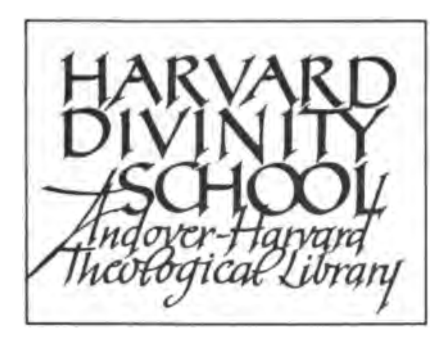



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library





BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

NEUE AUSARBEITUNG.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1867.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

NEUE AUSARBEITUNG.

MIT BEITRÆGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1867.

A Gift.
Received through Rev. Prof. J. M. [illegible]
Nov. 27, 1869.

VORWORT.

Seit dem Erscheinen meines Commentars über den Psalter (2 Bdd. 1859—60) sind sieben volle Jahre verflossen, während welcher für die Psalmenauslegung Vieles und Bedeutendes geleistet worden ist. Von dem Commentar Hupfelds erschienen seit dem Abschluß des meinigen die zwei letzten Bände (Bd. 3. 1860, Bd. 4. 1862); der von Hitzig (1835—36) trat in neuer Gestalt, um den Ertrag einer nahezu dreißigjährigen Fortarbeit bereichert, ans Licht (2 Bdd. 1863—65) und auch der von Ewald ist zum dritten Male ins Feld gerückt (1866), mit stolzen Worten alle Mitarbeiter niederschnaubend, um sich allein die Ehre zu geben. Außerdem hat Böttchers Neue Kritische Aehrenlese, nach des Verf. Tode von Mühlau herausgegeben, werthvolle Beiträge zur Psalmenauslegung geliefert (Abth. 2. 1864); v. Ortenberg hat das Verständnis der Psalmen textkritisch (Zur Textkritik der Ps. 1861) und Kurtz theologisch (Zur Theologie der Ps. in der Dorpater Zeitschr. 1864—1865) gefördert und daneben wollten auch Böhls „Zwölf Messianische Psalmen" (1862) und Kamphausens Psalmenerklärung in Bunsens Bibelwerk (1863) beachtet sein.

An äußeren Anlässen zur Revision meines eignen Commentars fehlte es mir also nicht, aber auch nicht an Einsicht in dessen Mängel. Trotzdem that Hupfelds rücksichtslos wegwerfendes Urtheil mir wehe. In einem Aufsatz über masorethisch treue Darstellung des alttestamentlichen Textes (Luther. Zeitschr. 1863) gab ich dieser Empfindung gelegentlichen Ausdruck. „Ebenerst — schrieb mir Hupfeld am 20. Oct. 1863 — kommt mir Ihre Klage über mein Urtheil am Schluß meines Psalmenwerks zu Gesichte. Die Klage ist so milde, antwortet so wenig der Bitterkeit des Urtheils und schlägt dabei Saiten an, die in mir noch nicht abgestumpft sind und noch nicht verlernt haben, den Nachklang schönerer Zeiten gemeinsamen Forschens wiederzubringen und das Gefühl der Dankbarkeit für treue Genossenschaft zu erneuern, daß

sie mir ins Herz und Gewissen gegriffen hat.“ Er schließt seinen Brief mit der Hoffnung, daß er noch Gelegenheit erhalten werde, öffentlich auszusprechen, wie sehr jenes schroffe und ungemilderte Urtheil jetzt seinem eignen Gefühl widerstehe. Von diesem Briefe habe ich bis jetzt keinerlei Gebrauch gemacht. Ich betrachtete ihn als ein Geheimniß zwischen uns beiden. Nachdem aber Riehm jenes Urtheil unverändert in die 2. Ausgabe des 1. Bandes des Hupfeldschen Commentars herübergepflanzt hat, bin ich es nicht allein mir, sondern auch dem unterdeß Heimgegangenen schuldig zu erklären, daß dies nicht in seinem Sinne geschehen ist.

Von größtem Nutzen war mir bei meiner neuen Ausarbeitung der neue Commentar Hitzigs. Hier fand ich den meinigen mit oder ohne Nennung von Anfang bis zu Ende gleichmäßig berücksichtigt und einer scharfen aber wolwollenden Kritik unterzogen, hie und da nicht ohne willige Anerkennung der darin nicht zu vermissenden wissenschaftlichen Fortbewegung. In Vergleich mit einem solchen Halsgericht, wie es Hupfeld über mich und Ewald einige Jahre später mit ähnlichen Worten über ihn vollzogen hat, trat mir hier maßhaltige Kritik der Sache und bei allem Selbstbewußtsein des überall originellen Forschers doch auch Sinn für den Schweiß fremder Arbeit entgegen.

Um so mehr darf ich hoffen, dass alle diejenigen, welche wissenschaftlichen Wahrheitssinn und Fortschritt nicht für das ausschließliche Vorrecht ihrer Richtung halten, in dieser neuen Ausarbeitung meines Commentars vieles Lehrreiche und manches richtiger Erkannte finden werden. Daß ich fortgefahren habe, das reiche orientalische Wissen Fleischers und Wetzsteins in die Bahn biblischer Wissenschaft zu lenken, wird man mir danken. Daß ich aber auch Leistungen jüdischer Forscher gern in meinen Bereich ziehe, geschieht in dem Wunsche, die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fallen zu sehen. Die Schriftauslegung hat nicht allein der Kirche der Gegenwart zu dienen, sondern auch an der Kirche der Zukunft zu bauen. In diesem Sinne befehle ich die vorliegende Arbeit der Gnade und dem Segen des heilsgeschichtlichen Gottes.

Erlangen, den 7. Juli 1867.

Delitzsch.

EINLEITUNG

IN DEN PSALTER.

Πάντα ὥσπερ ἐν μεγάλῳ τινὶ καὶ κοινῷ ταμιείῳ τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν τεθησαύρισται.

Basilios.



I. Stellung des Psalters unter den Hagiographen, besonders den poetischen Büchern.

Der Psalter bildet überall einen Bestandtheil der sogen. Kethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daß er in der urchristlichen Zeit die Kethubim eröffnete, scheint aus Luc. 24,44 hervorzugehen.[1] Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Iob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse beginnen die Kethubim mit der Chronik, welche sie ungeschickterweise von Ezra-Nehemia trennen, und lassen darauf die Psalmen, Iob, Sprüche und die fünf Megilloth folgen.[2] Und dem Talmud zufolge (*b. Bathra* 14[b]) ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Iob, Sprüche; Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen, dem die heilige Lyrik ihre reichste Blütezeit verdankt. Daß der Psalter die Abtheilung der Kethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemäßeste, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Iob die Chokma-Literatur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Kethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welcher die Grundlage des alten Bundes und des Volkstums, sowie auch alles folgenden Schrifttums Israels ist. An dieses grundlegende Fünfbuch der Tôra schließt sich unter dem Gesammttitel נביאים erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften profetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Kanaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafzustande des babylonischen Exils herabführen (*Prophetae*

1) Auch aus 2 Macc. 2,13., wo *τὰ τοῦ Δαυίδ* Bez. der כתובים nach ihrem Anfang zu sein scheint, und aus Philo *de vita contempl.* (*Opp.* II, 475 *ed. Mangey*), wo er *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται* unterscheidet.

2) In allen masor. Verzeichnissen folgen die 24 Bb. einander folgendermaßen: 1) בראשית; 2) ואלה שמות; 3) ויקרא; 4) וידבר (auch במדבר); 5) אלה הדברים; 6) יהושע; 7) שופטים; 8) שמואל; 9) מלכים; 10) ישעיה; 11) ירמיה; 12) יחזקאל; 13) תרי עשר; 14) דברי הימים; 15) תהלות; 16) איוב; 17) משלי; 18) רות; 19) שיר השירים; 20) קהלת; 21) קינות (איכה); 22) אחשורוש (מגלה); 23) דניאל; 24) עזרא. Die masor. Abbreviatur für die drei vorzugsweise poetischen Bb. ist demgemäß nicht אמ״ת, sondern (übereinstimmig mit ihrer talm. Aufeinanderfolge) ת״אם (wie auch bei Chajug'), s. Elia Levita, *Masoreth ha-Masoreth* p. 19. 73 (*ed. Ven.* 1538).

priores), und dann eine Reihe zukunftsgeschichtlicher, d. i. weissagender Schriften profetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen (*Prophetae posteriores*). Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Ezra, Nehemia, Ester) angefügt wären, was aus gutem Grunde nicht geschehen ist. Das israelitische Schrifttum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtsschreibungsweisen ausgeprägt, als deren allgemeine Typen schon die sogen. elohistische und die sogen. jehovistische Geschichtschreibung im Pentateuche gelten können, nämlich die annalistische und die profetische, jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht profetischen Charakters (obwol die Chronik viele Reste profetischer Geschichtschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat): sie durften also nicht unter den *Prophetae priores* zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (c. 17—21) so ähnlich, daß es wol zwischen Richter und Samuel stehen könnte, es hat auch ursprünglich hinter dem Richterbuch gestanden, wie die Klagelieder Jeremia's hinter seinem Weissagungsbuch, und nur aus liturgischem Grunde sind beide den sogen. Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Ester, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abth. des Kanons untergebracht werden, die man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתובים betitelte, welches, wie der Enkel Ben-Sira's in seinem Prologe es wiedergibt, *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* oder *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* und nichts weiter bed., denn wenn es Schriften bedeuten sollte, welche ברוח הקדש geschrieben sind, wie nach synagogalem Inspirationsbegriff die mit größter geistlicher Selbstthätigkeit verbundene dritte Inspirationsstufe genannt wird, so würde und müßte ברוח הקדש dabei stehen.

II. Namen des Psalters.

Am Schlusse des Ps. 72 findet sich v. 20 die Unterschrift: „*Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohns Isai's*". Sämtliche vorausgegangene Ps. werden hier unter dem Namen תְּפִלּוֹת zusammengefaßt. Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämtlich anders überschrieben sind und weil sie zum Theil, wie z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesamtname תפלות auf alle Ps. passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Ps. Theil, auch die didaktischen und hymnischen ohne Gebetsanrede, wie das Loblied Hanna's, welches 1 S. 2, 1 mit ותתפלל eingeführt wird. In der äußern Ueberschrift führt der Psalter den N.

תְּהִלִּים (סֵפֶר), wofür gemeinhin auch תִּלִּים (apocopirt תִּלֵּי) gesagt wird, wie Hippolytos (*ed. de Lagarde* p. 188) bezeugt: Ἑβραῖοι περιέγραψαν τὴν βίβλον Σέφρα Θελείμ.[1] Auch dieser Name kann befremden, denn die Ps. sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu תהלה überschrieben. Aber auch dieser Gesamtname der Ps. ist statthaft, denn alle haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gottes. Die erzählenden preisen die *magnalia Dei*, die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankbarer Zuversicht der Erhörung schließen — das V. הִלֵּל schließt beides in sich: das *magnificat* und das *de profundis*. Die Sprache der Masora bevorzugt statt תהלים die weibliche Namensform und nennt den Psalter durchweg (z. B. zu 2 S. 22, 5) ספר תהלות.[2] Im Syrischen heißt er *k'tobo d'mazmûre*, im Koran *zabûr* (nicht wie Golius und Freytag vocalisiren *zubûr*), was für das arabische Sprachbewußtsein nichts weiter als „Schrift" (synon. *kitâb*) bed. (s. zu 3, 1), vielleicht aber aus *mizmor* verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen HSS ein Plural mit Umlaut *mezâmir* gebildet wird. In der alttest. Schrift kommt ein Plural von *mizmor* nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich *mizmorim* oder *mizmoroth* als Psalmenname nur vereinzelt. Um so üblicher ist im Hellenistischen das entsprechende ψαλμοί (von ψάλλειν = זִמֵּר); die Psalmensammlung heißt βίβλος ψαλμῶν (Luc. 20, 42. Apg. 1, 20) oder ψαλτήριον, indem der Name des Saiteninstruments (*psantêrîn* im B. Daniel)[3] metaphorisch auf die unter Begleitung desselben gesunge-

1) Bei Eusebios VI, 25: Σέφηρ θιλλήν, noch anders vocalisirt Hieronymus (Vorr. seiner Psalmen-Uebers. *juxta Hebraicam veritatem*): *SEPHAR THALLIM quod interpretatur volumen hymnorum*. Demgemäß findet sich hinter *Psalterium ex Hebraeo Cod.* 19 der Stiftsbibl. in St. Gallen die Unterschrift: *Sephar Tallim Quod interpretatur volumen Ymnorum explicit*.

2) Daß die Masora den Psalter הלילא (*hallêla*) nenne, ist eine irrige Meinung Buxtorfs in seiner *Tiberias* und auch jüdischer Masorethiker. Diesen Namen führt nur das sogen. Hallel Ps. 113—119, denn in der Masora zu 2 S. 22, 5 wird 116, 3ᵃ im Verhältnis zu 18, 5ᵃ חברו דהלילא (die gleichlautende Stelle der Hallel) genannt.

3) Νάβλα — sagen Eusebios und andere der griech. Väter — παρ' Ἑβραίοις λέγεται τὸ ψαλτήριον, ὃ δὴ μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων ὀρθότατον καὶ μὴ συνεργούμενον εἰς ἦχον ἐκ τῶν κατωτάτω μερῶν, ἀλλ' ἄνωθεν ἔχων τὸν ὑπηχοῦντα χαλκόν. Deutlicher noch beschreibt dieses Instrument Augustin *in Ps.* XLII und anderwärts: *Psalterium istud organum dicitur quod de superiore parte habet testudinem, illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes resonant, cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet*. An der Cither laufen die Saiten über den darunter befindlichen Resonanzboden hin, an Harfe und Lyra läuft der Resonanzkörper um die frei (ohne Resonanzsteg) schwingenden Saiten herum, entweder in Bogen- oder Winkelform, wie bei den Harfen, oder sie umschließend, wie bei den Lyren. Harfen mit oben befindlichem Resonanzkörper (sei es metallenem oder hölzernem, näml. *lignum concavum* d. i. einem hohlen und dadurch sonoren Holze, welches wie eine *testudo* die Saiten überschildet und als *tympanum* dient), finden sich sowol auf ägyptischen Denkmälern als auf assyrischen. Cassiodor und Isidor verstehen unter dem von Augustin beschriebenen *Psalterium* das *Trigonum*, welches die Gestalt eines umgekehrten spitzwinkeligen Dreiecks hat, aber deshalb nicht gemeint sein kann, weil die horizontalen Saiten dieses Instruments von dem dreiseitigen Resonanzkörper umschlossen sind, so daß es als dreieckige Lyra zu gelten hat. Indes gibt es auch ein Trigonon aus der ma-

nen Lieder übergetragen wird; Psalmen sind Lyralieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

III. Geschichte der Psalmendichtung.

Ehe wir nun die Entstehung der Psalmensammlung uns vorstellig zu machen suchen können, haben wir uns einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der Psalmendichtung zu verschaffen. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattung der Poesie überhaupt und die hebräische Poesie, die älteste der auf uns gekommenen Poesien des Altertums, ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Profetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, theilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch נִבָּא (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger משורר heißt auch als solcher חֹזֶה (1 Chr. 25, 5. 2 Chr. 29, 30. 35, 15., vgl. 1 Chr. 15, 19 u. ö.), denn wie die heilige Lyrik sich häufig zu profetischem Schauen erhebt, so geht die profetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über.

Die mosaische Zeit wurde wie die Geburtszeit Israels als Volkes so auch die Geburtszeit seiner volkstümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied Ex. c. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit und auch durch den Psalter (vgl. v. 2 mit Ps. 118, 14; v. 3 mit Ps. 24, 8; v. 4. 14, 27 mit Ps. 136, 15; v. 8 mit Ps. 78, 13; v. 11 mit Ps. 77, 14. 86, 8. 89, 7 f.; v. 13. 17 mit Ps. 78, 54 u. dergleichen andere Parallelen) hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90 und Dt. c. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Ps., der hymnischen, der elegischen und der profetisch-didaktischen. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strofischen Ebenmaßes. Aber schon der hexastichisch angelegte Siegesgesang Debora's, 8 Jahrhunderte vor Pindar ein ihn überflügelndes Triumflied, zeigt uns die Kunst der Strofik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, daß schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwicklung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwickelung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, daß Hanna, die Sängerin des alttest. *Magnificat*, denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's war, zum Könige gesalbt hat.

Durch David gelangte die heilige Lyrik zu ihrer höchsten Blüte.

---

kedonischen Zeit, welches zur Harfe umgestaltet ist (s. Weiss' Kostümkunde, Figur 347) und wiederum unsere Auffassung bestätigt.

Es wirkte vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowol durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbes. durch die Gründung von Profetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 S. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Weckung und Pflege des profetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer Frömmigkeit. Aber Psalmen Davids des noch Ungesalbten enthält der Psalter so wenig (s. zu Ps. 8. 144), als das N. T. Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jahve's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandtheile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 S. 23, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprichwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die *çloka* aus *çoka*. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anfänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt profetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die 4. Abtheilung der gesammten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und theilweise in Gibęon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, getheilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaf, Heman und Ethan = Jeduthun (1 Chr. 25., vgl. 15, 17 ff.), und vervielfältigte die Instrumente, namentlich wol die Saiteninstrumente, durch eigne Erfindung (1 Chr. 23, 5. Neh. 12, 36 [1]). Es gab in Davids Zeit drei Opferstätten: auf Zion bei der Bundeslade (2 S. 6, 17 f.), in Gibeon beim mosaischen Stiftszelt (1 Chr. 16, 39 f.) und später auf der Ornan-Tenne, dem späteren Tempelberge (1 Chr. 21, 28—30). So wurden auch Andere vielfach ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לדוד überschriebenen Ps., deren unmittelbar davidische Abkunft sich wenigstens bei einigen 50 durch ihre schöpferische Ursprünglichkeit, ihre affektvolle vorherrschend elegische Stimmung, ihre graziöse Haltung und Bewegung, ihre antike, aber durchsichtige und nur

---

1) Ich weidete, sagt David in dem griech. Ps. hinter Ps. 150, die Schafe meines Vaters, meine Hände machten Schalmeien (*ὄργανον* = עוגב) und meine Finger fügten zusammen (oder: stimmten) Harfen (*ψαλτήριον* = נבל), vgl. *Numeri Rabba* c. 16 (f. 264a) und das Targum zu Am. 6, 5.

bei Schilderung des wüsten Treibens der Gottlosen finster und hart werdende Sprache rechtfertigt, enthält die Sammlung folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לאסף (Ps. 50. 73—83) von vorherrschend profetischem Inhalt und Geiste, und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43) von vorherrschend königlichem und priesterlichem Gepräge. Die beiden Ps. der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 89 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen außer Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war genießender Befriedigung, die nationale Concentration welttümlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chokma. Er war zwar nach 1 K. 5, 12 auch Verf. von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Ps. und das dramatische Lied der Lieder, was wol daraus zu erklären sein möchte, daß er von der Ceder bis zum Ysop redete, daß seine Dichtungen größtentheils weltlichen Inhalts, mehr dem Naturreich als dem Gnadenreich zugewandt waren.

Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josafat und unter Hizkia. Unter beiden Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten: unter Josafat die von Jahaziel dem Asafiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hizkia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Außerdem machten sich beide Könige culturgeschichtlich verdient: Josafat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzwekkende Einrichtung, welche an die karolingischen *missi* erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hizkia, den man als den Pisistratos der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Sammlung der alten Literaturreste beauftragten Commission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Ps. Davids und Asafs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie sein מכתב (מכתם?) Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver. Sowol aus Josafats, als aus Hizkia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asafische und korahitische Ps., welche, obgleich ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage uns unverkennbar entgegenhalten.[1] Abgesehen von diesen zwei Nachblütezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Profeten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Profetie ihre Posaunenstimme, um

1) In Betreff der Zeit Josafats hat dies schon Nic. Nonne erkannt in der auf Ps. 84, 4 bezüglichen *Diss. de Tzippor et Deror*, Bremen 1741. 4.

das religiöse Leben, das sich sonst in Ps. aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Profeten, welche das λεῖμμα χάριτος in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Ps. wie Jon. c. 2. Jes. c. 12. Hab. c. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen.

Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe, es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wieder ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, daß manche Ps. Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß der Psalter Ps. aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102., enthält. Noch weit mehr neue Ps. wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten, unter denen sich viele Asafiten befanden [1], sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels auch als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das in's Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwöhnt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Maccabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Profetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. B. der Macc. geklagt wird, längst verstummt. Daß die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sei, läßt sich nicht behaupten. In neuerer Zeit hat Hitzig den positiven Beweis zu führen gesucht, daß es maccabäische Ps. seien, welche den eig. Grundstock des Psalters bilden; er erkennt den maccabäischen Fürsten Alexander Jannai für den Verf. von Ps. 1 und 2, bezieht Ps. 44 auf 1 Macc. 5, 56—62 und behauptet wie in seinem Psalmen-Comm. 1835—36, so auch in dem neueren 1863—65, daß von Ps. 73 an sich kein einziger vormaccabäischer Ps. in der Sammlung befinde und daß der Psalter von da an die hervorstechenden Ereignisse der Maccabäerzeit in chronologischer Folge wiederspiegele. An Hitzig schließen sich v. Lengerke und Olshausen an; beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Ps. und der uns vorliegenden Psalmensammlung, während Hitzig, etwas tiefer herabgehend, Ps. 1. 2. 150 nebst andern und die Anordnung des Ganzen dem Sohne Hyrkans, Alex. Jannai, zuspricht. Dagegen ist nicht allein von Hengstenberg Hävernick Keil, sondern auch von Gesenius Hassler Ewald Thenius Böttcher Dillmann sowohl Dasein als Möglichkeit maccabäischer Ps. bestritten worden. Wir unsererseits räumen die Möglichkeit ein. Man hat gesagt, daß die mächtige Begeisterung der maccabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr

1) Bei Barhebräus zu Iob und im Chronikon werden manche Ueberlieferungen auf „Asaf, den hebräischen Priester, den Bruder Ezra's des Schreibers der Schriften" zurückgeführt.

volkstümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das B. Daniel zeigt uns in profetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Auch die Gesch. des Kanons schneidet die Möglichkeit macc. Ps. nicht ab. Denn obwol der Chronist durch 1 Chr. 16,36 uns zu dem sicheren Schlusse berechtigt, daß zu seiner Zeit der Psalter (vgl. *τὰ τοῦ Δαυίδ* 2 Macc. 2,13[1]) bereits ein in 5 Bb. getheiltes Ganzes war (s. zu Ps. 96. 105. 106): so konnte er doch auch nach vollzogener Redaktion noch für jüngere Einschaltungen offen bleiben (wie das auch im B. Josua und 2 S. c. 1 citirte ספר הישׁר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war). Wenn Judas der Maccabäer darin, daß er die Nationalliteratur sammelte, in Nehemia's Fußstapfen trat (2 Macc. 2,14: *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν*), so ließe sich wohl denken, daß der Psalter damals eine Bereicherung erfahren. Und wenn die jüdische Ueberlieferung die sogen. große Synagoge (כנסת הגדולה) an der Zusammenstellung des Kanons betheiligt, so ist dies der Annahme maccabäischer Ps. nicht ungünstig, da diese *συναγωγὴ μεγάλη* unter der seleucidischen Herrschaft noch fortbestand (1 Macc. 14,28). Daß nun gar die Maccabäerzeit unfähig gewesen sei, aufnehmenswerthe Ps. hervorzubringen, ist die ungeschichtlichste Behauptung. Obwol die Maccabäerzeit profetenlos war, so ist doch anzunehmen, daß ihrer manche die Gabe der Poesie besaßen und daß der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Profetie wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Einen thatsächlichen Beweis dafür liefert der aus 18 Ps. bestehende sogen. Salomo-Psalter (*Ψαλτήριον Σολομῶντος* im Untersch. vom kanonischen David-Psalter)[2], welcher zwar weit hinter der Urtümlichkeit und Kunstschönheit der kanonischen Ps. zurücksteht, aber nicht ohne zugleich zu zeigen, daß die Empfindungen der Gläubigen sich auch noch über die maccabäische Zeit hinaus in geistlichen und gehaltvollen Liedern ergossen haben. Schlechthin unmöglich sind also maccabäische Ps. nicht. Gewiß hat es deren viele gegeben, und daß ihrer etliche dem Psalter einverleibt seien, läßt sich nicht von vornherein in Abrede nehmen. Aber günstig ist die Gesch. des Kanons dieser Annahme auch nicht. Und gegen sie spricht der Umstand, daß die LXX-Uebers. der Ps., nach welcher schon in 1 Macc. citirt wird, mehrere Ps. *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου* überschreibt, keinen aber in jüngere Zeit herabdatirt. Und wenn maccabäische Ps. im Psalter vorhanden sein sollten, so könnten es doch noch nur wenige sein, weil sie in die bereits geordnete Sammlung eingeschaltet sein müßten. Und da die maccabäische Bewegung, obwol im Geiste angefangen, doch im Fleische verlief, so können

---

1) In der alten morgen- und abendländischen Kirchensprache heißt der Psalter geradezu *David* z. B. bei Chrysost.: *ἐκμαθόντες ὅλον τὸν Δαβίδ*, am Schlusse des aethiop. Psalters: „zu Ende ist der David."

2) Zuerst bekannt geworden durch de la Cerda in seinen *Adversaria sacra* (1626) und dann von Fabricius in seinen *Codex Pseudepigraphus V. T.* p. 914 ss. (1713) aufgenommen.

wir darauf bezügliche Ps. wenigstens aus der Zeit nach Judas Maccabaeus nicht mehr erwarten, und daß Alexander Jannai Verf. des ersten und zweiten Ps. sei und die Psalmensammlung abgeschlossen habe, ist nach Allem was wir über den Charakter und das Schalten dieses Despoten wissen moralisch unmöglich.

IV. Entstehung der Psalmensammlung.

Die Psalmensammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern.[1] *Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόλογε* — sagt Hippolytos, dessen Worte später Epiphanios wiederholt — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον*, übereinstimmig mit dem Midrasch zu Ps. 1, 1: Mose gab den Israeliten die fünf Bb. der Tôra und diesen entsprechend (כנגדם) gab ihnen David das Buch der Ps., welches aus fünf Bb. besteht (ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים). Die Fünftheilung macht den Psalter zum Abbild und Echo der Tôra, welcher er auch darin gleicht, daß, wie in der Tôra elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Ps. (42–84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150) umschlossen ist. Die fünf B. sind folgende: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150.[2] Die ersten 4 Bb. schließen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandtheil des voraufgehenden Ps. ansehen würde (41,14. 72,18 f. 89,53. 106,48), und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 150 als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttest. Schrift eigentümlich ist das mit ו gepaarte אָמֵן וְאָמֵן (vgl. dagegen Num. 5, 22 und auch Neh. 8, 6). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünftheiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 36. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thukydideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, daß er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106 gerathen ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, daß der Psalter schon damals in Bb. getheilt war; die Schlußdoxologien waren schon mit dem Körper der Ps., hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jochanans, Sohns Eljaschibs, des Vorgängers Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. B. beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte des Psalters. Diese Worte: *„zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohnes Isai's“* sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmensammlung. Der

1) Der Karäer Jerocham (um 950) sagt מגלות (Rollen) statt ספרים.

2) Der Karäer Jefeth ben Eli nennt sie ספר אשרי, ס׳ כאיל u. s. w.

Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter 72, 17 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet gelassen. Die Redaktoren und Bearbeiter älterer Quellenschriften innerhalb des biblischen Schrifttums zeigen sich in dieser Beziehung äußerst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bb. Samuel sowol das Beamtenverzeichnis einer jüngeren Quellenschrift 2 S. 8, 16—18 (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloß), als das Beamtenverzeichnis einer älteren (2 S. 20, 23—26) unversehrt mittheilt, oder wie nicht nur der Verf. des Königsbuchs in der Mitte des Exils, sondern auch der Chronist gegen Ende der persischen Zeit den aus annalistischer Quelle stammenden Satz, daß die Tragstangen der Bundeslade „bis heute" in den Ringen derselben befindlich seien, unverändert herübergenommen 1 Kg. 8, 8. 2 Chr. 5, 9. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, daß der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringerem Umfang vorangegangen ist und daß diese mit dem salomonischen Ps. 72 schloß, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wol nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermuthung nahe, daß Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfnis des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch Anfügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsammlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung תפלות דוד nur *a potiori* gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asafischen Ps. nur Ps. 50 in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasafisch und könnte also Bestandtheil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Ps. 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josafats, deren denkwürdigstes Ereignis, wie der Chronist erzählt, von einem Asafiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Ps., welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, daß die Grundsammlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Ps. Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzählt, daß, als Josua ben Levi die Ps. zurechtstellen wollte, eine himmlische Stimme ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf (אל־תעירו את־הישׁן), d. i. verunruhige David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf פרשׁת גוג ומגוג, wie es dort im

Midrasch ausgedrückt wird, פרשה אבשלום folgt, läßt sich zwar befriedigender, als dort, angeben, aber im Allgem. ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbb. gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in den *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene nach mehr äußerlichen als innerlichen Berührungspunkten.[1] Andererseits läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß der Grundstock der Grundsammlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muß, denn nirgends anders stehen alte davidische Ps. so dicht und zahlreich, wie hier, beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, daß der Inhalt desselben bei späteren Redaktionen und besonders bei der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72,20 mit dem Ps. Salomo's gewart blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwol nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josafats hinzu, in welcher wahrscheinlich auch das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hizkia's zu, nicht blos deshalb, weil einige Ps. derselben eher auf die Katastrofe Assurs unter Hizkia, als auf die Katastrofe der verbündeten Nachbarvölker unter Josafat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hizkia's" ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25,1) und weil von Hizkia erzählt wird, daß er die Ps. Davids und die Asafs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29,30). In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Sammlung dann durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfaßten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Ps. Mose's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Ps. der 3 ersten Bb. sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern theilweise mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Ps. waren wol aus der

1) Das Richtige hat hier schon Eusebios erkannt, welcher sich in seiner Auslegung von Ps. 63 (LXX 62) unter Anderem folgendermaßen ausspricht: *ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι τῆς τῶν ἐγγεγραμμένων διανοίας ἕνεκεν ἐφεξῆς ἀλλήλων τοὺς ψαλμοὺς κεῖσθαι κατὰ τὸ πλεῖστον, οὕτως ἐν πολλοῖς ἐπιτηρήσας καὶ εὑρών, διὸ καὶ συνῆφθαι αὐτοὺς ὡσανεὶ συγγένειαν ἔχοντας καὶ ἀκολουθίαν πρὸς ἀλλήλους· ἔνθεν μὴ κατὰ τοὺς χρόνους ἐμφέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκολουθίαν* (in Montfaucons *Collectio Nova* t. I p. 300). Diese *ἀκολουθία διανοίας* ist aber nicht immer central und tiefinnerlich. Die Versuche Luthers (Walch IV col. 646 ss.) und bes. Salomo Gesners, einen Zuh. innerlichen Fortschritts im Psalter nachzuweisen, überzeugen nicht.

vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch profetischen Charakters. Aus solchen stammen die historischen Beischriften davidischer Lieder (auch eines des 5. Buches: Ps. 142). Im Ganzen und Großen ist ein Fortgang vom Aeltesten zum Jüngsten unverkennbar und es läßt sich mit Ewald sagen, daß in Ps. 1—41 die wahre Masse davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89 vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150 die große Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensammlung, wie mit den Weissagungssammlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiels: Zeitordnung und Sachordnung greifen ineinander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Eines Hauptgesichtspunkts dieser Sachordnung: der Nachbildung der Tôra, haben wir schon öfter erwähnt; vielleicht war es dieser, durch den auch die Eröffnung des 4. B., welches dem B. Numeri entspricht, mit einem Ps. Mose's von diesem Inhalt veranlaßt ward.

V. Anordnung und Ueberschriften.

Unter den Vätern hat Gregor von Nyssa zu zeigen gesucht, daß der Psalter in seinen fünf Büchern wie auf fünf Stufen zur sittlichen Vollkommenheit emporführe, *ἀεὶ πρὸς τὸ ὑψηλότερον τὴν ψυχὴν ὑπερτιθεὶς, ὥς ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐφίκηται τῶν ἀγαθῶν* [1], und bis in die neueste Zeit sind Versuche gemacht worden, in den fünf Bb. eine Stufenfolge allesbeherrschender und allesdurchdringender Grund- und Hauptgedanken nachzuweisen.[2] Wir fürchten, daß die Forschung in dieser Richtung sich ein unerreichbares Ziel steckt. Nichtsdestoweniger trägt die Sammlung, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnenden Geistes. Denn ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters als Ein Ps. angesehenes didaktisch-profetisches Psalmenpaar (Ps. 1. 2), welches mit אשרי beginnt und schließt, ihren Schluß vier Ps. (146—149), welche mit הללו־יה beginnen und schließen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48,22 sich 57,25 erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten Theils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegbleibt, indem statt dessen mit grauenerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäß dem in Tôra und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten; der Schluß des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Creaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf aufmerksam, daß der Psalter von Ps. 146 an in eitel Jubel endet; das Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Daß man mit sichtbarer Vorliebe die Zahl 150 voll zu machen gesucht habe, wie Ewald annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach einem

1) *Opp. ed. Paris.* (1638) t. 1 p. 288.
2) So namentlich Stähelin, Zur Einleitung in die Psalmen 1859. 4.

jer. Sabbath c. XVI erwähnten Aggada-Buch parallel den Lebensjahren Jakobs) und die sowohl in karäischen als rabbanitischen HSS häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Ganzen und Einzelnen.[1]

Mit der Aufschrift לדוד versehene Ps. finden sich im Psalter 73, nämlich (nach genauer Zählung) 37 in Buch 1; 18 in B. 2; 1 in B. 3; 2 in B. 4; 15 in B. 5. Die Redaktion hat die augenfällige Absicht gehabt, die Sammlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Ps. beginnt; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Ps.) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schlußdoxologie.

Die korahitischen und asafischen Ps. finden sich ausschließlich in Buch 2 und 3. Die asafischen Ps. sind zwölf: 50. 73—83, und auch die korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., vorausgesetzt daß Ps. 43 als selbstständiger Zwillingspsalm zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Ps. aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Daß sie ausschließlich auf B. 2 und 3 vertheilt sind, kann also keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. B. eröffnen korahitische Ps., welchen ein asafischer folgt; das 3. B. asafische Ps., welchen vier korahitische folgen.

Die Art und Weise, wie damit davidische Ps. zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Princip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Princip der Gleichartigkeit, nach welchem zusammenzustellen ursemitische Sitte ist, denn schon im Alfabete stehen nach diesem Princip Hand und Hohlhand, Wasser und Fisch, Auge und Mund, Hinter- und Vorderkopf beisammen. So folgen auch die Ps. einander nach ihrer Verwandtschaft durch hervorstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asafischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche thierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerthen. Und zwischen die korahitischen Ps. 85 u. 87 ist der Davidps. 86 eingeschoben, weil er sowol durch die Bitte: „*zeige mir, Jahve, deinen Weg*" und „*gib deine Siegesmacht deinem Knechte*" mit Ps. 85,8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, daß Ps. mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluß, kettenartig aneinander gefügt sind, läßt sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift „*nach* (der Tonweise): *verstummende Taube unter den Fernen*" an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: „*o hätte ich Flügel gleich der Taube*" u. s. w. angefügt; so stehen

1) Die LXX zählt, wie unser hebr. Text, 150 Ps., aber mit Abweichungen im Einzelnen, indem sie 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem verbindet und dafür 116 u. 147 in je zwei zerspaltet. Die Verbindung von 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem ist auch sonst vertreten; auch 134 u. 135, bes. aber 1 u. 2 erscheinen hie und da als je Einer. Kimchi zählt, indem er Ps. 114 u. 115 zu Einem verbindet, 149. Die Syrer verbinden Ps. 114 und 115 zu Einem, zählen aber 150, indem sie Ps. 147 halbiren.

Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Ps., in denen der „Engel Jahve's“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck לְעִתּוֹת בַּצָּרָה zusammentreffen.

Mit diesem Anordnungsprincip hängt es eng zusammen, daß die elohimischen Ps. d. i. diejenigen, welche nach einer eigentümlichen Dichtungsweise, wie ich in meinen *Symbolae* gezeigt habe, nicht infolge der Willkür eines Ueberarbeiters[1] Gott fast ausschließlich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה צבאות, יהוה אלהים צבאות u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname יהוה; er kommt 272 Mal und אלהים daneben nur 15 Mal vor, größtentheils da, wo יהוה nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Ps. dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Ps. Asafs angefügt ist. In den Ps. 85—150 tritt wiederum יהוה ein mit solcher Ausschließlichkeit, daß in den Ps. der Bücher 4 u. 5 יהוה 339 Mal (nicht 239) und nur 1 Mal אלהים (144, 9) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Ps. Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asafischen sämtlich. Es sind, da noch 1 Ps. Salomo's und 4 ohne Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jahve-Psalmen.

Zu den mannigfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohim-Psalmen die מַשְׂכִּיל (42—43. 44. 45. 52—55) und מִכְתָּם (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Bb. die שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (120—134) und, in Gruppen vertheilt, die mit הוֹדוּ beginnenden (105—107) und die mit הַלְלוּיָהּ beginnenden und schließenden (111—117. 146—150) — woraus hervorgeht, daß diese Psalmtitel älter sind als die Schlußredaktion der Sammlung.

Es war nicht anders möglich, als daß die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mußten, aber die seit den letzten Decennien des vorigen Jahrh. herrschend gewordene Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten ist dermalen zu einer schnöden Absprecherei geworden, welche auf jedem anderen Literaturgebiete, wo das Urtheil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Tollheit angesehen werden würde. Daß David und andere Psalmendichter ihren Ps. ihren Namen und deren Zweckbestimmung beigeschrieben haben können, zeigen Beispiele wie Hab. 3, 1 und 2 S. 1, 18 vgl. Ps. 60, 1. Und das hohe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften geht ja auch daraus hervor, daß die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden; daß sie auch aus den Bb. der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige B. Ezra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder auf-

1) Dies die Ansicht Ewalds (welcher auch Riehm in Stud. u. Krit. 1857 S. 168 beitritt); sie erweist sich bei näherer Einsicht in die auch sonst charakteristische Eigentümlichkeit der Elohimpsalmen als oberflächlich und irrig.

gefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, daß also der Schlüssel ihres Verständnisses schon frühzeitig verloren gegangen, so wie auch daraus, daß sie in den zwei letzten Bb. des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten.

VI. Strofik der Psalmen.

Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst der Reim, dann dazu das Metrum) erst im 7. Jahrh. n. Chr. von der jüdischen Poesie angeeignet wurden. Zwar fehlt es in Poesie und Profetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Tefilla-Styl 106,4—7., vgl. Jer. 3,21—25., wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionslauts mit sich bringt, aber eine so feste Form wie im Syrischen[1] ist diese im Uebergange zum eig. Reim begriffene Assonanz noch nicht geworden. Ebensowenig lassen sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten. Dennoch ist Augustin *ep. CXIII ad Memorium* recht berichtet, wenn er von den Psalmen sagt: *certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent,* und es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephos, Eusebios, Hieronymus u. A. den alttest. Liedern und insbes. den Ps. etwas den griechisch-römischen Metren Aehnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Silbenmaß hat die hebräische Poesie doch, indem, abgesehen von dem lautbaren *Schebâ* und dem *Chatef*, welche beiden die Urkürzen darstellen, alle Silben mit vollem Vokal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zu kurzen, oder, anders ausgedrückt, dort stark betont, hier mehr oder weniger geschleift werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische *wenaschlîcha mimènnu abothèmo* (2,3) oder der daktylische *áz jedabbḗr elèmo beappó* (2,5); die dichterische Rede bewegt sich freier als die syrische Poesie mit ihren steten ansteigenden (– ´–) oder absteigenden Spondeen (´– –), sie stellt alle Arten des Silbentanzes dar und gewinnt so den Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Aber nur den Schein — denn quantitirende Versarten sind der althebr. Poesie, wie überhaupt der ältesten Poesie, gänzlich fremd; diese nach Maßgabe der Affekte wechselnden Rhythmen sind keine Metren, da, wie Augustin in seinem Werke *de musica* sagt, *omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est.* Jedoch ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder größeren Gedichte durchgeführt, sondern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt: *kiattá Jahawè lebadád*, um dann jambisch zur Ruhe zu gehen: *labḗtach tôschibḗni.*[2] Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden

1) s. Zingerle in DMZ. X, 110 ff.

1) Das verhältnißmäßig Beste hierüber ist immer noch Bellermanns Versuch über die Metrik der Hebräer 1813, denn Saalschütz (Von der Form der hebr. Poesie 1825 und anderwärts) geht von der allesverkehrenden Voraussetzung aus daß das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsylbe der Wörter an-

Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2,5ᵃ wie ein rollender Donner und 5ᵇ verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Ps., wie 17.49.58.59.73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf *mo* gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus c.24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch der sogenannte *parallelismus membrorum* gestellt worden, dieses Grundgesetz des höheren, bes. poëtischen Stils, für welches seit noch nicht langer Zeit dieser treffende Name gemünzt worden ist.[1] Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den zweitheiligen Langzeilen des Cäsurenschema (richtiger: des diäretischen Schema) hervortritt, z.B. 48,6.7: *Doch sie sahn, erstaunten stracks, | verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfaſzt allda, | Angst wie Geburtswehn.* Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daß aber nicht das Bedürfnis solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfnis des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daß die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. v.4.8: *Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe.* Hier ist weder synonymer oder identischer (tautologischer), noch antithetischer, noch synthetischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannigfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Zeile statt, sondern er ist

gebe — er findet fast durchweg in Anschluß an die deutsch-polnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt. 14,18 *lûle charáschtem beeglâthi*). Aber die accentuologische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ureigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch, und die Neigung zur Zurückziehung des Accents von der Endsylbe auf die vordern, mit Verachtung der ihm ursprünglich gesetzten Bedingungen, ist eine auch sonst in jüngerer Sprachzeit vorkommende Erscheinung (s. Hupfeld in DMZ VI, 187).

1) Abenezra sagt dafür כָּפוּל *duplicatum* und Kimchi כֶּפֶל עִנְיָן בְּמִלּוֹת שׁוֹנוֹת *duplicatio sententiae verbis variatis;* beide stellen die Sache unter den Gesichtspunkt eleganter Ausdrucksweise (דרך צחות). Auch die Punctation geht nicht von wirklichem Verständnis des rhythmischen Verhältnisses der Versglieder zu einander aus, und wenn sie jeden durch *Silluk* abgesteckten Vers wo irgend möglich halbirt, so ist daraus noch nicht zu schließen, daß jenes rhythmische Verh. auch wirklich immer ein zweigliederiges sei, obwol es, wie Hupfeld in seiner trefflichen Abh. über das zwiefache Gesetz des Rhythmus und Accents, DMZ 1852, gezeigt hat, überall wo es stattfindet mindestens ein zweigliederiges ist.

auf zwei Zeilen vertheilt, welche sich wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz, wie προῳδός und ἐπῳδός zu einander verhalten. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede Gen. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strofe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112 an der Spitze der einzelnen Zeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das ח dieses alfabetischen Psalms):

Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!

Wenigstens ist dies die naturgemäße Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannigfachster logischer Gliederung nur die unveräußerliche Eigentümlichkeit hat, daß die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strofen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile eine aus Hebung und Senkung bestehende zweitheilige Langzeile ist, die Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten Langzeile die Strofe abschließt:

Ach wie sitzt so einsam die Stadt, sonst groß an Volk!
Sie ward wie eine Wittwe, die große unter Nationen,
Die Fürstin unter Staaten, sie ward zinsbar.

Bei Nacht weint sie, ja sie weinet, und ihre Wang' ist thränenvoll;
Nicht gibt's der sie tröste von all ihren Lieben,
All ihre Freunde begingen Treubruch, wurden ihr zu Feinden.

Fragen wir nun weiter, ob die hebr. Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strofenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strofenganzen verbindet, so gibt zunächst der alfabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht
Und wie üppiges Grün welken sie hin,

läßt den Umfang der Strofe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (v. 25. 26):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläßt uns in Erkenntnis der hebr. Strofik die sichere Handleitung der alfabetischen Ps.[1]; wir nehmen aber von da für die wei-

1) Daß von diesen auszugehen sei, vermutheten schon hie und da die Alten,

tere prüfende Beobachtung das wichtige Ergebnis mit, daß der durch *Sôf pasûk* begrenzte Vers, dessen Absteckung mit der zuerst in dem nachtalmudischen Traktat *Sofrim* erwähnten Accentuation zusammenfällt,[1] keineswegs, wie seit Köster (1831) fast allgemein angenommen wird, der ursprüngliche Formtheil der Strofe ist, sondern daß Strofen Theilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl sind.[2] Hupfeld (Ps. 4,450) hat dagegen eingewendet, daß „dies dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus schnurstracks widerspreche, welcher nicht auf Einem Bein stehen kann, sondern zwei verlangt, daß also die rhythmische Einheit das Distichon ist.“ Aber folgt denn daraus, daß eine Strofe nach der Zahl der Distichen zu bemessen ist? Das Distich ist selbst schon die kleinste Strofe, näml. eine aus zwei Zeilen bestehende. Und eine größere Strofe nach der Zahl der Distichen zu bemessen, verbietet sich schon deshalb, weil die rhythmische Einheit, deren Grundform das Distich ist, ebensowol tristichisch sein kann und also diese sogen. rhythmischen Einheiten weder nach Zeit noch nach Raum gleichwerthige Formtheile bilden. Noch weniger aber gilt dies von den masoretischen Versen. Zwar daß die Accentuation von dem Gesetz der Dichotomie ausgehe, haben wir in unserem größeren Psalmencomm. 2,522 f., hierin mit Hupf. übereinstimmig, gegen Ewald erwiesen. Aber die masoretische Verstheilung muß nicht allein das Gesetz der Dichotomie zuweilen fallen lassen, indem der Vers wie z. B. 18,2. 25,1. 92,9 keine wirkliche Halbirung zuläßt, und sie unterwirft dem Gesetze der Dichotomie nicht allein dreigliedrige Verse wie z. B. 1,1. 2,2., in denen das dritte Glied sich nachschlagend oder synthetisch zu den beiden andern verhält — beides Erscheinungen, die an sich schon Zeugnis für die relative Selbstständigkeit der Verszeile ablegen — sondern auch viergliedrige da wo der Sinn es fordert wie 1,3. 18,16 und wo er es nicht fordert wie 22,15. 40,6. Und diese masoretischen Verse von

---

wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Poësie ein wenig könne geurtheilet werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen.“

1) Wenn gleich, was Hupfeld und Riehm (Luth. Zeitschr. 1866 S. 300) entgegenhalten, schon in vormasoretischer Zeit die alttest. Bb in Verse פסוקים getheilt wurden: so ist doch die Versabtheilung, wie sie jetzt fixirt vorliegt, zumal die der drei poetischen Bb., masoretisch.

2) Diese Stichen, deren der Talmud (*b. Kidduschin* 30ᵃ) im Psalter 8 mehr als in der Tôra, nämlich 5896, zählt, waren es, welche urspr. פסוקים hießen. Auch bei Augustin findet sich *versus* so gebraucht wie *στίχος*. Die Worte *Populus ejus et oves pascuae ejus* sind ihm Ein *versus*. Eine hebr. HS, welche der stichischen Darstellung der Ps. zu Grunde gelegt werden könnte, gibt es nicht; die uns vorliegenden brechen den masor. Vers nur, wenn es der Raum der Zeile zuläßt, graphisch in je 2 Hälften, ohne sich auch nur an die allgem. Vorschrift in c. XIV des Traktats *Sofrim* und Ben-Bileams in seinem *Horajoth ha-Kore* zu kehren, daß die Brechung sich nach den Versanfängen und den beiden großen Pausalaccenten zu richten habe. Nirgends zeigt sich in den Handschriften, welche nach regellosester Willkür theilen und absetzen, eine Spur erhaltenen Verständnisses jener alten פסוקים. Diese waren nicht blos Raumzeilen, wie meist auch die *στίχοι* oder *ἔπη*, nach deren Zahl der Umfang griechischer Werke angegeben wird, sondern Sinnzeilen *κῶλα* (Suidas: *κῶλον ὁ ἀπηρτισμένην ἔννοιαν ἔχων στίχος*), wie Hier. seine lat. Uebers. des A. T. nach dem Vorbilde der griechisch-römischen Redner (z. B. der HSS des Demosthenes) *per cola et commata* schrieb d. i. nach Sinnzeilen absetzte.

so verschiedenem Umfang sollten die Bestandtheile sein, nach deren gleicher Ziffer sich Strofen bemessen? Eine Strofe wird doch erst zur Strofe durch ihr ebenmäßiges Verh. zu andern, sie muß für das Ohr gleiche Zeitwährung, für das Auge gleiche Gestalt haben, sie muß also gleiche Zahl der Sinnzeilen darstellen. Daß diese nach der charakteristischen Eigenheit der hebr. Poesie bis zu dem Ruhepunkt des Strofenschlusses sich in jenem Auf- und Niederwogen bewegen, welches wir Parallelismus nennen, ist eine Sache für sich und innerhalb der Strofen gewissermaßen Ersatz des Metrums, die Strofe selbst aber ist ein in dieser Art rhythmischer Bewegung zu gesättigter Ruhe kommender Abschnitt. Weit entfernt also den Rhythmus auf Ein Bein zu stellen, lassen wir ihm seine zwei, bemessen aber die Strofe nicht nach Dipodien masoretischer Verse oder gar Verspaare, sondern nach der gleichen oder ebenmäßig wechselnden Zahl der meistens dipodisch (zweitrittig), oft genug aber tripodisch (dreitrittig), zuweilen auch tetrapodisch (viertrittig) auftretenden Glieder.

Ob und wie ein Ps. strofisch angelegt sei, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, um sich dann von neuem zu erheben, und indem man dann untersucht, ob diese Sinnabsätze gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z.B. 6.6.6.6 oder 6.7.6.7) oder, wenn ihr Umfang größer ist als daß sie ohne weiteres als Strofen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigentümliche der hebräischen Strofe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z.B. die sapphische Strofe, welcher die viergliedrigen Verse Jes. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen, dem adonischen Verse entsprechenden Schlußzeilen auffällig ähneln), sondern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden geschlossenen Gedankenverlaufe. Die Strofenschemen, welche so sich herausstellen, sind sehr mannigfaltig. Es findet sich nicht nur daß sämtliche Str. des Gedichts umfanggleich sind (z.B. 4.4.4.4), sondern auch daß das Gedicht in symmetrischen Verhältnissen aus umfangsverschiedenen Str. gemischt ist. Die von Einigen[1] gestellte Forderung, daß als strofisches Gedicht nur ein aus Str. von gleicher Länge bestehendes gelten könne, widerlegt sich nicht nur durch die syrische[2] sondern auch durch die nachbiblische jüdische Poesie.[3] Es kommt vor daß auf umfanggleiche Strofen umfangverschiedene folgen (z.B. 4.4.6.6.); daß wie im Chiasmus die äußern und innern Str. umfanggleich sind (z.B. 4.6.6.4); daß die erste und dritte, die zweite und vierte einander entsprechen (z.B. 4.6.4.6); daß die Strofenmischung an-

1) So z. B. Meier in seiner Gesch. der poetischen Nationallit. der Hebr. S. 67., welcher behauptet daß Str. von ungleicher Länge den einfachsten Gesetzen des lyrischen Liedes und melodischen Gesanges widersprechen. Aber die Forderungen, welche die Melodie an die Vers- und Strofenbildung stellt, waren bei den Alten nicht so strenge wie jetzt und übrigens — ist das Sonett kein lyrisches Gedicht?

2) s. Zingerle in DMZ X, 123. 124.

3) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 92—94.

tistrofisch d. i. in umgekehrter Folge sich wiederholt (z. B. 4. 6. 7. 7. 6. 4); daß umfanggleiche Str. sich um eine viel umfangreichere lagern (z. B. 4. 4. 10. 4. 4), was Köster das pyramidale Schema nennt; daß auf umfanggleiche Str. ein kurzer Abgesang folgt (z. B. 3. 3. 2); daß eine längere Str. wie den Säulenfuß des Ganzen bildet (z. B. 5. 3. 3. 7), und das sind noch lange nicht alle die mannigfaltigen Figuren, welche die alttest. Lieder und insbes. die Ps. dem Auge darstellen, wenn man sie nach ihrem Inhalt stichisch absetzt.

Was den Umfang der Strofen betrifft, so können wir der syrischen und synagogalen Poesie zufolge bis zu zwölfzeiligen erwarten. Die Verszeile besteht gewöhnlich aus drei Wörtern oder doch nur drei größeren Wörtern; die hebr. Sprache zeigt hier eine Fähigkeit gewichtvoll kurzen Ausdrucks, welche der deutschen unmöglich ist. Dieses Zeilenmaß ist häufig lange Strecken hindurch gleichförmigst festgehalten nicht in den Ps. allein, sondern auch im B. Iob. Denn daß auch das B. Iob strofisch angelegt ist, steht ungleich fester als G. Hermanns Beobachtung strofischer Anlage in den Bukolikern und Köchly's in den älteren Bestandtheilen des Homer.

VII. Tempel-Musik und Psalmodie.

Die Tôra enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (Num. c. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2). Das dirigirende Instrument der drei Sangmeister (Heman, Asaf, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מְצִלְתַּיִם oder צֶלְצְלִים [1]); den Sopran vertraten die Harfen (נְבָלִים), und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21), welche, nach dem dort gebrauchten לְנַצֵּחַ zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מְנַצֵּחַ gebraucht wurden. Da wo in einem Ps. סֶלָה (s. zu Ps. 3) beigeschrieben ist, sollten die Saiteninstrumente (was ausdrücklich הִגָּיוֹן סֶלָה 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen [2]; zu diesen Instrumenten gehörte außer den Ps. 150. 2 S. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. zu 5, 1) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels unzweifel-

---

1) Talmudisch צֶלְצַל. Das gewöhnliche levitische Orchester des herodeischen Tempels bestand aus 2 Nabla-Spielern, 9 Cither-Spielern und Einem der das Zelazal schlug, näml. Ben-Arza (*Erachin* 10ᵃ u. weiter; *Tamid* VII, 3), der auch die Aufsicht über das Duchan hatte (*Tosiphta* zu *Schekalim* c. 2).

2) Vgl. Matthesons „Erläutertes Selah“ 1745: Selah ist ein Merkwort eines Vor-, Zwischen- oder Nachspiels mit Instrumenten, eine Anzeige der Stellen wo die Instrumente allein gehen, kurz ein sogenanntes Ritornell.

haft ist: sie bildete die eigentümliche musikalische Begleitung des Hallel (s. Ps. 113) und der nächtlichen Fackelfeier an den Halbfeiertagen des Laubenfestes (*Succa* 15[a]). Die Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) wurden ausschließlich (wie wahrscheinlich auch das Horn שׁוֹפָר 81,4. 98,6. 150,3) von den an dem Gesange unbetheiligten Priestern geblasen und concertirten nach 1 Chr. 5,12 f. (wo die Zahl der zwei mosaischen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) *unisono* mit dem Gesang und der Musik der Leviten. Bei der salomonischen Tempelweihe singen und musiciren die Leviten und die Priester trompeten נֶגְדָּם 2 Chr. 7,6., und bei der Einweihung des gereinigten Tempels unter Hizkia erschallt concertirende levitisch-priesterliche Musik bis alle Brandopfer ins Altarfeuer gelegt sind, und erst nachher (wahrsch. bei der Weinspende) begann (ohne daß weiter der Priester gedacht wird) der levitische Gesang 2 Chr. 29,26—30. Im zweiten Tempel war das anders; die priesterlichen Trompetenstöße und der levitische Gesang mit seiner begleitenden Musik griffen da successiv, nicht gleichzeitig ineinander. Die Gemeinde sang gewöhnlich nicht mit, sondern sprach nur ihr Amen; jedoch fiel sie im Hallel und in einigen Ps. nach dem ersten Satze mit dessen Wiederholung, nach dem folgenden mit Halleluja ein (Maimoni *Hilchoth Megilla* 3). Auf ähnliche Betheiligung deutet für die Zeit des ersten Tempels 1 Chr. 16,36. Ebenso Jer. 33,11 in Betreff des „Danket Jahve'n, denn er ist freundlich." Auch aus Ezr. 3, 10 f. ist auf antifonischen Gemeindegesang zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Betheiligung der עלמות vgl. משׂררות Ezr. 2,65 (deren Discant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46,1) bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören" 26,12. 68,27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam mit den Frauen antwortet dem Männerchor (לחם Ex. 15,21) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei großen Chören auf, welche dort תודות heißen. Zur Zeit des zweiten Tempels hatte jeder Wochentag seinen Ps. Der Ps. des Sonntags war 24, des Montags 48, des Dinstags 82, des Mittwochs 94, des Donnerstags 81, des Freitags 93, des Sabbaths 92. Diese Einrichtung ist wenigstens so alt als die ptolemäisch-seleucidische Zeit, denn die talmudischen Angaben werden durch die Aufschriften von Ps. 24. 48. 94. 93 bei LXX und was die Verbindung des Wochentagps. mit dem Weinopfer betrifft durch Sir. 50,14—16 bestätigt. Der Wochentagsps. wurde näml. zur Zeit des mit dem Morgen-Tamîd verbundenen Weinopfers (נֶסֶךְ) gesungen[1]: zwei Priester, die rechts und links von dem das Signal gebenden Cymbel- (*Zelazal*) Schläger standen, stießen bei den neun Absätzen (פרקים), in denen er von den Leviten gesungen wurde, in die Trompeten und das Volk fiel anbetend nieder.[2] Der auf dem Suggestus (דּוּכָן) d. i. auf einer breiten Treppe von wenigen Stufen, welche aus dem Laien- in den Priestervorhof hinaufführte, stehenden Leviten,

1) Nach dem Grundsatz אין אומר שירה אלא על היין „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine."

2) *b. Rosch ha-Schana* 31[a]. *Tamid* VII, 3 vgl. die Einleitung zu Ps. 94.

welche Sänger und Musiker zugleich waren und also nur Saiten- und Schlag-, nicht Blasinstrumente spielten, waren wenigstens 12 mit 9 Cithern, 2 Harfen, 1 Cymbel; an gewissen Tagen kam die Flöte hinzu.[1] Der gewöhnliche Suggestus auf der Treppe seitwärts vom Altar wurde nur in wenigen Fällen mit einem anderen vertauscht; denn daß die Sänger bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste einen andern Standort hatten (s. Einl. zu Ps. 120—134) und daß die das Hallel begleitenden Flötenspieler vor dem Altar לפני המזבח standen (*Erachin* 10ᵃ), wird als etwas Besonderes bemerkt. Den Discant vertraten die unterhalb des Suggestus zu den Füßen der Leviten stehenden Levitenknaben (s. zu Ps. 46). Das tägliche שיר הקרבן d. i. der Wochentagsps., welcher das Morgenopfer abschloß, wurde in 9 oder richtiger wol 3[2] Absätzen gesungen und die Pausen durch Trompetenstöße der Priester bezeichnet (s. zu Ps. 38. 81,4); außer den 7 Ps., welche Woche für Woche gesungen wurden, waren andere für die Gottesdienste der Feiertage und Zwischenfeiertage (s. zu Ps. 81) verordnet, und *Biccurim* 3, 4 lesen wir, daß wenn ein Zug von Leuten mit Erstlingen unter Flötenspiel bis an den Tempelberg angelangt war und nun die Erstlinge in Körben hinaufgebracht wurden, beim Eintritt der Darbringer in die Azara von den Leviten Ps. 30 angestimmt wurde. Dieser Gesang war verschieden von der Vortragsweise der Tefilla (s. zu Ps. 44 g. E.) und des Priestersegens (s. zu Ps. 67), welche beide nicht von Musik begleitet waren; verschieden auch, wie es scheint, von der mehr recitirenden, als singenden Vortragsweise des Hallel (*Pesachim* 64ᵃ קָרְאוּ את ההלל). Er war wahrscheinlich dem arabischen ähnlich, der sich in aufschreienden, langathmigen, tremulirenden und insbesondere auch nasalen Tönen gefällt. Denn von einem der Hauptsänger wird erzählt,

1) Beim täglichen Gottesdienst waren nach *b. Erachin* 10ᵃ gebräuchlich: 1) Trompetenstöße 21 bis höchstens 48; 2) Nabla's 2 bis höchstens 6; Flöten (חלילין) 2 bis höchstens 12. Das Flötenblasen heißt Flötenschlagen הִכָּה חֶחָלִיל. An 12 Tagen des Jahres wurde die Flöte vor dem Altar geschlagen: am 14. Nisan beim Schlachten des Passa (wozu das Hallel gesungen ward), am 14. Ijar beim Schlachten des Nachpassa, am 1. u. 7. Passatage und an den 8 Tagen des Laubenfestes. Das Mundstück (אַבּוּב nach der Erklärung Maimoni's) war nicht von Metall, sondern Rohr (vgl. arab. *anbûb* Rohrstengel), weil das lieblicher klingt. Und immer war es nur Eine Flöte (אבוב יחידי eine Solo spielende), welche am Ende einer Tonfolge fortklang und abschloß, weil das den schönsten Schluß (חִלּוּם) gibt. An den genannten 12 Tagen wurde das Hallel mit Flötenbegleitung gesungen. An den übrigen Tagen wurde der jedesmalige Tagesps. von Nabla's, Cymbeln und Cithern begleitet. Auch wer die Flötenspieler gewesen, wird in jener Stelle des Traktats *Erachin* erörtert. Ueber das Flötenspiel bei der Freude des Wasserschöpfens s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 195. Im herodeischen Tempel war nach *Erachin* 10ᵇ auch eine Orgel und zwar keine Wasserorgel (הרדוליס Hydraulis), sondern eine Windorgel (מַגְרֵפָה) mit hundert verschiedenen Tönen (מיני זמר), deren donnerartiger Schall nach Hieronymus (*Opp. ed. Mart.* V, 191) *ab Jerusalem usque ad montem oliveti et amplius* gehört ward, s. Saalschütz, Archäol. 1, 281—284.

2) Dies ist die Ansicht Maimoni's, welcher die 9 Trompetenstöße, von welchen nach *Succa* 53ᵇ das Morgenopfer begleitet war, auf drei Absätze des Gesanges vertheilt. Das Lied *Haazînu* Dt. c. 32, welches vorzugsweise שירת חלוים heißt, wurde beim Sabbat-Musaf-Opfer gesungen, jeden Sabbat ein Absatz des in sechs Absätze getheilten Liedes, so daß es immer am je 7. Sabbat von vorn begann, s. *j. Megilla* sect. III g. E.

daß er, um die Töne zu vermannigfaltigen, den Daumen in den Mund steckte und den Zeigefinger בין הנימין (zwischen die Haare d. i. nach Raschi: an die Furche der Oberlippe gegen die Nasenscheidewand hin) legte und so (indem er Mund und Nase wie zu einem Schallrohr, einer Trompetenöffnung formte) Töne hervorbrachte, vor deren Wucht die Priester mit zurückgeworfenem Haupte zurückprallten.[1] Dieser Psalmengesang des herodeischen Tempels war keinesfalls mehr der ursprüngliche, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Ps. den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Sie leistet aber weder das eine noch das andere.

Die Accente sind nur musikalische und mittelbar interpunktionelle Zeichen für den cantillirenden synagogalen Vortrag. Und obendrein haben wir für die Accente der drei metrischen (d. i. aus symmetrischen Stichen und Strofen bestehenden) Bb. als musikalische Zeichen nicht mehr den Schlüssel. Denn die sogen. Sarkatabellen (welche von *Zarka* זרקא anhebend den Notenwerth der Accente angeben), z. B. hinter Ausg. 2 der Nägelsbachschen Gramm., betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und profetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuationssystem. Eine Tradition über den Notenwerth der sogen. metrischen Accente gibt es in der deutschen Synagoge nicht, denn die Ps. werden nicht nach den Accenten recitirt, sondern es gibt für alle zusammen, wenigstens im deutschen Ritus, nur zweierlei Weisen: 1) die gewöhnliche, nach welcher von Vorbeter und Gemeinde Vers um Vers recitirt wird, wie z. B. an jedem Freitagsabend Ps. 95—99. 29.; 2) die eigentümliche für Ps. 119, wonach die ersten 7 Verse jedes Octonarius abwechselnd vom Vorbeter und der Gemeinde recitirt werden, der 8te aber als der Schlußvers immer von der Gemeinde mit einer Cadenz geschlossen wird. Diese Psalmodie folgt überall nicht den Accenten. Wie die Ps. nach diesen zu recitiren wären, läßt sich nur vermuthungsweise einigermaßen feststellen. Denn wir besitzen wenigstens noch einige Angaben Ben-Aschers, Schemtobs und Mose Provenzale's (in seinem gramm. Lehrgedicht בְּשֵׂם קדמון) über die Intonation einzelner metrischer Accente. *Pazer* und *Schalschéleth* haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt; jedoch wird *Schalschéleth* länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bb. *Legarme* (der Form nach *Mahpach* oder *Azla* mit *Psik* dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor *Zinnor* aber einen tieferen und mehr gebrochenen; *Rebia magnum* einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei *Silluk* wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des *Mercha* ist nach seinem Namen *andante* und in die Tiefe sinkend, der Ton des *Tarcha* entspricht dem *adagio*. Weitere Winke sind nicht aufzufinden; jedoch läßt sich beim *Ole we-jored* (*Mercha mahpachatum*) und *Athnach* schließen, daß ihre Intonation eine Cadenz bilden mußte, sowie daß *Rebia parvum* und *Zinnor* (*Zarka*) eine zum folgenden Großtrenner hineilende Betonung hatten. Setzt man weiter *Dechi* (*Tiphcha initiale*) und *Rebia gereschatum* nebst den übrigen sechs *servi* in Noten, so läßt sich zwar

1) s. *b. Joma* 38b und *j. Schekalim* V, 3., vgl. *Canticum Rabba* zu Hohesl. 3, 6.

eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Singweise nicht verbürgen.

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerberts (*De musica sacra*) und Martini's (*Storia della musica*) die Ansicht, daß sich in den acht gregorianischen Psalmenmelodien nebst der außerzähligen, nur für Ps. 113 (= 114—115 nach hebr. Zählung) gebräuchlichen (*tonus peregrinus*)[1] ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. In den bethlehemitischen Klöstern, welche die h. Paula stiftete, wurden in sechs Gebetszeiten von früh bis Mitternacht Psalmen gesungen und sie selbst war des Hebräischen so mächtig, *ut Psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret* (*Ep.* 108 *ad Eustoch.* c. 26). Das führt auf einen Zusammenhang der kirchlichen und synagogalen Psalmenmelodien in dem *mos orientalium partium*, der orientalischen Psalmodie, welche zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte. Indeß ist die jüdische Ueberlieferung dabei schwerlich unverändert geblieben, sie ist unter Einfluß der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch noch durchzuerkennen.[2] Pethachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., hörte in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (גאונים), die Ps. in eigentümlicher Weise singen[3] und auch Benjamin von Tudela lernte in demselben Jahrh. in Bagdad einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Ps. kennen. Saadia zu Ps. 6, 1 schließt aus על־השמינית, daß es acht Psalmenweisen (ألحان) gegeben. Und auch sonst werden acht נגינות erwähnt[4], vielleicht nicht außer Beziehung zu jenen acht Kirchentönen, die sich auch bei den Armeniern finden.[5] Auch die in alten Ritualbüchern[6] bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente steht viell. nicht außer Zus. mit der Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

VIII. Die Uebersetzungen der Psalmen.

Die älteste Uebers. der Ps. ist die griechisch-alexandrinische. Als der Enkel des Siraciden im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam, waren nicht

1) s. Friedr. Hommels Psalter nach der deutschen Uebers. *D.* M. Luthers für den Gesang eingerichtet 1859. Die Psalmen sind da stichisch abgesetzt, indem mit Recht als das Ursprüngliche und Zweckgemäßeste vorausgesetzt ist, daß der antifonische Gesang nicht nach Versen, wie dermalen in der römischen und englischen Kirche, sondern nach den je zwei Versgliedern zu alterniren hat.

2) s. Saalschütz, Geschichte u. Würdigung der Musik bei den Hebräern 1829 S. 121 und Otto Strauß, Geschichtliche Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859.

3) s. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.

4) Steinschneider, *Jewish Literature* p. 336 s.

5) s. Petermann, Ueber die Musik der Armenier, in der DMZ. V, 368 f.

6) s. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

nur Gesetz und Profeten, sondern auch die Hagiographen schon ins Griechische übers., gewiß also auch die Ps., nach welchen die Hagiographen Lc. 24,44 geradezu benannt werden. Die Sage von den LXX (LXXII) Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Tôra; die Uebers. der anderen Bb. sind jünger und von verschiedenen Verf. Diese alle hatten einen nur aus Consonantenschrift, und noch dazu hie und da undeutlicher, bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masoretisch festgestellten Text vor sich und übers. diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebers. zu wissen, buchstäbisch und häufig sich selber unklar. Aus Philo, Jos. und dem N. T. sehen wir, daß der Text dieser Uebers. uns in wesentlich urspr. Gestalt vorliegt, so daß die Kritik, welche seit der Mitte des vorigen Jahrh. besonders auch im Bereiche der Ps. manche bisher unbekannte Hülfsmittel gewonnen hat[1], das Urtheil über den Charakter der Arbeit nicht umzustimmen vermögen wird. Nichtsdestoweniger ist diese Uebers. als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständnis der alttest. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des bescheidener kritischer Prüfung nicht zu entziehenden alttest. Textes und als gewichtige Controle des in Talmud, Midrasch und überh. der außerägyptischen Nationallitetur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werthe. Nach einer andern Seite hin spricht sie noch höhere Bedeutung an. Nächst dem B. Jesaia wird kein Buch so häufig im N. T. citirt, wie der Psalter. Der Hebräerbrief ist ganz und gar aus den Wurzeln alttest. Psalmworte erwachsen. Die Apokalypse, das einzige Buch, welches keine formulirten Zurückweisungen zuließ, ist dennoch nicht ohne Beziehungen auf den Psalter: insbes. hat Ps. 2 an Gestaltung der apokal. Anschauung und Sprache einen bedeutenden Antheil. Diese neutest. Anführungen schließen sich mit wenigen Ausnahmen (wie Joh. 13,18) an LXX an, auch da wo diese Uebers. wie z. B. Ps. 19,5. 51,6. 116,10 den Sinn des Grdt. nur im Allgem. richtig wiedergibt. Der Erklärungsgrund für diesen neutest. Gebrauch der LXX ist das hohe Ansehn, in welchem diese Uebers. beim jüd. Volke stand: sie galt nicht blos bei den hellenistischen, sondern auch bei den paläst. Juden als ein providentielles und fast wunderbares Schrift-

---

1) Dahin gehören 1) das von Blanchini 1740 herausg. *Psalterium Veronense*, griech. Text in lat. Schrift mit der Itala zur Seite aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. Tischendorfs Ausg. der LXX 1856 *Prolegg.* p. LVIII s.); 2) das von Breitinger 1748 beschriebene *Psalterium Turicense purpureum*, griech. Text gleichfalls aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. ebend. p. LIX s.); 3) *Psalmorum Fragmenta papyracea Londinensia* (im *British Museum*), Ps. 10,2—18,6. 20,14—34,6., aus dem 4. Jahrh., mitgetheilt in Tischendorfs *Monumenta Sacra Inedita. Nova Collectio* t. I.; 4) *Fragmenta Psalmorum Tischendorfiana*, Ps. 141 (2), 7—8. 142 (3), 1—3. 144 (5), 7—13., aus dem 5. oder 4. Jahrh., in den *Monumenta* t. II. Unbenutzt geblieben sind bis jetzt 1) *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek von St. Gallen, *Cod.* 17 in 4°, griech. Text in Uncialen mit dem lat. zur Seite; 2) *Psalterium Gallico-Romano-Hebraico-Graecum* vom J. 909, *Cod.* 230 der öff. Bibl. zu Bamberg (s. dessen Beschreibung von Schönfelder im Serapeum 1865 No. 21), von Salomon, Abt von St. Gallen und Bisch. von Constanz († 920), geschrieben und vom Kaiser Heinrich II († 1024), der es in St. Gallen zum Geschenk erhalten hatte, nach Bamberg gebracht, für die Textkritik der LXX von gleicher Wichtigkeit, wie das ähnliche *Veronense*.

werk, und dieses Ansehn hatte seinen Berechtigungsgrund daran, daß sie, obwol der kanonischen Schrift durchaus unebenbürtig, doch eine epochemachende Stellung in der Gesch. der göttlichen Offenbarung einnimmt. Denn sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttest. Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Zugleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Particularismus gethan. Die alexandrinische Uebers. war also ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum invoraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte, denn die neutest. Schrift ist verfaßt in der griechischen Gemeinsprache (*κοινή*) mit alex. Färbung. Ueberh. hat der Alexandrinismus invoraus die Formen geprägt, welche das Christentum mit heilsgesch. Inhalt erfüllen sollte. Wie der Weg Jesu des Christ über Aegypten ging (Mt. 2, 15), so ist auch der Weg des Christentums über Aeg. und insbes. Alexandrien gegangen.

Gleich ehrwürdig durch Alter und Selbständigkeit, obwol nicht von gleicher religionsgeschichtlicher Bedeutung wie die LXX, ist das Targum oder die chaldäische Uebers. der Ps., welche nur an einigen Stellen mit Bezug auf midrasische Deutungen zur Paraphrase wird. Die Abfassungszeit ist ungewiß. Da es aber schon während des Tempelbestandes ein schriftliches Targum zum B. Iob gab[1], so wird auch das Psalmen-Targum, obwol die Spuren mannigfacher Ueberarbeitung an sich tragend, aus der Zeit des Tempelbestandes stammen. Es gehört im Unterschiede vom Onkelos-Targum des Pentateuchs und Jonathan-Targum der Profeten zu der sogen. jerusalemischen Targumim-Gruppe[2], denn das aramäische Idiom, in dem es geschrieben ist, unterscheidet sich zwar, wie der jerus. Talmud zeigt, von der palästinischen Volkssprache immer noch als Buchsprache nicht wenig, häuft aber nach Art jener griechische Wörter (wie אַנְגְּלִין *ἄγγελοι*, אַכְסַדְרִין *ἐξέδραι*, קִירִיס *κύριος*) und nähert sich, wie jene, in Klang und Bildung dem Syrischen. Aus dieser Uebers., welche an grammatischer Genauigkeit die LXX übertrifft und schon eine festere bindendere Textgestalt voraussetzt, lernen wir das synagogale Psalmen-Verständnis kennen, wie es sich unter Nachwirkung alter Ueberlieferung in den ersten nachchristlichen Jahrh. fixirt hat. Der Targum-Text selbst befindet sich bis heute in einem vernachlässigten Zustande. Am correktesten findet man ihn in den Bibelwerken Buxtorfs und Norzi's. Kritische Bemerkungen zu den Targumen der Hagiographen bietet die Schrift עוטה אור von Benzion Berkowiz (Wilna 1843).

Die dritte wichtigste Psalmenübers. ist die Peschito, die nicht später als im 2. Jahrh. entstandene alte Uebers. der syrischen Kirche. Ihr Verf. übers. aus dem Grundtext, den er in unpunktirter und viell. auch wenig correkter Gestalt vor sich hat; man sieht das aus solchen Irrungen, wie 17, 15 (אמונתך statt תמונתך), 83, 12 (שדמו ואבדמו *dele eos et perde eos*

---

1) s. *Tosefta* zu *Sabb.* c. 14., *jer. Sabb.* c. 16 §. 1., *bab. Sabb.* 115ª, *Sofrim* 5, 15.
2) s. Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 166 f.

statt שירתמו מדיבמו), 139,16 (גמלי *retributionem meam* statt גלמי). In andern Irrungen steht er unter Einwirkung der LXX, wie 56,9 (בנגדך LXX *ἐνώπιόν σου* statt בנאדך), er folgt dieser Uebers. in solchen Abweichungen von dem besseren Text zuweilen nicht ohne Nachhülfe, wie 90,5 (*generationes eorum annus erunt* d.i. זרעותיו שָׁנה יהיו, LXX *τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται*), 110,3 (*populus tuus gloriosus* d.i. עמך נְדִבוֹת im Sinne von נדיבה Iob 30,15 Adel, Hoheit, LXX *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή*). Daß er neben dem Grundtext auch die LXX vor sich hat, ist augenscheinlich und läßt sich nicht durch die Annahme hinwegbringen, daß der Peschito-Text manche Entstellungen aus der jüngeren hexaplarischen Uebers. erfahren hat, obwol dies wahrscheinlich ist, denn die LXX gewann ein so allgemeines kirchliches Ansehn, daß die Syrer sich ihrer vielfach davon abweichenden alten Uebers. fast schämten, und eben das gab im J. 617 den Anlaß zur Anfertigung einer neuen syr. Uebers. aus dem hexaplarischen LXX-Texte. Aber nicht allein zwischen Peschito und LXX, sondern auch zwischen Peschito und Targum besteht ein unzufälliges Wechselverhältnis, welches sofort in Ps. 1 (z. B. in der Uebers. des לצים durch ממיקני und des תורה durch נמוסא) zu Tage tritt und sich kaum durch Benutzung der christlichen Peschito seitens des jüdischen Targumisten erklären läßt.[1] Eher läßt sich annehmen, daß der alte syr. Uebersetzer der Ps., um die es sich hier handelt, ein Judenchrist war und die willkommene Beihülfe des in irgend welcher Gestalt bereits vorhandenen Targums nicht verschmähte. Daß er ein Christ war, ist aus Stellen wie 19,5. 110,3 ersichtlich; daß ein Judenchrist, zeigt seine hebr. Sprachkenntnis, mit welcher sich, wie damals insgem., auch griechische verband. Uebrigens hat die Uebers. auch an sich ihre eigentümliche targumische Weise: sie setzt tropische Ausdrücke in eigentliche und mit sonderbarer Consequenz Fragesätze in Aussagesätze um, was 88,11—13 mit dreister Verkehrung des wahren Sinnes in sein Gegentheil geschieht. Ueberhaupt scheut der Verf., um ansprechenden Sinn in schwierige Stellen zu bringen z. B. 12, 6^{b}. 60,6., keine Gewaltsamkeit. Die musikalischen und historischen Ueberschriften und folgerecht auch das סלה (eingeschl. הגיון סלה 9,17), läßt er unübersetzt, und seine Verstheilung ist noch nicht die spätere masoretische. Durch alle diese Sonderbarkeiten wird die Peschito ein für auslegungsgeschichtliche und kritische Forschung nur um so anziehenderes Denkmal, und doch ist seit der Ausgabe Dathe's 1768, der den Text des Erpenius zu Grunde legte und ihn mit schätzbaren Anm. versah[2], fast nichts dafür geschehen.

Im 2. Jahrh. entstanden auch neue griechische Uebersetzungen. Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge und Kirche kam, in das Gegentheil um,

---

1) Obwol aus späterer Zeit berichtet wird, Hai Gaon (in Babylonien) habe, wenn er in seinen akad. Vorträgen über die Ps. auf eine schwierige Stelle stieß, sich beim Katholikos erkundigt, wie er dieselbe zu erklären gelernt habe, s. Steinschneider, *Jewish Literature* p. 125 s.

2) Auch die Uebersetzungs-Fragmente zu den Ps., welche u. d. N. *ὁ Σύρος* citirt werden, hat Dathe dort in der Vorrede zusammengestellt.

so daß man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, nicht mehr dem Tage der Gesetzgebung, sondern dem Tage des goldnen Kalbes verglich. Es war auch nicht anders möglich, als daß ihre Gebrechen nach und nach immer fühlbarer wurden; selbst die neutest. Schriftsteller fanden sie ja hie und da verbesserungsbedürftig oder ganz unbrauchbar, denn der überlieferte palästinische Text des A. T. war nicht nur den Consonanten, sondern auch der Aussprache nach wesentlich kein anderer, als der seit dem 6. Jahrh. masoretisch fixirte. Darum verfaßte Aquila aus Pontus, ein zum Judentum übergetretener Heide, in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. eine griech. Uebers. des A. T., welche selbst auf die Gefahr ungriechischen Ausdrucks hin den Grundtext Wort für Wort nachbildete und in der Wahl des griech. Worts sich durch die Etymologie des hebräischen bestimmen ließ. Den ersten Satz der Tôra übers. er, um keins der schwergewichtigen Worte zu verwischen: *Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ Θεὸς σὺν* (את) *τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν* (את) *τὴν γῆν*. In den Fragmenten der Psalmenübers., von denen sich eins innerhalb der talmud. Literatur erhalten hat (s. zu 48, 15), begegnen wir solchen Gewaltsamkeiten zu Gunsten der Wörtlichkeit nicht, obgleich er auch da das Griechische in hebr. Form zwingt und überall die Wörter ihrer Grundbed. nach (z. B. דביר *χρηματιστήριον*, מגלה *εἴλημα*, פתח *ἄνοιγμα*, רהב *ὅρμημα*, אמן *πεπιστευμένως*), zuweilen unglücklich und durch den Sprachgebrauch seiner Zeit beirrt, wiedergibt. Den Text liest er an einigen St. anders als er uns vocalisirt vorliegt (z. B. 10,4 *ὅταν ὑψωθῇ*), folgt aber übrigens der Ueberlieferung (z. B. סלה *ἀεί*, שדי *ἱκανός*, מכתם *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ* = מך ותם) und verschmäht auch das von LXX dargebotene Gute nicht (z. B. במנים *ἐν χορδαῖς*), wie überh. seine Uebers., obwol selbständig, auf der bahnbrechenden Vorarbeit der LXX fußt. Sein Uebersetzertalent ist unverkennbar. Er ist des Hebr. mächtig und handhabt den griech. Sprachschatz mit Meisterschaft, wie er z. B. bei Causativformen nie um das Eine entsprechende griech. Wort verlegen ist (הפיל *πτωματίζειν*, הריץ *δρομοῦν*, השכיל *ἐπιστημοῦν* u. dgl.). Daß er für die Synagoge im Gegens. zur Kirche übers., verräth sich an Stellen wie 2, 12. 22, 17. 110, 3 und viell. auch 84, 10 vgl. Dan. 9, 26., wo er *ἠλειμμένου* dem *χριστοῦ* vorzieht; indeß darf man auch da nicht überall schlimme Absichtlichkeit behaupten. Selbst Hieronymus ermäßigte bei ruhigerer Ueberlegung seinen Eifer gegen Aquila's Uebers. zu dem milderen Urtheil: *ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio* und spendet ihr sogar gegen die Uebers. von Theodotion und Symmachos das Lob: *Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.*

Die Uebers. Theodotions ist keine originelle Arbeit; sie schließt sich an LXX an und nähert diese Uebers., welche immer noch die verbreitetste war, mit Benutzung der Uebers. Aquila's dem Grundtext; die uns erhaltenen Fragmente selbständig übersetzter Stellen enthalten nichts hervorstechend Eigentümliches. Auch Symmachos legt die LXX zu Grunde, verfährt aber in Umgestaltung derselben nach dem Grundtext weit durchgreifender und selbständiger, als Theodotion, und unterschied sich dadurch von Aquila, daß er die Wörtlichkeit mit Durchsichtigkeit

und Sprachrichtigkeit zu verbinden strebte; seine Uebers. der Ps. hat sogar einen dichterischen Anhauch. Sowol Aquila als Symmachos haben ihre Uebers. zweimal herausgegeben, so daß einige Stellen (s. 110,3) zwiefach übersetzt vorhanden sind. Neben LXX Aq. Symm. Theod. gab es von den Ps. auch eine fünfte, sechste und siebente griech. Uebers. Die Quinta soll unter Kaiser Caracalla in Jericho, die Sexta unter Kaiser Alexander Mamäas in Nikopolis gefunden worden sein. Jene verräth in ihren Resten Kenntnis der Sprache und Tradition, diese wird zuweilen (37, 35. Hab. 3, 13) parafrastisch. Eine sonst noch erwähnte Septima lautet meist wie Theodotion. In der Hexapla des Origenes, welche eigentlich nur 6 Columnen enthielt (hebr. Text, griechisch geschriebener hebr. Text, Aq., Symm., LXX, Theod.), kam in den Ps. und anderwärts zu diesen 6 Columnen noch Quinta (*E*), Sexta (ϛ) und Septima (*Z*) hinzu: die Hexapla wurde (abgesehen von der Septima) zur Oktapla. Die Reste dieser alten von Origenes zusammengestellten Uebers. hat nach Vorarbeiten von Nobilius und Drusius am vollständigsten Bernard de Montfaucon in seinen *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (2 Bdd. in Fol., Paris 1713) zusammengestellt; die seitdem von vielen Seiten her[1] gelieferte reiche Nachlese liegt leider noch zerstreut und ungesichtet.

Euthymios Zigadenos nennt neben LXX Aq. Symm. Theod. V. VI. als siebente Uebers. die mit Vergleichung des Grundtextes den urspr. Septuagintatext wiederherzustellen suchende von Lukianos, welcher 311 in Nikomedien, wohin er von Antiochien aus geschleppt worden war, als Märtyrer starb; das Autograph derselben fand sich in Nikomedien versteckt in einem kleinen kalkbeworfenen Thurme.[2] Eine genaue Vorstellung können wir uns von dieser Septuaginta-Recension Lucians so wenig bilden, als von der des gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychios, da uns nicht einmal Proben beider erhalten sind. Es wäre interessant, den Unterschied des Verfahrens beider Kritiker von dem des Origenes zu kennen, welcher den Text der *κοινή* nach dem hebr. Grundtext mittelst Theodotions corrigirte, *obelis jugulans quae abundare videbantur, et quae deerant sub asteriscis interserens*, was eine Verwirrung hervorgebracht hat, die sich leicht voraussehn ließ.

Von der aus LXX geflossenen altlateinischen Uebers., der sogen. *Itala*, besitzen wir den Psalter vollständig: Blanchini hat diese Psalmen-Uebers. 1740 aus dem Veroneser Psalterium und Sabbatier in t. II seiner *Latinae Versiones Antiquae* (1751) aus dem Psalterium des Klosters St. Germain veröffentlicht; der Text in Faber Stapulensis' *Quincuplex Psalterium* 1509

---

1) So hat z. B. Montfaucon die Psalter-Handschr. *Cod. Vatic.* 754 nur zu 16 Ps. benutzen können; Adler hat sie bis zu Ende verglichen und reiche Hexapla-Fragmente darin gefunden (s. Repert. für Bibl. u. Morgenl. Lit. 14 S. 183 ff.). Auch der Psalmen-Comm. von Barhebräus und das von Bugatus 1798 herausgeg. *Psalterium Mediolanense* hat man schon für diesen Zweck auszubeuten begonnen, aber noch nicht den von Montfaucon, *Bibliotheca Bibliothecarum* 1, 240 erwähnten angeblich aus der Quinta geflossenen syrischen Psalter der mediceischen Bibliothek.

2) Vgl. die athanas. Synopsis bei Montfaucon, *Hexapla* t. 1 p. 59 und die Mittheilung aus einer syr. HS. im Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. a. a. O. (1784) S. 48 f.

ist aus Augustin zusammengestellt, denn Augustin erklärt die Ps., wie Hilarius Ambrosius Prosper Cassiodor, nach dem altlat. Texte. Hieronymus unterzog diesen zuerst in Rom einer Durchsicht, und so entstand das *Psalterium Romanum*, welches am längsten von der Kirche Mailands und der Basilica des Vaticans beibehalten worden ist. Dann veranstaltete er in Bethlehem eine zweite sorgfältiger durchgesehene Ausgabe nach dem hexaplarischen Septuaginta-Text[1] mit Obelen (als Bez. der Zusätze in LXX gegen den Grundtext) und Asterisken (Bez. der Zusätze in LXX aus Theodotion gemäß dem Grundtext), und diese zweite Ausgabe, welche sich zuerst die gallischen Kirchen aneigneten, erhielt den Namen *Psalterium Gallicanum*; sie ist nicht wesentlich verschieden von dem Psalter der Vulgata und erschien mit ihren kritischen Zeichen aus einer HS Bruno's, Bischofs von Würzburg († 1045), zum ersten Male im J. 1494 (dann herausg. von Cochleus 1533); beide Psalterien, das Römische und Gallicanische, sind in Fabers *Quincuplex Psalterium*, in t. X p. 1 der *Opp. Hieronymi ed. Vallarsi* und anderwärts einander gegenübergestellt.

Diese aus dem gemeinen oder aus dem hexaplarischen Septuaginta-Text stammenden lat. Psalterien haben, wie auch die syrisch-hexaplarische und die übrigen orientalischen Tochterversionen der LXX und der Peschito, nur mittelbaren auslegungsgeschichtlichen Werth. Dagegen ist Hieronymus' Uebers. des Psalters *juxta Hebraicam veritatem* die erste wissenschaftliche Uebersetzungsarbeit und, wie überh. seine selbständige Uebers. des A. T. aus dem alttest. Grundtext, eine kühne That, durch welche er, ohne sich durch das Zetergeschrei über solche Neuerung zurückschrecken zu lassen, der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Diese selbständige Uebers. des Hier. ist die kirchliche Vulgata geworden, aber in einem ihrer Urgestalt vielfach entfremdeten Texte und gerade mit Ausschluß des Psalters; denn bei diesem Buche stand der neuen Uebers. der zähe liturgische Brauch entgegen, die Texte des *Psalterium Romanum* und *Gallicanum* behaupteten sich und der des Letzteren wurde (mit Weglassung der kritischen Zeichen) Bestandtheil der Vulgata. Um so wünschenswerther wäre es, daß Hieronymus' lat. Psalter *ex Hebraeo* (*Opp. ed. Vallarsi* t. IX p. III) durch eine kritische Sonderausgabe allgemeiner bekannt und zugänglich gemacht würde. Kritische Hülfsmittel brauchen nicht erst in weiter Ferne gesucht zu werden. Eine vortreffliche HS ist *Cod.* 19 der Stiftsbibl. von St. Gallen, ein Geschenk des Abts Hartmot († 895).

Origenes und Hieronymus lernten die Sprache des A. T. bei jüdischen Lehrern. Was Origenes' Sprachgelehrsamkeit zu leisten vermochte ist uns bis auf unbedeutende Reste mit seinen Hexapla verloren gegangen, diesem riesigen Bibelwerke, welches wenn es uns noch vorläge das älteste

---

1) *Illud breviter admoneo* — sagt Hier. *ep.* CVI *ad Sunniam et Fretelam — ut sciatis, aliam esse editionem, quam Origenes et Caesareensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, Communem appellant atque Vulgatam et a plerisque nunc Λουκιανός dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus reperitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur.*

unmittelbare Denkmal des alttest. Textes sein würde. Dagegen ist uns in Hieronymus' aus dem Grundtext übersetztem A.T. (*canon Hebraicae veritatis*) die reifste Frucht der Sprachmeisterschaft dieses von unermüdlichem und standhaftem wissenschaftlichen Eifer beseelten Forschers erhalten, ein Werk von größtem kritischen, sprach- und auslegungsgeschichtlichen Werthe. Die Uebers. des Psalters ist dem Sophronius gewidmet, welcher sie ins Griechische zu übers. versprochen hatte; diese griech. Uebers. ist uns nicht erhalten.

Die Psalter-Uebers. des Hier. hat weder in Synagoge noch Kirche bis auf Saadia Gaon aus Fajum, den arabischen Erklärer der Ps., ihres Gleichen. Von dessen Psalmenübers. finden sich zwei HSS in Oxford, die vorzüglichste aber, welche zugleich vollständig die angefügte Psalmenerklärung enthält, in München. Die Ps. 16. 40. 110 theilte 1791 Schnurrer in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. Bd. 3 aus *Cod. Pocock.* 281 mit, dann Haneberg 1840 Ps. 68 und manches andere Einzelne aus dem Münchener Cod.; die ausführlichsten Excerpte aus *Cod. Pocock.* 281 und *Cod. Huntingt.* 416 (mit nachgetragenen Varianten aus *Cod. Mon.*) gab Ewald in Bd. 1 der Beiträge zur ältesten Ausl. u. Spracherklärung des A.T. 1844. Der Gewinn, den das Psalmen-Verständnis nach den Anforderungen der Gegenwart aus Saadia ziehen kann, ist ein sehr geringer, um so anziehendere reiche Ausbeute aber gewährt er der Philologie und Auslegungsgeschichte. Saadia steht mitten in dem noch immer geheimnisvollen Proceß des Werdens, aus welchem der endgültig festgestellte punktirte Text des A.T. hervorging; er hat eine Schrift über die Punktation (ניקוד) geschrieben, auf welche sich Raschi zu Ps. 45, 10 bezieht, zeigt sich aber in seiner Behandlung des alttest. Textes noch ungebunden durch dessen punktatorische Feststellung. Seine Uebers. ist die erste wissenschaftliche Arbeit über die Ps. in der Synagoge. Die Uebers. des Hieronymus ist fünf Jahrh. älter, aber erst die Uebers. Luthers trat ihr ebenbürtig an die Seite, schon deshalb, weil er zuerst wieder aus der Quelle des Grundtextes schöpfte.

Die Aufgabe, die dem Uebersetzer der h. Schrift gestellt ist, hat Luther erkannt wie niemand vor ihm, und gelöst wie bis jetzt niemand nach ihm. Was Cicero von seiner Uebers. der zwei Streitreden des Demosthenes und Aeschines sagt: *Non converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi; non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tanquam adpendere* — das gilt auch von Luther: er hat sich in den Grundtext eingedacht, eingefühlt, eingelebt, um ihn nicht mit sklavischer Gebundenheit an seine Form buchstäbisch umzusetzen, sondern mit Bewarung seines Geistes frei und tiefinnerlichst treu in wahres und doch geistlich wiedergeborenes Deutsch umzugießen. Das gilt besonders von seiner Psalmenübers., an welche selbst Moses Mendelssohn sich anzuschließen für gut befunden hat. Daß sie hie und da durch richtigeres Verständnis des Sinnes und im Allgem. durch größere Treue (ohne Vergehung an dem Geiste der deutschen Sprache) vervollkommnet

werden kann, das zu läugnen wäre undankbare Blindheit gegen den nicht blos verheißenen, sondern auch vor unsern Augen sich wirklich vollziehenden Fortschritt der Schrifterkenntnis.

IX. Die Geschichte der Psalmenauslegung.

Wie spät erst die Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch die Gesch. der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen von der apostolischen Auslegung. Das A. T. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. T. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem Male: die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. T. und insbes. der Ps. Der Herr selbst erschloß diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Ps.; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle was im Gesetze Mose's und in Profeten und Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständnis *τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, dessen Werkzeug gewesen zu sein David in seinen Testamentworten 2 S. 23, 2 bekennt, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloß den Jüngern den Sinn der Ps. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, daß sie gegen 70mal im N. T. citirt werden, nächst dem B. Jesaia unter allen alttest. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Ps. wird die Kirche zu schöpfen haben bis ans Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich sein und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutest. Schrift nicht was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen, blieb der Folgezeit überlassen.

Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die altkirchlichen Ausleger besaßen, ausgen. Origenes und Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntnis, und auch diese beiden nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbständiger Freiheit erheben zu können. Von Origenes' Comm. und Homilien über die Ps. besitzen wir nur noch von Rufin übersetzte Bruchstücke und sein (von Kleopas 1855 aus einer HS des Mar-Saba-Klosters vollständig herausgegebenes) *ὑπόμνημα εἰς τοὺς ψαλμούς*. Hieronymus erwähnt zwar *contra Rufinum* I, §. 19 von ihm selbst ausgegangene *commentarioli* über die Ps., aber das unter seinem Namen vorhandene *Breviarium in Psalterium* (in t. VII p. II der *Opp. ed. Vallarsi*) ist an-

erkanntermaßen unächt und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar nichts. Unverdächtig ist der durch Montfaucon (*Collectio nova Patrum et Scriptorum Graec.* t. I) bekannt gewordene fast vollständige Comm. (zu Ps. 1—119 nach hebr. Zählung) von Eusebios. Des Hebräischen ist dieser, obwohl in Palästina lebend und durch eine reichhaltige Bibliothek unterstützt, so unkundig, daß er es für möglich hält, *Μαριαμ* (מרים) in Ps. 110 deute auf Maria, aber durch Mittheilungen aus der Hexapla gewährt er manche willkommene übersetzungsgeschichtliche Ausbeute, außerdem nur sehr spärliche, denn die Auslegung ist oberflächlich und in willkürlicher gespreizter Weise allegorisirend. Athanasios in seiner kurz gefaßten Erläuterung der Ps. (in t. I p. II der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von Philo abhängig. Eine recht schöne Schrift ist sein Schreiben: *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν* (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichtum der Ps., klassificirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannigfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Athanasios ins Lateinische und Jörg Spalatin aus dem Lateinischen Reuchlins ins Deutsche übers. (1516. 4.). Aehnlich sind Gregors von Nyssa 2 Bb. *εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* (*Opp. ed. Paris.* t. 1), welche über Anordnung und Beischriften der Psalmen handeln, aber in Betreff letzterer so irregeführt durch die LXX, daß die Titellosigkeit von 12 in LXX betitelten Ps. (so viele zählt Gregor) auf Rechnung jüdischer *ἀπιστία* und *κακία* gebracht wird. Nichtsdestoweniger findet sich in dieser Psalmen-Einleitung des großen Nysseners manche kostbare Bemerkung. Ungefähr gleichzeitig mit Athanasios schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine nach Origenes' Vorbild allegorisirenden *tractatus in librum Psalmorum* mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytos erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118—150 (nach der Bezifferung in LXX), nach Hieronymus (*ep. ad Augustin. CXII*[1]) aus Origenes und Eusebios übertragen, durch und durch geistvoll und kernig, aber ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der *Collectio Patrum* von Caillau und Guillon).[2] Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrh. (um 386—397) sind Ambrosius' *Enarrationes in Ps.* I.

1) Es werden dort folgende griech. Ausll. des Psalters genannt: 1) Origenes; 2) Eusebios v. Cäsarea; 3) Theodor v. Heraklea (der *Anonymus* in Corderius' *Catena*); 4) Asterios v. Skythopolis; 5) Apollinaris (Apolinarios) v. Laodicea; 6) Didymos v. Alexandrien. Dann folgende lat.: 1) Hilarius v. Pictavium, welcher die Psalmen-Homilien des Origenes übers. oder vielmehr umgearbeitet hat (Hieron. selbst sagt *ep.* LVII *ad Pammach.* von ihm: *captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit*); 2) Eusebius von Vercelli, Uebersetzer des Psalmen-Comm. des Eusebios v. Cäsarea und 3) Ambrosius welcher auch theilweise sich an Origenes anschließt. Von Apollinaris dem Aelteren ist uns eine *Μετάφρασις τοῦ ψαλτῆρος διὰ στίχων ἡρωϊκῶν* erhalten. Er hat auch den Pentateuch u. a. alttest. Bb. in heroische Verse übersetzt.

2) s. die Charakteristik dieses Commentars bei Reinkens, Hilarius von Poitiers (1864) S. 291—308.

XXXV—XL. XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, theilweise aus Basilios; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: *Psalmus enim* — sagt Letzterer — *benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus.* Nach solchen und ähnlichen Vorworten läßt sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sichs auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch, wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er theils gepredigt, theils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Ps. war das des Chrysostomos, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41., die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Ps. (in t. V der Ausg. von Montfaucon). Photios und Suidas stellen diesen Psalmencomm. unter den Werken des Chrysostomos in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefaßt, der Stil glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebr. Text nach Origenes' Hexapla angeführt, die abweichenden griech. Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I p. II der Hallischen Ausg.) nimmt sich vor, zwischen überschwenglichem Allegorisiren und ungeistlichem Historisiren (wobei er wol auf Theodor v. Mopsv. anspielt) die rechte Mitte einzuhalten und macht so gewissermaßen einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch dürftig und unselbständig, wie z. B. die Frage, ob alle Ps. von David seien oder nicht, kurzweg mit *κρατείτω τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος* [1] in ersterem Sinne entschieden wird; sehr dankenswerth ist die geflissentliche namentliche Vergleichung der griech. Uebersetzer, übrigens fehlt diesem Ausleger, wie überhaupt den Syrern, die sonst für wissenschaftliche Einsicht entschädigende mystische Tiefe. Alles dies gilt auch von Euthymios Zigadenos (Zigabenos): sein Comm. zu den Ps. (grie-

1) Innerhalb des Talmuds vertritt R. Meir *Pesachim* 117a die Ansicht, daß David Verf. aller Ps. sei: כל תשבחות שבספר תהלים כולן דוד אמרן, während *Bathra* 14b zehn Mitverfasser angenommen werden: דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, s. darüber den Midrasch zu Hohesl. 4, 4 und Koh. 7, 19. In ersterer Stelle wird לתלפיות als emblematischer Name des Psalters erklärt: ספר שאמרוהו לו פיות חרבה das Buch Davids, zu welchem Vieler Mund beigesteuert. Und doch gibt es zwei neuere Psalmencomm., näml. von Klauß 1832 und Randegger 1841, welche zu dem Zwecke geschrieben sind, sämtliche Ps. als davidisch zu erweisen.

chisch in t. IV der Venediger Ausgabe der *Opp. Theophylacti*), auf des Kaisers Alexios Komninos' Aufforderung geschrieben, ist nichts als eine geschickte Compilation mit starker Benutzung der auf Athos liegenden noch ungedruckten gleichfalls compilirten Psalmencatene des etwas älteren *Νικήτας Σερρῶν*.[1] Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomos' Psalmencomm. sind Augustins *Enarrationes in Psalmos* (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte viel zu Augustins Bekehrung beigetragen. Noch mehr ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung derselben entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Comm. besteht aus Predigten, welche er theils selbst niedergeschrieben, theils diktirt hat; nur die 32 *sermones* über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lat. Uebers., deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius der Semipelagianer in seinem paraphrastisch gefaßten afrikanisch-lateinischen Psalmencomm. (erste Ausg. von Erasmus *Basileae, Froben.* 1522., welcher wie auch Trithemius den Verf. irrig für Eine Person mit dem Apologeten hielt) nicht mehr die sogen. Itala, sondern schon die Uebers. des Hieronymus zu Grunde legt. Das Werk Augustins, an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomos bei weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor in seinen *Expositiones in omnes Psalmos* (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft großentheils aus Augustin, jedoch nicht unselbständig. Was die griech. Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photios mannigfach in sogen. *Σειραί Catenae* aufgespeichert; die des Niketas Erzbischofs von Serrae in Macedonien (um 1070) ist noch ungedruckt; eine nur bis Ps. 50 reichende erschien in Venedig 1569, und eine vollständige, herausgeg. von Corderius, in Antwerpen 1643 (3 Bdd. aus Wiener und Münchner Handschriften); Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601, und eine Catene aus Griechen und Lateinern nach größestem Maßstab begann Aloysius Lippomanus (Ein Folioband zu Ps. 1—10 *Romae* 1585). Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgem. bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntnis des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Charakters der Ps. (wie z. B. Tertullian *de spectaculis* den ganzen Ps. 1 als Weiss. auf Joseph von Arimathia faßt), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese. Das apostolische Psalmenverständnis bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Ps. nicht in das Licht der neutest. Erfüllung, sondern setzt sie ohne weiteres in neutest.

1) Dieser Aufschluß findet sich in Nikodimos des Agioriten neugriechischer Ausg. des Psalmencomm. von Euthymios (2 Bdd. Constantinopel 1819—21), welche auch Auszüge aus jener Catene des Nicetas Serronius enthält.

Sprache und Gedanken um. Aber nie hat die Kirche in die Ps., die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht als damals. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. *Quocunque te verteris*, schreibt Hieronymus aus dem heiligen Lande an Marcellus Wittwe, *arator stivam tenens Alleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, hac (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae.* Die Annehmlichkeiten des Landlebens empfiehlt er der Marcella unter Anderem mit folgenden Worten: *Vere ager floribus pingitur et inter querulas aves Psalmi dulcius cantabuntur.* Bei Sidonius Apollinaris erscheint sogar Psalmengesang im Munde der Schiffszieher und der Dichter entnimmt daher eine schöne Ermahnung für den durch dieses Leben schiffenden und wandernden Christen:

Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluja ripis
Ad Christum levat amicum celeusma.
Sic, sic psallite, nauta et viator!

Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Ps. geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Ps. geleistet mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus.[1] Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten.

Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Auf Cassiodor folgen schon als unselbständigere Compilatoren Haymo († 853) und Remigius von Auxerre († um 900); der Comm. des Ersteren erschien, von Erasmus herausg., *Frib.* 1531, der des Letzteren zuerst *Colon.* 1536 und dann in der *Bibl. maxima Lugdunensis.* Der des Petrus Lombardus († um 1160) ist geradezu eine Catene aus den älteren Auslegern von Hieronymus bis Alcuin. Selbständiger commentiren Thomas Aquinas, der aber nur 51 Ps. fertig gebracht hat, und Alexander v. Hales, wenn der unter seinem Namen erschienene Comm. (*Venet.* 1496) nicht vielmehr dem Hugo Cardinalis zuzuschreiben ist. Außerdem ragen im Mittelalter als Psalmenausleger hervor Bonaventura († 1274) und Albertus Magnus († 1280), auf der Grenze des Mittelalters Michael Ayguanus (um 1400), dessen Comm. seit seinem ersten Erscheinen *Mediol.* 1510 gern und oft wiedergedruckt worden ist. Wenn man einen dieser Ausleger kennt, so kennt man schier sie alle. Das Meiste, was sie bieten, ist Echo der Alten. Durch

1) s. außer der schon erwähnten Schrift von Otto Strauß: Armknecht, Die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche 1855., und W. von Gülick, Das Psalterium nach seinem Hauptinhalte in seiner wissensch. und prakt. Bed. (eine katholische Preisschrift) 1858., theilweise auch Rudelbachs Hymnologische Studien in der Luth. Zeitschrift 1855, 4. 1856, 2. und insbes. über den poenitentialen Psalmengesang Zöcklers Gesch. der Askese (1863) S. 256—264.

ihre Abhängigkeit vom Buchstaben der Vulgata und also mittelbar der LXX gerathen sie nur zu häufig in falsche Gedankenbahnen. Der *literalis sensus* wird ganz und gar in *mysticae intelligentiae* begraben. Ohne Auseinanderhaltung der beiden Oekonomien hat die unvermittelte neutest. Umsetzung der Ps. hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Comm. (*Opp.* t. VII) von dem Grundsatz aus: *Constat, quod totus liber iste de Christo est* ohne weiteres *Beatus vir* (Ps. 1, 1) und den ganzen Ps. *de Christo et ejus corpore ecclesia* auslegt. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werthe findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. Die größte Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, viell. mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo (gest. 1022), der Mönch des Klosters St. Gallen, die seine deutsche Psalmenübers. Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2 von H. Hattemers „Denkmahle des Mittelalters"). Ebenso ist aus Augustin und Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus, Beda und Gregorius zusammengetragen die oben erwähnte lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. 1045). Auch die syrische Psalmen-Erklärung des Gregorius Barhebräus († 1286), von welcher Tullberg und Koraen zu Upsala 1842 und Schröter zu Breslau 1857 Proben herausgegeben haben, ist nur für die Auslegungsgeschichte von einiger Wichtigkeit und übrigens in nichts von der mittelalterlichen Weise unterschieden.

Der mittelalterlichen synagogalen Auslegung fehlt die Erkenntnis Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttest. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebr. Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Ps. mit dem Titel שוחר טוב (s. Zunz, Vorträge S. 266 ff.) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthalten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungef. seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrisch-arabischem Einfluß der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schriftanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), aus dessen arabischer Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung Haneberg (1840) und Ewald (1844) Auszüge gegeben haben; die Karäer Salmon b. Jerocham und Jefeth, welche beide auch die Ps. ausgelegt haben, sind heftige Gegner Saadia's, aber Jefeth, dessen Psalmen-Comm.[1] theilweise durch Bargés (seit 1846) bekannt geworden ist,

1) Er liegt handschriftlich theilweise in Paris, theilweise in Petersburg, dorthin 1841 von Munk, hierher 1853 von Tischendorf aus Aegypten mitgebracht.

steht doch schon unter dem Einflusse der von Saadia zu Ehren gebrachten Grammatik als Wissenschaft, welche Salmon grundsätzlich verwirft. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Rabbi Salomo Isaäki) aus Troyes (gest. 1105), welcher das ganze A. T. (ausgen. die Chronik) und den ganzen Talmud glossirt hat und nicht allein in körniger Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einspeichert, sondern auch (zumal in den Ps.) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Hülfsmittel benutzt. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra aus Toledo (gest. 1167) und David Kimchi aus Narbonne (gest. um 1250); jener ist selbständiger und genialer, aber in seinen eigentümlichen Einfällen selten glücklich, dieser abhängiger, aber mit mehr Sinn für das Einfache und Natürliche begabt und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische. Der arabisch geschriebene Psalmencomm. Gecatilia's (Mose ha-Cohen Chiquitilla) ist uns nur aus Citaten, bes. bei Aben-Ezra, bekannt. In späteren Commentaren, wie von Mose Alschêch (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz der älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; auch der Comm. Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlins, philosophirt zu viel, ist aber dabei wenigstens kurz und klar. Allen diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntnis einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewußter ihr Gegensatz gegen das Christentum ist. Dennoch hat die Kirche diese Vorarbeiten nicht unbenutzt gelassen. Die Judenchristen Nicolaus de Lyra (gest. um 1340), der Verf. der *Postillae perpetuae*, und der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der *Additiones ad Lyram*, gingen hierin voran. Selbständig wie sie schöpft Augustinus Justinianus von Genua in seinem *Octaplus Psalterii* (Genua 1516 Fol.) meist aus Midrasch und Sohar. Mit Vorliebe benutzte man Aben-Ezra und Kimchi, z. B. Bucer, welcher diesen viel zu verdanken bekennt: *neque enim candidi ingenii est dissimulare, per quos profeceris*. Justinianus, Pagninus und Felix waren im Beginne der Reformationszeit die drei größten Autoritäten für den Grundtext. Die beiden Ersten hatten ihr Verständnis des Grundtextes durch jüdische Vermittelung und Felix Pratensis, dessen *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere translatum* 1522 unter Leo X. erschien, war Proselyt.

Wir sind nun an die Schwelle der reformatorischen Auslegung gelangt. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbständigkeit und scholastischen Wust verloren. *Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum* — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagens latein. Psalter — *aliquis tamen odor vitae oblatus est plerisque bonae mentis hominibus, et utcunque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis*. Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständniss es aufging, repräsentirt in Deutschland durch Reuchlin, in Frank-

reich durch Vatablus: da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in verjüngter mailicher Frische zu duften und, wiedergeboren aus dem Psalter, erscholl das deutsche Lied vom Ostseestrande bis zum Fuße der Alpen in der vollen Inbrunst erneuerter erster Liebe. „Wunderbar — sagt der spanische Carmeliter Thomas a Jesu — wie so gewaltig die Lieder Luthers die lutherische Sache förderten. Nicht nur die Kirchen und Schulen hallen davon wieder, sondern auch die Privathäuser, die Werkstätten, die Märkte, Straßen und Felder.“ Denn umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Poliander, Ringwaldt und vielen Anderen) gingen die alten Psalmen von neuem in den Gemeindegesang der deutschen wie der skandinavischen[1] lutherischen Kirche über; in der französischen Kirche dichtete Clément Marot erst 30, dann noch 19 Ps. in Lieder um (1541—43) und Theod. Beza fügte die übrigen hinzu (1562)[2]; Calvin führte die Ps. in Marots Uebers. schon 1542 in den gottesdienstlichen Gebrauch der Genfer Kirche ein, die Ps. blieben seitdem die Lieblingslieder der reformirten Kirche; die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's. Die englische Kirche machte die Ps. unmittelbar zum Bestandtheile ihrer Liturgie, die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleißig wurde der Psalter in griechische Verse, wie von Olympia Morata (gest. 1555)[3], und unter Einwirkung Melanthons[4] in lateinische umgegossen! Die Paraphrasen von Helius Eoban Hesse (den Martin Herz 1860 biographisch skizzirt hat[5]), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben Classen 1859 beschrieben), Jo. Stigel (dessen Andenken durch Paulus Cassel 1860 erneuert worden), Ge. Bersmann (gest. 1611), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von Chr. Buchanan sind nicht bloß gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses, obschon man dem Urtheil von Harleß beipflichten muß, daß die besten Versuche dieser Art nur in dem Maße zufriedenstellen, als es vorher gelingt das Original zu vergessen. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und glücklicher gelöst, als je zuvor. In Luther, welcher seine akademischen Vorlesungen 1514 mit den Ps. anhob (lateinisch von Luthers eigner Hand in Wolfenbüttel) und 1519 einen Theil derselben u. d. T. *Operationes in duas Psalmorum decades* zu veröffentlichen begann, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntnis der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist

1) Die schwedischen Psalmlieder sind neuerdings für den Gemeindegebrauch von Runeberg (Örebro 1858) überarbeitet und vermehrt worden.

2) s. Félix Bovet, *Les Psaumes de Marot et de Bèze*, in der Lausanner Zeitschr. *Le Chrétien Evangélique* 1866 No. 4.

3) s. Proben in Bonnets Leben des Olympia Morata, deutsch von Merschmann 1860 S. 131—135.

4) s. Wilh. Thilo, Melanchthon im Dienste an heiliger Schrift (Berlin 1859) S. 28.

5) Seine Psalmen (zu denen Veit Dietrich Anmerkungen schrieb) erlebten in 70 J. 40 Auflagen.

er noch nicht ganz los von dem *in thesi* verworfenen Allegorisiren und überhaupt Abschweifen *a sensu literae*, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente; aber in Ansehung erfahrungsmäßigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Erklärungen der Ps., bes. der Bußps. und des Ps. 90., übertreffen alles bisher Geleistete und bleiben eine Fundgrube für immer. Die Psalmenauslegung Bugenhagens (Basel 1524. 4. u. ö.) führte die unterbrochene Psalmenarbeit Luthers weiter, welcher in einem kurzen, aber gewaltigen Vorwort rühmt, daß jene die erste des Namens werthe sei. Scharfsinn und Feinheit des Urtheils zeichnen die Erläuterung der fünf Psalmbücher von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer aus (1529. 4. u. ö.); ein sonderbares Aussehn gibt ihr das *Autophyes* (= *a se et per se Existens*), womit durchweg יהוה übersetzt wird. Ebenbürtig aber als Exeget tritt dem deutschen Reformator Calvin an die Seite, dessen Psalmencomm. (zuerst Genf 1564) mit psychologischem Tiefblick mehr Erkenntnis des Typus und größere Freiheit historischer Anschauung verbindet, aber nicht ohne mancherlei Verirrungen dieser Freiheit. Calvins Historisiren ist zur Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger, dem Schullehrer der mährischen Brüder, welcher 1591 in Altorf starb, ohne, wie er beabsichtigte, seinen 1580—81 erschienenen Psalmencomm. in neuer Bearbeitung herausgeben zu können — ein originelles Werk, welches gleich den ersten Psalm nach umhertastendem Conjecturiren zuletzt in die Seleucidenzeit herabsetzt.

Innerhalb der nachreformatorischen Auslegung begegnet uns zunächst Reinhard Bakius, der standhafte und kluge Pastor Magdeburgs und Grimma's im 30j. Kriege, dessen *Comm. exegetico-practicus* über die Ps. (in erster Ausg. von seinem Sohne 1664) ein Werk voll Belesenheit, Geist und Witz ist, vielfach ein willkommener Supercommentar zu Luther, vollgepfropft von allerlei Psalmen-Denkwürdigkeiten, unter denen sich aber der Faden schlichter Auslegung verliert. Fester und weniger sich gehen lassend behält Martin Geier die Aufgabe des Auslegers im Auge; seine Leipziger Vorlesungen über die Ps. dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Comm. (1668), aber der freie Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr: Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein origineller geistvoller Mann, aber von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus sich zu sehr in eschatologischem Historisiren gefallend. Nicht allein aber die beiden protestantischen Kirchen, auch die römische betheiligte sich an der Arbeit der Psalmenauslegung in fördernder Weise. Ihre hervorragendsten Psalmenausleger von 1550—1650 sind Genebrardus, Agellius, de Muis, alle drei mit Kenntnis der semitischen Sprachen auf den Grundtext zurückgehend, und Bellarmin, welcher zum Werke nicht allein ungewöhnliche Naturgaben, sondern auch innerhalb papistischer Beschränkung geistlichen Tiefblick mitbringt. Später verlief sich die Psalmenauslegung innerhalb der römischen Kirche

in Scholasticismus. Dieser gipfelt in le Blancs *Psalmorum Davidicorum Analysis* und in Jo. Lorinus' *Commentaria in Psalmos* (6 Folianten 1665—1676). In den protestantischen Kirchen aber zeigt sich desgleichen ein kläglicher Nachlaß des reformatorischen Geistes. Die *Adnotationes uberiores in Hagiographa* (t. I. 1745. 4: Ps. u. Spr.) von Jo. Heinr. Michaelis sind eine Masse unverarbeiteten Stoffes: die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser ungesichteter Beleg- und Parallelstellen. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluß mehr auf die Schriftauslegung. Jenseit 1750 verlor diese dann ihren im 17. Jahrh. erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter, während sie, wie die Psalmen-Erklärungen von de Sacy, Berthier und la Harpe zeigen, in der römischen sich nie so verflachte, daß sie das Wesen der Offenbarungsreligion verleugnet hätte. Jene Liebe zu den Ps., aus welcher der von Bengel bevorwortete Evangelische Lieder-Psalter des wahrhaft christlichen Dichters und Ministers Chr. Karl Ludwig v. Pfeil (1747) hervorgegangen ist[1], entartete mehr und mehr zu einem blos literarischen, höchstens poetischen Interesse, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem Bengels Vorbilde folgenden *Gnomon* zu den Ps. 1760 und Chr. A. Crusius im 2. Th. (1761) seiner *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*, ein Werk, welches auf der von Bengel neugebrochenen Bahn weiter geht und reich an Keimen fortschreitender Erkenntnis ist (s. meine Biblisch-prophetische Theologie 1845). Den Charakter der damaligen Theologie ersieht man aus Joh. Dav. Michaelis' Uebers. des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Ps. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier einiges geleistet, aber übrigens geschwätzige, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewußtsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs, zunächst in seinen Vorlesungen, gewesen.

Den Uebergang zur neueren Auslegung bezeichnen Rosenmüllers *Scholia* zu den Ps. (zuerst 1798—1804), ein in reiner durchsichtiger Sprache mit exegetischem Takt und mit dankenswerther Benutzung unbekannt gewordener älterer Ausleger, wie Rüdinger, Bucer, Agellius und auch der jüdischen, geschriebenes Sammelwerk. Weit selbständiger und epochemachend war de Wette's Psalmencomm. (zuerst 1811, Ausg. 5 von Gustav Baur 1856). De Wette ist präcis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den biblischen Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Ps. zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, theilweise im gemeinsten patriotischen Sinne, und wenn ihm das theologische Verständnis ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wie-

1) s. dessen Leben von Heinr. Merz (1863) S. 111—117.

derholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger eröffnet de Wette's Comm. insofern eine neue Epoche, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluß grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbständiger als Rosenmüller, welcher, obwol nicht ohne Geschmack und Takt, nur Compilator ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Ps. hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Seine negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Comm. (1835. 36), welcher neuerdings in umgearbeiteter Gestalt erschienen ist (Bd. 1. 1863, Bd. 2 Abth. 1. 1864, Abth. 2. 1865) positiv zu ergänzen, indem er 14 Ps. von den 73 לדוד überschriebenen dem David beilegt, sämtliche Ps. von 73 an nebst 1. 2. 60 (diese drei wie auch 142—144. 150 von Alexander Jannai) der Maccabäerzeit (z. B. 138—141 Alexanders Vater Johannes Hyrcan) zuweist, und auch Verf. (Zacharia 2 Chr. 26, 5., Jesaia, Jeremia) oder wenigstens Abfassungszeit aller andern herauserkennt. Dieser sogen. positiven Kritik, die überall zu positiven Ergebnissen gelangt und maccabäische Ps. für den eig. Grundstock des Psalters ansieht, schloß sich v. Lengerke in seinem halb aus Hengstenberg halb aus Hitzig compilirten Comm. 1847 an, welcher behauptet, daß nicht ein einziger Ps. mit Sicherheit David zugeschrieben werden könne, und Olshausen in dem seinigen 1853, welcher nur wenige Ps. wie 2. 20—21 der vorexilischen Königszeit beläßt und alle andern mit unwiderstehlicher Neigung in die Maccabäerzeit bis in den Anfang der Regierung Johannes Hyrcans herabzieht, während Hupfeld in seinem Comm. 1855—1862 (4 Bdd.) es für unwürdig ernster Forschung erklärt, sich so „kindischem Hypothesenspiel" zu überlassen und der negativen Kritik de Wette's nicht blos treu bleibt, sondern sie noch entschiedener durchzuführen sucht — auch er behauptet, daß sich kein einziger Ps. mit Sicherheit David zuweisen lasse — und von der Voraussetzung ausgeht, daß wenn auch nur ein Theil der Ueberschriften falsch ist sie ebendeshalb alle für uns unbrauchbar seien. Wir stehen weder auf Seiten dieser überall die Ueberlieferung verneinenden Skepsis noch auf Seiten jener sie meistens verneinenden und ihr positive Gegenbehauptungen entgegenstellenden Selbstzuversicht, ohne aber deshalb die großen Verdienste zu verkennen, welche sich Olshausen, Hupfeld und Hitzig, jeder in seiner Weise, um die Psalmenauslegung erworben haben. An Olshausen schätzen wir seine hervorragende conjekturalkritische Begabung, an Hupfeld die grammatische Durchbildung und die soweit sie sich erstrecken gründlichen Studien, an Hitzig die überall anregende Originalität, den in Aufspürung der Gedankenzusammenhänge glücklichen Scharfsinn und die bei Constatirung des Sprachgebräuchlichen und syntaktisch Statthaften hervortretende bewunderungswürdige Belesenheit. Der Comm. von Ewald (Poetische Bb. 1839. 40., Ausg. 2 1866) genügt, abgesehen von dem einleitenden Theil, der Aufgabe der Auslegung seiner Anlage nach nur fragmentarisch, bekundet aber in der den einzelnen Ps. vorausgeschickten Charakteristik eine sonderliche Gabe, die Regungen und Schläge des Herzens zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden. In wahrhaft geistlichem

Rapport mit dem Geiste der Psalmisten steht keiner dieser Ausleger. Der vielgeschmähte Comm. Hengstenbergs 1842—47 (4 Bdd., Ausg. 2 1849—52) war deshalb, inwiefern er die Psalmenauslegung zuerst wieder in kirchlichen Zusammenhang stellte und bei ihrer grammatisch-historischen Aufgabe nicht stehen blieb, eine bahnbrechende Erscheinung. Als Vorläufer können die geistesverwandten Arbeiten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter 1835) und Stier (Siebzig Psalmen 1834. 36) gelten, welche sich nur über eine Auswahl von Ps. erstrecken, und als Seitenstück der Comm. von Tholuck 1847, welcher die sprachliche Seite ausschließt und den exegetischen Fortschritt für die Gemeinde praktisch zu verwerthen sucht. Der Vollständigkeit halber nennen wir auch noch den Comm. Kösters 1837, welcher für die Würdigung der Kunstform der Ps., bes. ihrer Strofik, von Bedeutung geworden ist, und Vaihingers 1845. In außerdeutschen Ländern ist kein Werk über die Ps. erschienen, welches sich denen Hengstenbergs, Hupfelds, Hitzigs an die Seite stellen könnte. Und doch fordert die unerschöpfliche Aufgabe ineinandergreifendes Arbeiten vieler. Möchte denn in den Ländern skandinavischer, romanischer und englischer Zunge das auf dem Psalmen-Gebiete von Björk, von Perret-Gentil, Armand de Mestral und J. Fr. Thrupp gegebene Beispiel edlen Wetteifers mit deutscher Wissenschaft viele Nachahmer finden! Möchte in der römisch-katholischen Kirche der eifrige Fleiß Bade's und Reinke's, das edle Streben Scheggs und Königs vielen zum Vorbilde gereichen! Möchte auch die griechische Kirche auf Grund der von Pharmakides gegen Oikonomos verfochtenen Kritik der LXX über die aus den Vätern geschöpften Psalmenwerke von Nikodimos und Anthimos hinausschreitend in jenem wetteifernden Anschluß an deutsche Wissenschaft fortfahren, den die Prolegomena zu dem Psalmencomm. des jerusalemischen Patriarchen Anthimos von Dionysios Kleopas (Jerusalem 1855. 4) bekunden! *Non plus ultra* ist die Losung der Kirche Christi in Bezug auf Gottes Wort und *plus ultra* ist ihre Losung in Bezug auf dessen Verständnis. Die gemeinsame Arbeit an der Schrift ist die schönste Einigung der getrennten Kirchen und die sicherste Anbahnung ihrer künftigen Einheit. Die Schriftauslegung baut die Kirche der Zukunft.

X. Theologische Vorbetrachtungen.

Der Psalmenausleger kann sich entweder auf den Standpunkt des Dichters oder auf den Standpunkt der alttest. Gemeinde oder auf den Standpunkt der Kirche stellen — eine Grundbedingung des Auslegungsfortschritts ist die Auseinanderhaltung dieser drei Standpunkte und demgemäß die Unterscheidung der beiden Testamente und überh. der verschiedenen Heilsoffenbarungs- und Heilserkenntnisstufen. Denn wie das Heil selbst, so hat auch dessen Offenbarung und Erkenntnis eine fortschreitende Geschichte, welche vom Paradiese durch die Zeitlichkeit hindurch bis in die Ewigkeit hineinreicht. Das Heil verwirklicht sich in einem System von Thatsachen, in welchen sich der göttliche Liebesrathschluß der Erlösung der sündigen Menschheit entfaltet, und diesem stu-

fengängigen Geschehen eilt die Heilsoffenbarung voraus, um dessen Göttlichkeit zu verbürgen und das Verständnis zu vermitteln. In den Ps. liegt ein halbes Jahrtausend und darüber dieser fortschreitenden Verwirklichung, Enthüllung und Erkenntnis des Heils aufgedeckt vor uns. Nimmt man hinzu, daß Ein Ps. von Mose ist und daß die Rückblicke der historischen Ps. bis in die Patriarchenzeit zurückgehen, so gibt es von der Erwählung Abrahams bis zu der neuen Weltstellung des nachexilischen Volkes kaum ein epochemachendes heilsgeschichtliches Ereignis, welches im Psalter nicht irgendwie zur Sprache käme, und es sind nicht blos ihm äußerliche Thatsachen, die darin lyrisch widerklingen, sondern weil er David zum Hauptverf. hat, neben Abraham ohne Zweifel die heilsgeschichtlich bedeutsamste Person des A. T., ist er ein unmittelbarer Bestandtheil der Heilsgeschichte selber. Und auch eine heilsoffenbarungsgeschichtliche Quelle ist er, inwiefern er nicht blos aus dem Geiste des Glaubens, sondern großentheils zugleich aus dem Geiste der Profetie geflossen ist, vor allem aber das wichtigste Denkmal der fortschreitenden Heilserkenntnis, indem er zeigt, wie zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem sionitischen Evangelium das schließliche wesentliche Heil sich im Bewußtsein und Geistesleben der Gemeinde anbahnte.

Wir betrachten 1) das Verhältnis der Psalmen zur Weissagung des künftigen Christus. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ er sie nicht ihrem selbsterwählten Zorngeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des allerunglückseligsten Tages, um jenes Zorngeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jahve Elohims war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit vorbereitenden, heilsordnungsmäßigen, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewußtsein sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Ps. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel concentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war, denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigentum der ganzen Menschheit zu werden. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden von der Mittlerschaft des Gesalbten Jahve's er-

wartet. Daß unter allen davidischen Ps. sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 S. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daß er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daß diese sich erst allmählich, bes. infolge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend und auf Grund von 2 S. c. 7 mit vollem Recht an dem unmittelbaren Sohne Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daß sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königtum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der בן־דוד, um den die Profetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, daß sie ihm huldigen, vorführt, ist (wenn auch die אחרית als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. In dem Munde der Gemeinde sind auch Ps. 45 und 132, indem ihr Inhalt in die Zukunft rückte, zu profetisch- oder eschatologisch-messianischen geworden. Auffällig aber ists, daß die Zahl dieser nicht blos typisch messianischen Ps. so klein ist, und daß die Gemeinde der nachexilischen Zeit den Psalter nicht um einen einzigen im engeren Sinne messianischen Ps. bereichert hat. Um so zahlreicher sind im jüngeren Theile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Ps. die theokratischen vertreten, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königtum des Gesalbten Jahve's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach innen und außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttest. Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere den HErrn selbst, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, zumal nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, gemeinhin über die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jahve, den Urheber des Heils. Der Grundartikel des alttest. Glaubens lautet

ישועתה ליהוה (3, 9. Jon. 2, 10). Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Ps. weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jahve und um Jahve's willen ist ja wesentlich dasselbe. Denn Jahve hat Jesum in sich. Jahve ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts anderes, als die ישועה dieses Gottes in leibhaftiger Erscheinung (Jes. 49, 6).

Wir unterscheiden in Anbetracht des gottmenschlichen Zieles der alttest. Geschichte fünf Klassen von Ps., welche diesem Ziele zugewandt sind. Seit 2 S. c. 7 ist die messianische Verheißung nicht mehr im Allgem. an den Stamm Juda, sondern an David geknüpft und nicht blos auf den endlosen Bestand seines Reiches, sondern auch auf Einen Sproß seines Hauses gerichtet, in welchem die von Israel aus auf die gesammte Völkerwelt abzielende göttliche Bestimmung des Samens Davids zur vollen Verwirklichung kommen soll und ohne welchen also das davidische Reich ein Rumpf ohne Kopf ist. Psalmen, in denen der D. über seine Gegenwart hinweg sich an der Anschauung dieses Königs tröstet, in welchem die Verheißung sich schließlich erfüllt, nennen wir eschatologisch und zwar unmittelbar eschatologisch-messianische Ps. Diese Ps. schließen sich nicht allein an das schon vorhandene Weissagungswort an, sondern führen es auch weiter, und unterscheiden sich von der eig. Profetie nur durch ihre lyrische Form, denn die Profetie ist Predigt und die Ps. sind geistliche Lieder.

Der messianische Inhalt der Ps. ist aber nicht beschränkt auf den der eig. Weissagung, welcher das Zukünftige gegenständlich wird. Wie das Naturleben eine Stufenfolge darstellt, in welcher die niedere Daseinsstufe präformativ auf die nächstfolgende höhere und mittelbar auf die höchste hinausweist, so daß z. B. in der Kugelgestalt des Tropfens das Streben nach dem Organismus wie im einfachsten flüchtigen Umriß sich ankündigt: so ist auch der Fortgang der Geschichte und vorzugsweise der Heilsgeschichte ein typischer, und nicht allein im Grossen und Ganzen, sondern auch aufs überraschendste in einzelnen Zügen ist Davids Leben ein *vaticinium reale* auf das Leben dessen, welchen die Profetie als den gleichsam in verklärter Gestalt wiedererstandenen David geradezu עבדי דוד Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. und דוד מלכם Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 nennt. Solche Ps., in denen David selbst (oder auch ein in Davids Lage und Stimmung sich versetzender Dichter) typische Höhepunkte seines Lebens zu lyrischer Aussage bringt, nennen wir typisch-messianische Ps. Es gehören dazu jedoch nicht ausschließlich solche, welche unmittelbar oder mittelbar David zum Subjekt haben, denn auch der Leidensgang aller alttest. Gerechten im Allgem. und insbes. der Profeten in ihrem Berufe (s. zu 34, 20 f. und Ps. 69) ist gewissermaßen ein *τύπος τοῦ μέλλοντος* gewesen. Alle diese Ps. können nicht minder als die der ersten Klasse im N. T. mit ἵνα πληρωθῇ angeführt werden, mit dem Unterschiede nur, daß es dort das weissagende Wort, hier die weissagende Geschichte ist, welche erfüllt wird. Die älteren Theologen, bes. die lutherischen, sträuben sich gegen die Annahme solcher typologischer Citate des A. T. im N.: es fehlte ihnen die unserer Zeit verliehene organische Anschauung der Geschichte,

und somit auch das rechte Gegengewicht zu ihrem starren Inspirationsbegriff.

Es gibt aber auch eine Klasse von Ps., die wir typisch-profetisch messianische nennen, solche näml., in denen David, indem er seine an sich schon vorbildlichen innern und äußern Erlebnisse darlegt, über die Schranke seiner Individualität und Gegenwart hinausgehoben von sich Ueberschwengliches aussagt, was erst in Christo zu voller gesch. Wahrheit werden sollte. Solche Ps. sind typisch, inwiefern ihr Inhalt in der individuellen, aber typischen Gesch. Davids wurzelt, zugleich aber profetisch, inwiefern sie das gegenwärtige Individuelle in weit über die Gegenwart hinausweisenden, erst in Christo erfüllten Klagen, Hoffnungen und Schilderungen aussprechen. Man hat die psychologische Möglichkeit solcher Ps. in Abrede gestellt, psychologisch unmöglich wären sie aber nur, wenn man dabei ein Ueberschwanken des Selbstbewußtseins Davids in das seines Gegenbilds anzunehmen hätte; allein der Sachverhalt ist ein anderer. Wie der Dichter seine Erlebnisse, um sie dichterisch auszusagen, idealisirt d. h. bei der Wurzel ihrer Idee erfaßt und mit Abstreifung des Zufälligen und Unbedeutenden in die Region des Idealen erhebt: so idealisirt auch David in diesen Ps. seine Erlebnisse, was an sich schon die Reducirung derselben auf das Wesen ihres typischen Thatbestandes zur Folge hat; er thut es aber nicht in dichterischer Selbsterregung, sondern getrieben vom Geiste Gottes, und dies hat die weitere Folge, daß die Aussage seiner vorbildlichen Geschicke und der entsprechenden Stimmungen sich zur weissagenden Aussage der Geschicke und Stimmungen seines Gegenbilds gestaltet.

Neben diesen drei Klassen messianischer Ps. kann man Psalmen wie 45 und 72 als eine vierte Kl. mittelbar eschatologisch-messianischer Ps. ansehn; es sind solche, in welchen ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen zwar auf einen gleichzeitigen König bezogen sind, ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so daß solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schließlichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind und auch ihre Auslegung als solcher neben der zeitgeschichtlichen vollkommen berechtigt ist.

Eine fünfte Klasse bilden die eschatologisch-jehovischen Ps., welche sich mit der Parusie Jahve's und der durch Gericht hindurch sich bewerkstelligenden Vollendung seines Reiches beschäftigen (s. Ps. 93). Die Zahl dieser Ps. ist im Psalter überwiegend. Sie enthalten die andere Prämisse zu dem gottmenschlichen Ende der Heilsgeschichte. Es gibt blitzartige Beleuchtungen dieses Endes bei den Profeten. Aber die Schlußfolgerung der *unio personalis* aus jenen menschlichen und göttlichen Prämissen zu ziehen bleibt der Geschichte selbst vorbehalten. Der Erlöser, in dem der alttest. Glaube sich barg, ist Jahve. Der Schwerpunkt der Hoffnung lag in dem göttlichen, nicht in dem menschlichen König. Daß der Erlöser, wenn er erscheinen wird, Gott und Mensch in Einer Person sein werde, war dem alttest. Gemeindebewußtsein fremd. Und die Erkenntnis, daß er Opfer und Priester in Einer Person sein werde, ragt nur

in einzelnen Lichtstrahlen herein in das alttest. Dunkel, dessen Polarstern יהוה und nur יהוה ist.

Indem wir nun 2) das Verhältnis der Psalmen zum gesetzlichen Opfer betrachten, finden wir auch dieses anders als wir vom Erfüllungsstandpunkt erwarten. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das äußere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66,15. 51,21), häufiger aber sind solche, in denen es gegen die λογικὴ λατρεία so entwerthet wird, daß es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine wegzuwerfende Schale, eine zu zerbrechende Form erscheint (40,7 f. 50. 51,18 f.). Aber das ists nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Ps. an ihrem Theil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt: es ist der schon im Deuteronomium anhebende Verinnerlichungsproceß, welcher sich da auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuels 1 S. 15,22 f. fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutest. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbsthingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Sprüche 21,3 Rechtthun, Hos. 6,6 Mildthätigkeit, Mich. 6,6—8 Rechtthun, Liebe, Demuth, Jer. 7,21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwerthete Opfer wird nur als Symbol gefaßt, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält; mit Einem Worte: das Geheimnis des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutest. Bewußtsein an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muß, wird 51,9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigungs- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia c. 53 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen wie Dan. 9,24 ff. Zach. 12,10. 13,7 sind ja selber fraglich und räthselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Profetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbilds gestaltet hat. Die alttest. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Ps. ausspricht, ruhte auch in Betreff der Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jahve. Dieser ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מכפר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79,9. 65,4. 78,38. 85,3 u. a. St.). Jahve am Ziele seines Heilsgeschichtsweges ist ja eben der Gottmensch und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (Lev. 17,11) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Von da weiter gehend fassen wir 3) das Verhältnis der Psalmen zur neutest. Glaubensgerechtigkeit und der aus dem Grundgebot allumfassender Liebe fließenden neutest. Moral ins

Auge. Sowol in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Ps. im Bewußtsein der betenden neutest. Gemeinde eine durch die seitherige Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, der sie zwanglos sich fügen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Ps. mit dem christlichen Bewußtsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Ps. vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloser Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewarenden und regirenden Gnade ansieht (73,25 f. 25,5—7. 19,14 u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntnis des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51,7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott abgesehen von dessen Gnade (143,2), der vielen und großentheils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19,13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32,1 f.), der Nothwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51,12), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits aber ist es nicht minder wahr, daß im Lichte der stellvertretenden Genugthuung und des Geistes der Wiedergeburt eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; daß die Trübsal, die dem neutest. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Ps. sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daß, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttest. Bewußtsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowol als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden Thatsache des inwendigen Lebens geworden ist.[1] Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse wie 17,1—5 der Umsetzung in das neutest. Bewußtsein nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubens-

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, III: Die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger, in der Dorpater Zeitschr. 1865 S. 352—358: „Die alttest. Glaubensgerechtigkeit, repräsentirt durch das *evangelium visibile* des Opfercultus, hat noch nicht die im N. T., bes. durch Paulus, ihr angewiesene fundamentale und primäre, sondern nur eine mehr secundäre, nachhelfende Stellung; die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern als Ergänzung der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein“

gerechtigkeit, an Gottes sakramentlich vermittelte Thaten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; auch muß sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroffheit angesichts der großen, alles sittliche Siechtum verurtheilenden Wahrheiten, daß die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daß das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, daß wer aus Gott geboren ist nicht sündigt. Was aber die sogen. Fluchpsalmen betrifft[1], so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, daß sie sich nicht bekehren wollen und dem Strafgericht nicht durch Buße zuvorkommen, ist auch im N. T. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schließlichen Sturzes nicht zurückbeben. Denn das Reich Gottes kommt nicht allein auf dem Wege der Gnade, sondern auch des Gerichts, und das Kommen des Reiches Gottes ist das Ziel des alttest. wie neutest. Beters (s. 9, 21. 59, 14 u. a. St.), und alles Herabwünschen des Gerichts auf die, welche sich dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstemmen, geschieht auch in den Psalmen in Voraussetzung ihrer beharrlichen Unbußfertigkeit (s. 7, 13 f. 109, 17). Wo aber, wie in Ps. 69 und 109., die Imprecationen sich ins Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, gibt es für sie keine andere Rechtfertigung als daß sie aus profetischem Geiste geflossen sind, und sie lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daß er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebe und sich um so dringlicher seiner Gnade befehle.

Auch 4) das Verhältnis der Psalmen zu den letzten Dingen ist ein solches, daß sie, um Gebetsausdruck des neutest. Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung bedürfen. Denn was Julius Africanus von dem A. T. sagt: *οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής*, gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit. Denn erst Jesaia weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (c. 24—27) die erste Auferstehung, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25, 8), und erst das Buch Daniel, diese auf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttest. Apokalypse, weissagt die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2); zwischen diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausführung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines großen Leichenfeldes (c. 37) — ein Bild, welches wenigstens voraussetzt daß der Wundermacht göttlicher

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, IV: Die Fluch- und Rachepsalmen, ebend. S. 359—372., und unsere Erörterungen im Eingang der hieher gehörigen Ps. 35 und 109.

Verheißungstreue das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Ps. zeigt sich die Heilserkenntnis noch nirgends so weit fortgeschritten, daß diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandtheil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wiederaufsprossen des hingesäeten Gebeines wagt sich nur erst in kühnem und auch anders deutbarem Bilde anzudeuten (141,7), das hoffnungslose Dunkel des Scheôl (6,6. 30,10. 88,11—13) bleibt ungelichtet, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86,13) oder gehoffte (z. B. 118,17) Bewahrung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinschaftlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89,49). Die Hoffnung ewigen Lebens nach dem Tode kommt nirgends zu entschiedenem Ausdruck, wie auch im B. Iob die Sehnsucht sich nicht zur Hoffnung entfalten kann, weil kein Licht der Verheißung in die Nacht hineinscheint, von welcher das Gemüth Iobs beherrscht wird und welche die Anfechtung noch finstrer macht als sie an sich ist. Die Perle, die über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein kommt, wird nur zu bald von ihnen wieder verschlungen. Auch in den Ps. finden sich solche Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56,14 und bes. 16,9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jahve dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17,14 f. 63,4), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumfiren entgegengehalten wird (49,15), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwohl sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist, obgleich nur anspielungsweise, sich eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (49,16. 73,24). Aber überall liegt da kein gemeingültiger Glaubenssatz vor, sondern wir sehen, wie sich der Glaube an ein jenseitiges Leben zunächst als nur individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, daß das Grab von himmlischer Aussicht durchbrochen wäre, ist es vielmehr für das Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden, denn das Leben im Gegensatz zum Tode erscheint nur als die ins Unendliche verlängerte Linie des Diesseits. Deshalb findet sich auch in den Ps. so wenig als im B. Iob eine vollkommen befriedigende Theodicee in Betreff der mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Vertheilung der diesseitigen Geschikke — Ps. 7. 49. 73 kommen der rechten Lösung zwar nahe, aber sie bleibt so sehr auf der Stufe der Ahnung und Andeutung stehen, daß die betreffenden Aussagen verschiedene Auslegung zulassen.[1]

---

1) s. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, II: Die Vergeltungslehre der Psalmen, a. a. O. S. 316—352.

Andererseits aber sind Tod und Leben in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Principien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfaßte Begriffe, daß dem neutest. Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Ps. leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutest. Beter die Geenna an die Stelle des Hades setzt; denn seit der Hadesfahrt Jesu Christi gibt es keinen *limbus patrum* mehr, der Weg Aller, die in dem Herrn sterben, geht nicht erdwärts, sondern aufwärts, der Hades ist nur noch als Vorhölle vorhanden; die Psalmisten fürchten ihn ja aber auch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter, denn die da ausgesprochenen Hoffnungen sind, wenn sie auch für das alttest. Bewußtsein diesseitige waren, doch ihrer wahrhaft befriedigenden neutest. Erfüllung nach jenseitige. Es gibt, wie Oetinger sagt, keine wesentliche neutest. Wahrheit, welche nicht in den Ps., wenn nicht *νοΐ* (dem ausgewickelten Sinne nach), doch *πνεύματι* enthalten wäre. Die alttest. Schranke umschließt schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttest. Eschatologie läßt einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutest. Offenbarung in Licht und Finsternis geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs. Der Christ kann auch hier nicht umhin, sich über die Schranke der Psalmisten hinwegzusetzen und die Ps. nach dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntnis auf das Ziel und die Vollendung gerichtet ist. So verstanden sind die Ps. Lieder des neutest. wie alttest. Israel. Die Kirche, indem sie die Ps. betet, feiert die Einheit beider Testamente, und die Wissenschaft, indem sie dieselben auslegt, gibt der Unterschiedenheit derselben die Ehre. Sie sind beide in ihrem Rechte, jene indem sie die Ps. im Lichte des Einen wesentlichen Heils betrachtet, diese indem sie die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnisstufen sorgsam unterscheidet.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

Cum consummaverit homo, tunc incipiet, et cum quieverit, aporiabitur (novis aporiis urgebitur).

Sir. 18, 6 (von Augustin auf den Psalmenausleger angewandt).

DAS ERSTE BUCH DES PSALTERS

Ps. I—XLI.

PSALM I.

Das grundverschiedene Geschick der Frommen und Gottlosen.

1 **Selig der Mann, welcher nicht wandelt in der Gottlosen Rath,**
Und auf der Sünder Weg nicht hintritt,
Und in der Spötter Gesellschaft nicht sich setzt,
2 **Sondern an Jahve's Gesetze hat er seine Lust**
Und in deß Gesetze forscht er Tag und Nacht —
3 **Der ist gleich einem Baum gepflanzt an Wasserbächen,**
Welcher seine Frucht darreicht zu seiner Zeit
Und dessen Laub nicht hinwelkt,
Und alles was er thut führt er hindurch.

4 **Nicht also die Gottlosen,**
Sondern sie gleichen der Spreu, welche Wind verjagt.
5 **Darum bestehen Gottlose nicht im Gerichte,**
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
6 **Denn wissend ist Jahve um der Gerechten Weg,**
Aber der Gottlosen Weg geht zu Grunde.

Die Sammlung der Ps. und die der jesaianischen Weissagungen gleichen sich darin, daß die eine mit einer überschriftlosen Rede, die andere mit einem überschriftlosen Psalme beginnt, welche die beiden Sammlungen prologisch eröffnen. Daß Ps. 1 uralters schon als Prolog der Sammlung galt, sieht man aus Act. 13, 33., wo die Worte: *mein Sohn bist du* . . als *ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ* befindlich angeführt werden. Die schon von Griesbach aufgegebene Lesart *ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ* ist eine alte Verbesserung. Aber jene Zählungsweise beruht auf Ueberlieferung. Ein Scholion aus Orig. u. Euseb. sagt von Ps. 1 u. 2: *ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ συνημμένοι* und ebenso Apollinaris:

Ἐπιγραφῆς ὁ ψαλμὸς εὑρέθη δίχα,
Ἡνωμένος δὲ τοῖς παρ' Ἑβραίοις ςίχοις.

Denn es ist altjüdische Ansicht, wie Albertus M. bemerkt: *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem* d. h. er beginnt mit אשׁרי 1, 1 und schließt mit אשׁרי 2, 12., so daß also Ps. 1 u. 2, wie *b. Berachoth* 9b (vgl. *j. Taanith* II, 2) gesagt wird, Ein Ganzes (חדא פרשׁה) bilden. Der urspr. Sachverhalt ist das gewiß nicht. Zwar berühren sich Ps. 1 und 2 mehrfach (dort יהגה, hier יהגו; dort ודרך · · תאבד, hier ותאבדו דרך; dort אשׁרי am Anf., hier am Ende), aber diese phraseologischen Berührungen reichen nicht aus, den Schluß

auf Einheit des Verf. (Hitz.), geschweige auf gliedliche Zusammengehörigkeit der 2 Ps. als Eines Ganzen zu berechtigen. Nur insofern gehören die 2 anonymen Lieder zus., als das eine geeignet ist, das Proömion des Psalters nach seiner ethischen, das andere nach seiner profetischen Seite zu bilden. Es fragt sich aber ob dies im Sinne des Sammlers lag. Viell. ist Ps. 2 nur jener Berührungen halber an Ps. 1 angeschoben, welcher der eig. Prolog des nach dem Vorbilde der Tôra pentateuchisch angelegten Psalters ist. Denn der Psalter ist Ja und Amen in Liedern zu dem Gottesworte der Tôra. Darum beginnt er mit einem Ps., welcher das Geschick des Liebhabers der Tôra dem Geschicke der Gottlosen entgegenhält, einem Echo jener Ermahnung Jos. 1, 8., in welcher Jahve nach Mose's Tode seinem Nachfolger Josua das Buch der Tôra ans Herz legt. Wie die neutest. Bergpredigt als Predigt des verinnerlichten Gesetzes mit μακάριοι anhebt, so der ganz und gar auf Verinnerlichung des Gesetzes gerichtete alttest. Psalter mit אשרי. Mit zwei אשרי 1, 1. 2, 12 beginnt und mit zwei אשרי 40, 5. 41, 2 schließt das erste Psalmbuch. Eine ganze Reihe von Ps. beginnt mit אשרי Ps. 32. 41. 112. 119. 128., ohne daß man deshalb eine besondere Aschre-Psalmen-Art annehmen darf, denn z. B. Ps. 32 ist ein משכיל, Ps. 112 ein Halleluja, Ps. 128 ein שיר המעלות.

Was die Abfassungszeit des Ps. betrifft, so wollen wir darauf, daß 2 Chr. 22, 5 wie eine Anspielung klingt, kein Gewicht legen. Aber 1) er ist vorjeremianisch, denn Jeremia kannte ihn, das Fluch- und Segenswort Jer. 17, 5—8 ist wie eine auslegende und ausschmückende Parafrase. Es ist Sitte Jeremia's, Weissagungen seiner Vorgänger und bes. auch Psalmworte im Flusse seiner Rede zu reproduziren und ihren Redecharakter in den seinigen zu verwandeln; in dem vorliegenden Fall spricht für die Priorität des Ps. auch dies, daß Jer. den dem Segen entsprechenden Fluch auf Jojakim bezieht und also eine zeitgeschichtliche Anwendung von dem Ps. macht. Er ist 2) nicht früher als salomonisch. Denn in die Zeit von Salomo ab weist uns das im ganzen Psalter nur hier vorkommende לֵצִים, ein in der Zeit der Chokma von den Freigeistern üblich gewordenes Wort (s. die Definition Spr. 21, 24). Da er aber keinerlei zeitgeschichtliches Anzeichen enthält, so verzichten wir auf eine nähere Bestimmung seiner Entstehungszeit und sagen mit dem h. Columba (dieser gegen die von Einigen beliebte Beziehung des Ps. auf Joas den Pflegling Jojada's): *Non audiendi sunt hi, qui ad excludendam Psalmorum veram expositionem falsas similitudines ab historia petitas conantur inducere.*[1]

V. 1—3. Das exclamative אַשְׁרֵי hat wie auch 32, 2. 40, 5. Spr. 8, 34 *Gaja* (*Metheg*) beim א, in einigen Codd. auch noch ein zweites bei שְׁ, weil der Bedeutsamkeit des Wortes halber ausnahmsweise *asch^erê* gelesen werden soll (Baer im Psalter-Comm. 2, 495). Es ist der Constructivus des *pluralet.* אֲשָׁרִים (von אֶשֶׁר, verw. יָשַׁר, כָּשֵׁר gerad, richtig, wolbestellt s.), überall in der auch vor leichten Suffixen nicht anders lautenden (Olsh. §. 135°) Form אַשְׁרֵי als Ausruf: o über die Glückseligkeit des und des. Der selig Gepriesene wird erst beschrieben nach dem was er nicht thut, dann (was der Hauptgedanke des ganzen Ps.) nach dem was er thut: er hält sich nicht zu den Ungerechten, sondern er hält sich an Gottes geof-

1) s. Zeuß, *Grammatica Celtica* (1853) 2, 1065. Der Comm. Columba's über die Psalmen, mit irischen Glossen versehen und aus dem Kloster Bobbio stammend, findet sich unter den Schätzen der Ambrosiana.

fenbartes Wort. רְשָׁעִים sind die Gottlosen, deren sittlicher Zustand lose, haltlos und wie aus den Fugen rechter Einheit (Charakterhaftigkeit) gegangen, so daß sie einem aufgewühlten stürmischen Meere gleichen Jes. 57,20 f.[1]; חַטָּאִים (vom Sing. חַטָּא, wofür חֹטֵא gebräuchlich ist) die Sünder *ἁμαρτωλοί*, welche in Thatsünden, bes. groben und augenfälligen, dahinleben; לֵצִים (v. לִיץ wie מֵת v. מוּת) die Spötter, welche das Göttliche, Heilige, Wahre zum Gegenstande frivolen Witzes machen. Die 3 Benennungen bilden eine Klimax: *impii corde, peccatores opere, illusores ore,* welcher gemäß betreffs der Ersten, wie Iob 21,16. 22,18., von עֵצָה (von יָעַץ *figere, statuere*) Entschließung, Willensrichtung und also Sinnesart die Rede ist; betreffs der Zweiten von דֶּרֶךְ Wandlungsweise, Handlungsweise, Lebensweise; betreffs der Dritten von מוֹשָׁב, was wie arab. *meǵlis* sowol Sitz (Iob 29,7) als Zusammensitzen (107,32), sei es amtliches (Sitzung) oder geselliges (vgl. 26,4 f. Jer. 15,17), bed. Zu הָלַךְ בְּ in ethischem Sinne vgl. Mi. 6,16. Jer. 7,24. Also: glückselig derj., welcher nicht in der Gesinnung wie sie die Gottlosen hegen einhergeht, geschweige daß er dem Lasterleben der Sünder sich beigesellte oder gar sich in der Gesellschaft von Religionsspöttern wolgefiele. Die Beschreibung setzt sich nun mit כִּי אִם (*imo si* Ges. §. 155, 2[1]) fort: sondern (wenn) sein Wohlgefallen ist = (Nominalsatz statt des Verbalsatzes:) er hat Wohlgefallen (חָפֵץ vgl. خفض *f. i.* mit dem Grundbegriff unbeweglichen Haftens, s. zu Iob 40,17) an תּוֹרַת ה׳ der Unterweisung Jahve's, welche Israels *νόμος* Lebensordnung geworden ist; in diese vertieft er sich sinnend bei Tag und Nacht (zwei Acc. mit den alten Accusativendungen *am* und *ah*). Die Perf. v. 1 besagen was er bislang nie gethan hat, das Fut. יֶהְגֶּה was zu thun er sich immerfort befleißigt; הָגָה von tiefem (vgl. هج *depressum esse*), dumpfem, gleichsam zwischen innen und außen schwebendem Verlauten bed. hier das stille Selbstgespräch (vgl. هجس *mussitando secum loqui*) des Forschenden und Sinnenden. Mit וְהָיָה[2] v. 3 beginnt nun die

---

1) Jedoch hat man zu רשׁע nicht רעשׁ, רגשׁ zu vergleichen, sondern das Arabische weist für רשׁע in den zwei Stämmen رسع und رسغ den Urbegriff *schlaff, locker s.* auf, im Gegens. zu צרק ,صدق, *hart, fest, straff s.*, wie رمح صدْق d. h. nach dem Kamus رمح صلب متين مستو eine harte, feste und gerade Lanze. Wir tragen ja auch das Locker- und Losesein auf das sittliche Gebiet über; der Unterschied besteht blos im Grade. Dieselben beiden Grundbegriffe stehen sich auch in der intellektuellen Sphäre entgegen: حكيم weise, eig. dicht, fest, tüchtig, solid, und سخيف thöricht, albern, eig. dünn, locker, haltungslos s., wie ein schlechtes Gewebe, s. Fleischers Uebers. von Samachschari's Goldenen Halsbändern S. 26 u. 27 Anm. 76. Also bed. רָשָׁע den Losen und zwar als sittlich-religiöser Begriff den Gottlosen.

2) Beim *Schebâ* steht *Metheg* (*Gaja*), wie überall wo ein mit Schebâ anlautendes Wort *Olewejored*, Groß-*Rebia* oder *Decht* ohne vorhergehenden Diener hat, falls zwischen dem Schebâ und dem Worttone wenigstens ein Vocal und kein Metheg

Entfaltung des אשׁרי; es ist consecutives Prät.: er wird infolge dessen, er ist ebendadurch gleich einem an Wasserbächen eingesenkten Baume, der seine Frucht darreicht zu rechter Zeit und dessen Laub nicht abfällt. Im Untersch. von נָטוּעַ bed. שָׁתוּל nach *Jalkut* §. 614 fest eingepflanzt, so daß ihn alle Winde, wenn sie heranstürmen, nicht von der Stelle rücken können (אין מזיזין אתו ממקומו). In פַּלְגֵי מַיִם dient sowol מַיִם als der Plur. der Hebung des Bildes; פֶּלֶג (arab. *falǵ*, v. פלג spalten Iob 38,25) bed. den durch Erdreich und Gestein sich sein Rinnsal spaltenden und hindurchwindenden Bach; der Plur. bez. entw. Einen Bach von Seiten seiner Wasserfülle oder auch mehrere die von verschiedenen Seiten den Baum mit nährender und erfrischender Feuchtigkeit versorgen. In dem Relativsatz liegt nicht aller Nachdruck auf בְּעִתּוֹ (Calvin: *impii, licet praecoces fructus ostentent, nihil tamen producunt nisi abortivum*), sondern פִּרְיוֹ ist erstes, בְּעִתּוֹ zweites Tonwort: die Frucht, die man von ihm erwartet, reicht er dar (s. v. a. sonst יַעֲשֶׂה bringt er) und zwar zu seiner bestimmten gehörigen Zeit (= בְּעִדְּתוֹ, denn עֵת = עֶדֶת oder עֵדֶת wie רֶדֶת, לֶדֶת, v. וָעַד), ohne je im Kreislauf der Jahreszeiten die Hoffnung zu täuschen. Der Satz וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל ist die andere Hälfte des Relativsatzes: und deß Laub nicht abfällt oder welk wird (נָבֵל wie das gleichbed. ذبل von √בל). Das frische Laub ist Bild des Glaubens, welcher das Lebenswasser des göttlichen Worts in Saft und Kraft verwandelt, und die Früchte Bild allmählich gereifter segenverbreitender Werke; ein Baum, welcher die Blätter verloren, bringt auch keine Früchte zur Reife. Erst mit וְכֹל, wo bildlose Rede eintritt, wird die Person dessen, der Gottes Gesetz lieb hat, wieder unmittelbares Subj. Die Accentuation faßt dieses Versglied als 3. Glied des Relativsatzes, aber von einer wol fortkommenden Pflanze läßt sich zwar צָלֵחַ, nicht aber הִצְלִיחַ sagen. Dieses *Hi.* (v. צלח صلح spalten, vor-, durchdringen, s. 45,5) bed. sowol causativ: machen daß etwas durchgeht oder gedeiht (Gen. 39,23), als transitiv: durchsetzen, und intransitiv: durchdringen, gelingen (Richt. 18,5). Bei der 1. Bed. wäre Jahve Subj., bei der 3. das Vorhaben des Gerechten, bei der mittleren er selber. Dies das Nächstliegende: alles was er angreift vollführt er glücklich (Ausdruck wie 2 Chr. 7,11. 31,21. Dan. 8,24). Was ein wasserreicher Bach für den Baum, der nahebei gepflanzt ist, das ist Gottes Wort für den der sich ihm hingibt: es macht ihn je nach seiner Berufsstellung fruchtbar an rechtzeitigen guten Leistungen und erhält ihn innerlich und äußerlich frisch, und alles was ein solcher ins Werk setzt, bringt er zu gedeihlichem Ende, denn in seinem Handeln ist die Kraft des Wortes und des Segens Gottes.

V. 4—6. Die Gottlosen (הרשׁעים mit fingerzeigartigem Art.) sind das Gegentheil eines an Wasserbächen gewurzelten Baumes: sie sind כַּמֹּץ wie die Spreu (v. מוץ auspressen), die der Wind fortjagt, näml. von der hoch-

---

außer etwa das vor *Schebâ compos.* feststehende liegt z. B. נַחְקָה (mit *Decht*) 2,3., וְאַעֲנֵהוּ 91,15 u. dgl. Die Intonation des Accents soll in diesen Fällen vorschlagsweise schon mit dem flüchtigen ĕ beginnen.

gelegenen Tenne (Jes. 17, 13), d. h. ohne Wurzel nach unten, ohne Frucht nach oben, ohne alle Lebenskraft und Lebensfrische, lose aufliegend auf der Tenne und auffliegend wenn nur ein Wind weht, so ganz und gar nichtig und haltlos. Mit עַל־כֵּן wird aus dieser sittlichen Beschaffenheit der Gottlosen eine Folgerung gezogen: eben wegen ihrer inneren Nichtigkeit und Haltlosigkeit bestehen sie nicht בַּמִּשְׁפָּט. So heißt das Gericht gerechter Vergeltung, welchem Gott jeden einzelnen Menschen und ausnahmslos alle mit allen ihren Handlungen unterzieht (Koh. 12, 14), sein in den Lebensverlauf jedes Einzelnen und in die Geschichte der Völker hereinragendes gerechtes, nach Verdienst vergeltendes Walten. In diesem Gericht bestehen Gottlose nicht (קוּם stehen bleiben, wie עָמַד 130, 3 sich aufrecht erhalten), noch Sünder בַּעֲדַת צַדִּיקִים. Gemeinde (עֵדָה = *'idah* v. יָעַד, עָדַד) Gerechter heißt die Gottesgemeinde (עֲדַת ה'), welche ihrem gottgewollten und gottgewirkten Wesen nach eine Gemeinde Gerechter (111, 1) ist, welcher also die Ungerechten nur äußerlich und scheinbar angehören: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ* Röm. 9, 6. Gottes Gericht, wann und wo immer er es hält, führt diesen Schein auf sein Nichts zurück. Wenn die Zeit der göttlichen Entscheidung kommt, welche auch äußerlich scheidet was jetzt schon innerlich geschieden ist, Ungerechte und Gerechte, Waizen und Spreu, da fahren jene dahin wie Spreu vor dem Sturme und ihr zeitweiliges Wolergehen, welches keine göttliche Wurzel hatte, nimmt ein schreckliches Ende. Denn erkennend ist J. der Gerechten Weg, יוֹדֵעַ wie 37, 18. Mt. 7, 23. 2 Tim. 2, 19 u. ö. Es ist, wie die Alten sagen, ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, ein Erkennen, welches in lebendiger inniger Beziehung zu seinem Gegenstande steht und zugleich Zukehr und Zusammenschluß in Liebe ist. Der Gerechten Weg d. i. Lebensgang hat Gott zum Ziele, Gott erkennt diesen Weg, welcher ebendeshalb sein Ziel auch unfehlbar erreicht. Dagegen der Gottlosen Weg תֹּאבֵד geht weil sich selbst überlassen unter, geht hinab in אֲבַדּוֹן, verliert sich, ohne das vorgespiegelte Ziel zu erreichen, in finstere Nacht. Nur der Gerechten Weg ist דֶּרֶךְ עוֹלָם 139, 24., ein Weg, der in ewiges Leben ausläuft. Mit demselben furchtbaren תאבד schließt der mit אשרי beginnende Ps. 112.

PSALM II.

Das Reich Gottes und seines Christus, denen Alles sich zu beugen hat.

1 **Warum toben Völker**
Und Nationen sinnen Eitles?!
2 **Auflehnen sich Könige der Erde**
Und Oberherren rathschlagen zusammen —
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.
3 **„Auf! sprengen laßt uns ihre Bande**
Und hinweg von uns werfen ihre Seile!"

4 **Der in den Himmeln Thronende lachet,**
Der Allherr spottet ihrer.

5 **Dann wird er anreden sie in seinem Zorn**
Und in seiner Glut sie niederdonnern:
6 **„— Und doch hab eingesetzt Ich meinen König**
Auf Zion meinem heil'gen Berg."

(Der göttliche König:)

7 **„Melden will ich von einem Rathschluß!**
Jahve sprach zu mir: mein Sohn bist du,
Ich habe heute dich geboren.
8 **Heische von mir, so geb' ich dir Nationen zum Erbe**
Und dir zum Besitze der Erde Enden.
9 **Zerschmeißen sollst du sie mit Eisenscepter,**
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern."

10 **Und nun, ihr Könige, zeigt euch verständig,**
Laßt euch warnen, ihr Richter der Erde!
11 **Dienet Jahve mit Ehrfurcht**
Und frohlocket mit Zittern.
12 **Küßt den Sohn, daß er nicht zürne und ihr verloren gehet,**
Denn aufflammen möchte schier sein Zorn —
Heil allen die sich bergen in Ihn!

Auf den didaktischen Ps. 1., der mit אשרי begann, folgt nun ein profetischer, der mit אַשְׁרֵי schließt; er berührt sich auch sonst mit Ps. 1, noch mehr aber mit Psalmen der älteren Königszeit (59, 9. 83, 3—9) und mit Jesaia's profetischem Stile. Die Empörung der verbündeten Nationen und ihrer Herrscher wider Jahve und seinen Gesalbten wird an der unerschütterlichen weltüberwindenden Reichsgewalt zerschellen, welche J. seinem auf Zion eingesetzten Könige, seinem Sohne, verliehen. Das ist der Grundgedanke, welcher mit der lebendigen Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung ausgeführt wird. Rede des Sängers und Sehers beginnt und schließt den Ps. Die Empörer, Jahve und sein Gesalbter treten selbstredend auf, den Rahmen aber bildet Rede des Verf., welche, ähnlich dem Chore des griechischen Drama's, die an dem Geschauten und Vernommenen sich erzeugenden Reflexionen und Empfindungen ausspricht. Wir haben kein rein lyrisches Gedicht vor uns. Das Ich des Dichters tritt zurück. Der im Centrum des Ps. redende Gottgesalbte ist nicht der anonyme Dichter selber. Mag es aber ein König der Gegenwart sein, welcher hier im Lichte der messianischen Verheißung betrachtet wird, oder jener König der Zukunft, in welchem sich dereinst der Weltberuf des davidischen Königtums erfüllen soll: jedenfalls tritt dieser Gottgesalbte in der göttlichen Machtherrlichkeit auf, in welcher der Messias bei den Profeten erscheint.

Der Ps. ist anonym. Ebendeshalb dürfen wir weder David (Hofm.) noch Salomo (Ew.) zu dessen Verf. machen, denn aus Act. 4, 25 ist nichts zu entnehmen, da im N. T. Davidslied und Psalm zusammenfallende Begriffe sind, und es allewege weit gewagter ist, einen anonymen Ps. dem David oder Salomo zuzuschreiben, als einem לדוד oder לִשְׁלֹמֹה überschriebenen die unmittelbare Abkunft von David oder Salomo abzuerkennen. Aber auch Gegenstand des Ps. ist weder David (Kurtz) noch Salomo (Bleek). David könnte es sein, denn in seine Regierungszeit fällt wenigstens Eine Völker-Coalition wie die von welcher unser Ps. seinen Anlaß nimmt, s. 2 S. 10, 6.; Salomo dagegen kann es nicht sein, weil in seine nur gegen Ende (1 K. 11, 14 ff.) getrübte Regierung kein solches Ereignis fällt, vielmehr erst aus diesem Ps. erschlossen werden muß. Eher ließe sich auf Uzia (Meier) oder Hizkia rathen (Maurer), welche beide das Reich in geschwächtem Zustande überkamen und die Nachbarvöl-

ker losgerissen vom Hause Davids vorfanden. Die Situation entspräche, denn die aufständischen Völker, welche uns vergegenwärtigt werden, sind Jahve und seinem Gesalbten bisher unterworfen gewesene. Aber es fehlen zeitgeschichtliche Anzeichen, welche die eine oder die andere Vermuthung stützten. Wäre der Gottgesalbte, welcher v. 7 das Wort ergreift, der Psalmist selber, so wüßten wir wenigstens, daß der Psalm einen König voll hohen messianischen Selbstbewußtseins zum Verf. hat. Aber die dramatische Haltung des Psalms bis zu dem folgenden ועתה v. 10 ist jener Identificirung des Gottgesalbten mit dem Dichter entgegen. Daß aber Alexander Jannai (Hitz.) beides zugleich sei, dieser seinem Volke mit Recht verhaßte Bluthund, der seine Regierung sofort mit Brudermord einweihte, ist eine Vermuthung, welche den heilsgeschichtlichen und sittlichen Charakter des Psalms in widerliche Lüge verkehrt. Das A. T. kennt kein Königtum, dem die Weltherrschaft verheißen und die Sohnschaft zugesprochen (2 S. 7, 14. Ps 89, 28), als das davidische. Der Psalm feiert die Weltherrschaft eines Königs, welcher Sohn Davids und Sohn Gottes ist. Die Ereignisse seiner Zeit, welche den Dichter bestimmten, sind uns nicht mehr durchsichtig. Er ist aber von da aus mitten in jene Völkerbewegungen versetzt, welche damit enden, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden (Apok. 11, 15 12, 10).

Im N. T. wird dieser Ps. vor anderen häufig citirt. Nach Act. 4, 25—28 haben v. 1 2 sich erfüllt in der verbündeten Feindschaft Israels und der Heiden wider Jesum den heiligen Knecht Gottes und seine Bekenner. Im Hebräerbrief stehen Ps. 110 und 2 auf gleicher Linie, jener als Zeugnis des ewigen melchisedekischen Priestertums Jesu, dieser als Zeugnis seiner überengelischen Sohnschaft. Wie das „Heute" zu verstehen sei, lehrt Paulus Act. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4. Das „Heute" ist seiner eigentlichen Erfüllung nach der Tag der Auferweckung Jesu. Aus dem Tode in das Leben zur Rechten Gottes geboren, trat er an diesem Tage, den die Kirche deshalb *dies regalis* nennt, sein ewiges Königtum an. Der neutest. Widerhall dieses Ps. geht aber noch weiter und tiefer. Die zwei zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Zukünftigen ὁ χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 50. Mt. 26, 63 (im Munde Nathanaels und des Hohenpriesters) gehen auf diesen Ps. und Dan. 9, 25 zurück, so wie ohne Widerrede ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf Ps. 8, 5 und Dan. 7, 13. Wenn de W. und Hupf. behaupten, der Ps. passe nicht zu den christlichen Vorstellungen vom Messias, so scheint es fast als ob sich diese nach kathedralen Machtsprüchen und nicht nach dem apost. Worte zu bemessen hätten. Jesus erscheint ja Apok. 19, 15. 12, 5 genau so wie der Ps. ihn darstellt als ποιμαίνων τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Das Amt des Messias ist ein heilbringendes nicht nur, sondern auch ein richterliches. Die Erlösung ist der Anfang und das Gericht das Ende seines Werks. Auf dieses Ende ist der Ps. gerichtet. Der Herr selbst weist in den Evv. öfter darauf hin, daß er neben dem Friedensscepter und dem Hirtenstabe auch den von Eisen führe Mt. 24, 50 f. 21, 44. Lc. 19, 27. Der Tag seiner Parusie ist ja ein Gerichtstag — der große Tag der ὀργὴ τοῦ ἀρνίου Apok. 6, 17., vor welchem die übergeistlichen Messiasgebilde aufgeklärter Exegeten ebenso zerrinnen werden, wie vor seiner ersten Parusie die fleischlichen Messiashoffnungen der Juden.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer siebenzeiligen Strofe, beherrscht von einem fragenden Warum. Das frevle Beginnen richtet sich selbst. Es ist grundlos und erfolglos. Diese Gewißheit drückt sich mit einem Anflug unwilligen Staunens in der Frage aus. Mit folg. Prät. fragt לָמָּה nach dem Grunde des so rechtlos Geschehenen: weshalb haben Völ-

Völker sich so lärmend zusammengerottet (A. ἐθορυβήθησαν)? und mit folg. Fut. nach dem Zwecke des so erfolglos Geschehenden: wozu sinnen sie Leeres? ריק könnte adv. s. v. a. לְרִיק sein, ist aber hier wie 4, 3 regirter Acc., denn הָגָה, welches an sich nur das stillinnerliche, leise und dumpf sich äußernde Tichten und Trachten bed. (hier hinterlistiges wie 38, 13), bedarf eines Objekts. Mit diesem ריק begründet die unwillig staunende Frage sich selber: wozu so Leeres d. i. Verstand- und Bestandloses? Denn der Sänger, selbst ein Unterthan und Glied des göttlichen Reiches, kennt J. und seinen Gesalbten zu gut, als daß er nicht das Unberechtigte und Unvermögende solcher Empörung invoraus erkennen sollte. Daß es auf diese beiden abgesehen ist, sagt v. 2., welcher ohne dem למה untergeordnet zu sein die Sachlage weiter ausmalt. Das Fut. bez. das gegenwärtig vor sich Gehende: sie setzen sich in Positur, nehmen herausfordernde Stellung ein (הִתְיַצֵּב wie 1 S. 17, 16), worauf dann wieder (vgl. die umgekehrte Folge 83, 6) in das Perf., den farbloseren Ausdruck des Thatsächlichen, übergegangen wird: נוֹסַד (mit יַחַד als Exponenten des Reciproken) eig. sich dicht und fest aneinander drängen, dann wie سَاوَدَ, welches nach der richtigen Bem. des türkischen Kamus in seiner Bed. *clam cum aliquo locutus est* von ebendieser Grundbed. des sich dicht Andrängens ausgeht: sich vertraulich berathschlagen (wie 31, 14 u. נוֹעַץ 71, 10). Die Subjektsbegriffe מַלְכֵי־אֶרֶץ und רוֹזְנִים (nach arab *razuna* gewichtig s.: die Gravitätischen, die Würdenträger, σεμνοί *augusti*) sind nur dem poetischen Stile gemäß ohne Artikel. Es ist eine allgemeine Empörung der Völkerwelt wider J. und seinen מָשִׁיחַ Χριστός, den von ihm aus mittelst h. Salböls geweihten und ihm innigst verbundenen König. Der Sänger vernimmt v. 3 den Beschluß der rathpflegenden Fürsten. Das pathetische Suff. *êmô* statt *êhem* geht auf J. und seinen Gesalbten zurück. Die Cohortative drücken die gegenseitige Anfeuerung aus; dem dumpfen Groll und drohenden Trotze entsprechen Klang und Rhythmus des Ausrufs: der Rhythmus ist jambisch, dann anapästisch. Erst wollen sie die Fesseln, auf welche das im poët. Stil bedeutsame אֶת hinweist, zersprengen (מוֹסְרוֹת = מֹאסְרוֹת), dann das Flechtwerk von sich (מִמֶּנּוּ *a nobis*, die palästinische Schreibweise, wogegen die Babylonier מִמֶּנֻּו *a nobis* im Untersch. von מִמֶּנּוּ *ab eo* sprachen und schrieben *b. Sota* 35ᵃ) hinwegschleudern, halb mit dem Aerger Gebundener, halb mit dem Triumf Befreiter. Sie sind also zur Zeit Unterthanen Jahve's und seines Gesalbten, und nicht blos weil die ganze Welt Jahve's ist, sondern weil er seinem Gesalbten zur Herrschaft über sie verholfen. Es ist ein Kampf um Freiheit, in den sie ziehen, aber um eine gottwidrige Freiheit.

V. 4—6. Ueber diesem Schauplatze wilden Kriegsgetümmels und hochfahrenden Uebermuths sieht der Sänger in dieser sechszeiligen Str. Jahve und vernimmt im Geiste sein Donnerwort an die Empörer. Im Gegensatz zu den irdischen Machthabern und Vorgängen heißt J. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם: in unnahbarer Erhabenheit und ewiggleicher Herrlichkeit thront er darüber; אֲדֹנָי heißt er als der welcher das Geschehen hienieden mit absoluter Macht nach dem unhintertreiblichen Plane seiner Weisheit über-

waltet. Die Futt. besagen nicht was er thun wird, sondern fortwährend thut (vgl. Jes. 18, 4 f.); לָמוֹ gehört nach 59, 9. 37, 13 auch zu יִשְׂחָק (von dem in der nachpentat. Sprache üblicheren שׂחק = צחק). Er lachet der Trotzigen, denn zwischen ihnen und Ihm ist ein unendlicher Abstand; er spottet ihrer, indem er den unendlichen Unverstand des unendlich Kleinen bis zu einem Höhepunkt kommen läßt, wo er ihn enttäuscht zu Boden stürzt. Diesen Höhepunkt, den Endpunkt der göttlichen Langmuth, fixirt das אָז wie Deut. 29, 19 vgl. שָׁם 14, 5. 36, 13., ein in die Zukunft gerichtetes und auf den da eintretenden Wendepunkt hinzeigendes „dann". Da beginnt Er mit Einem Male die thatsächliche Sprache des Zorns zu seinen Feinden zu reden und setzt sie in seiner Zornglut in Bestürzung, bringt sie sowol innerlich als äußerlich außer Fassung; בָּהַל بهل nebst בָּלָה bed. urspr. loslassen, fahren lassen, dann im Hebr. theils äußerlich überstürzen, theils innerlich bestürzt machen und außer sich (aus Rand und Band) bringen. V. 5ª ist wie ein rollender Donner (vgl. Jes. 10, 33), בַּחֲרוֹנוֹ 5ᵇ wie der einschlagende Blitz. Und wie die erste Str. mit Worten der Empörer schloß, so diese zweite mit selbsteigenen Worten Jahve's. Mit וַאֲנִי beginnt wie Gen. 15, 2. 18, 13. Ps. 50, 17 ein Umstandssatz. Der verschwiegene Hauptsatz (vgl. Jes. 3, 14. Ew. §. 341ᶜ) ergänzt sich leicht: ihr lehnt euch auf, während doch Ich .. Mit וַאֲנִי setzt er ihrem vergeblichen Beginnen seinen unwiderstehlichen Machtwillen entgegen. Daß man nicht „ich habe gesalbt" (Trg. Symm.) übersetzen dürfe, ist von Böttch. bewiesen worden; نسك נָסַךְ bed. wol hingießen, aber nicht begießen, und die Bed. des breit und fest Hingießens (Metallguß, Opferguß, Salbenguß) geht dann, wie in הִצִּיג, הִצִּיק, in die Bed. des fest Hinstellens (*fundere* in *fundare, constituere*, wie LXX Syr. Hier. Lth. übers.) über, so daß also der Fürstenname נָסִיךְ sich nicht mit מָשִׁיחַ, sondern mit נְצִיב vergleicht.[1] Das Trg. setzt nach רַבִּיתִי (*unxi*) richtig וּמַנִּיתֵיהּ (*et praefeci eum*) ein, denn עַל־צִיּוֹן ist nicht der Ort der Salbung. Von einem Könige Israels, der auf Zion gesalbt wäre, weiß die Gesch. nichts. Der Zion ist als Herrschersitz des Gesalbten genannt; dort ist er eingesetzt, um da zu thronen und von da aus zu herrschen 110, 2. Es ist die Anhöhe der Davidsstadt (2 S. 5, 7. 9. 1 K. 8, 1) mit Einschluß des Morîa gemeint. Jener Heiligkeitsberg d. i. heilige Berg, welcher die Stätte der göttlichen Gegenwart ist und deshalb alle Höhen der Erde überragt, ist ihm als Thronsitz angewiesen.

V. 7—9. Der Gesalbte selbst ergreift nun das Wort und spricht aus was er kraft göttlichen Rathschlusses ist und vermag. Kein Uebergangswort, keine Einführungsformel bezeichnet diesen Absprung der Rede Jahve's zur Rede seines Christus; der Sänger ist Seher: sein Psalm ist Spie-

---

1) Schon der Jalkut zu den Ps. §. 620 schwankt in der Erkl. des נסכתי zwischen אמשחתיה ich habe ihn gesalbt nach Dan. 10, 3., אתיכתיה ich habe ihn gegossen nach Ex. 32, 4 u. ö. und גדלתיו ich habe ihn groß gemacht nach Mi. 5, 4. Aq., indem er *καὶ ἐδιασάμην* (v. *διάζεσθαι* = *ὑφαίνειν*) übers., fügt eine vierte Möglichkeit hinzu. Eine 5. Möglichkeit: נִסֵּךְ läutern, weihen (Hitz.) existirt nicht, denn diese Bed. gewinnt das arab. *nasaka* von der Grundbed. des Schlemmens oder Schwemmens aus (z. B. des Wegschwemmens der Salzbestandtheile eines Ackers). Auch Spr. 8, 23 bed. נִסַּכְתִּי ich bin hingegossen = eingesetzt.

gelbild des Gesehenen, Widerhall des Gehörten. Wie Jahve sich den Empörern gegenüber zu dem Könige auf Zion bekennt, so beruft sich der König auf Zion den Empörern gegenüber auf Ihn. Der Gottesname יְהוָ֗ה hat Groß-*Rebia* und wegen der Tonfülle der umfänglichen Intonation dieses Accents *Gaja* beim *Schebâ* (vgl. אֱלֹהַי 25,2. אֱלֹהִים 68,8. אֲדֹנָי 90,1).[1] Die Constr. von סַפֵּר mit אֶל (wie 69,27 vgl. אמר Gen. 20,2. Jer. 27,19. דִּבֶּר 2 Chr. 32,19. הודיע Jes. 38,19): Erzählung oder Meldung thun hinsichtlich .. ist umständlich und deshalb feierlich. Selbstgewiß und furchtlos kann und will er denen, die ihm jetzt den Gehorsam aufkündigen, ein חֹק entgegenhalten d.i. eine urkundliche unverbrüchliche Festsetzung, an der sich nicht ändern und rütteln läßt. Alle alten Uebers. ausgen. den Syrer lesen חק־יהוה zusammen. Die Strofenzeile wird dadurch den andern conformer, aber der Ausdruck verliert an Gewicht. Mit Recht hat אֶל־חֹק *Olewejored*. Es ist der in der arab. Grammatik bekannte amplificative Gebrauch des nicht näher determinirten Nomens: ein Decret und was für eines! Ein großartiges nach Urheber und Inhalt. J. hat ihm erklärt: בְּנִי אַתָּה[2], und zwar an dem bestimmten Tage, an welchem er ihn in dieses Sohnesverhältnis gezeugt oder geboren hat. Das V. יָלַד (mit dem Umlaut i[3]) vereinigt in sich, wie γεννᾶν, die Begriffe des Zeugens und Gebärens (LXX γεγέννηκα, A. ἔτεκον); es ist eine über beides erhabene göttliche Machtwirkung gemeint, und zwar, da es sich um Einsetzung (נסך) in das Königtum handelt, die Zeugung in königliches Dasein, welche in und mit der Salbung (משח) geschehn ist. Mag David oder ein Davidide oder der andere David gemeint sein, jedenfalls hat 2 S. c. 7 als erste und älteste Meldung dieses חק zu gelten, denn dort empfängt David mit Rückblick auf seine Salbung und zugleich mit der Verheißung ewiger Herrschaft das Zeugnis von dem ewigen Sohnesverhältnis, in welches J. Davids Samen zu sich als Vater gestellt hat, so daß David und sein Same zu J. sagen kann אָבִי אַתָּה 89,27., wie J. zu ihm בְּנִי אַתָּה. Aus diesem Sohnesverhältnis des Gesalbten zu J. dem Schöpfer und Eigner der Welt, fließt Anrecht und Anwartschaft desselben auf die Weltherrschaft. Auf שְׁאַל folgt der nach Aufforderungen naturgemäße Cohortativ Ges. §. 128, 1. J. hat seinem Sohn die Weltherrschaft bestimmt; es bedarf also von dessen Seite nur

---

1) Im Allgem. bem. wir hier, daß dieses das *Schebâ* in die Intonation hineinziehende *Gaja* (*Metheg*) nur von dem Masoreten *Ben-Naftali*, nicht von *Ben-Ascher* (beide um 950) auch Wörtern mit den geringeren Trennern *Zinnor* und Klein-*Rebia* beigegeben wird, was auch in Baers Psalterausg. noch nicht durchgreifend beachtet ist, so daß also z. B. 5,11 אֱלֹהִים, 6,2 dagegen (bei *Dechi*) יְהוָה, nicht יְהוָה zu schreiben ist.

2) Auch in Pausa bleibt hier אַתָּה ohne gedehntes *ā* (Psalter 2,468), aber das Wort ist *Milel* geworden, während es außer Pausa nach Ben-Ascher *Milra* ist, von Ben-Naftali aber auch außer Pausa (wie 89,10. 12. 90,2) auf *penult.* betont wird. Das *Athnach* der Bb. תאם (Ps. Iob Spr.), dem *Zakef* der 21 anderen Bücher entsprechend, hat nur halbe Pausalkraft und da, wo es auf *Olewejored* folgt, in der Regel gar keine, vgl. 9,7. 14,4. 25,7. 27,4. 31,14. 35,15 u. s. f. (Baer, *Thorath Emeth* p. 37).

3) Der Umlaut *i* geht entw. auf eine Grundform יָלַד, יָרַשׁ, שָׁאַל zurück, oder er ist unmittelbar aus Pathach entstanden; für das Erstere sprechen Formen wie יְרֵשָׁה und שְׁאֵלָה, für Letzteres daß *ĕ* in geschloßner Silbe gew. in *Segol* übergeht.

des Verlangens, das ihm Bestimmte sich anzueignen. Er braucht nur zu wollen, und daß er will, zeigt sich daran, daß er sich gegen die Empörer auf Jahve's Vollmacht beruft. Diese Vollmacht hat den für die Empörer furchtbaren Zusatz v. 9. Die Suff. gehen auf die גּוֹיִם, die in Heidentum versunkenen ἔθνη. Für diese wird sein Herrscherscepter (110, 2) zum Stabe von Eisen, welcher sie wie an sich schon zerbrechliches Thongebilde (Jer. 19, 11) in tausend Scherben zerschellt. Mit נִפֵּץ wechselt רָעַע (= רָצַץ *frangere*) *fut.* תְּרֹעֵם, wogegen LXX (Syr. Hier.), welche ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ (wie 1 Cor. 4, 21) σιδηρᾷ übers., תִּרְעֵם von רָעָה vocalisirt. Der Eisenstab, dem hebr. Texte nach das Werkzeug der Strafgewalt, wird so mit Bezug auf שֵׁבֶט als Stab des Hirten 23, 4. Mi. 7, 4 zum Werkzeuge der Zwingherrschaft.

V. 10—12. Der D. schließt mit Nutzanwendung des Geschauten und Gehörten auf die Großen der Erde. Mit וְעַתָּה καὶ νῦν (1 Joh. 2, 28) *itaque* werden aus einem dargelegten allgemein ethischen (z. B. Spr. 5, 7) oder heilsgeschichtlichen Thatbestand (z. B. Jes. 28, 22) aneignende Schlußfolgerungen gezogen. Die Ermahnung richtet sich nicht an die in empörerischer Aufregung Geschauten, sondern im Hinblick auf das profetisch Geschaute und Vernommene an die Könige insgemein. שֹׁפְטֵי אֶרֶץ sind nicht die welche die Erde richten, sondern die der Erde, so weit und breit sie ist, angehörigen Richter d. i. Regenten (Am. 2, 3 vgl. 1, 8). Das *Hi.* הַשְׂכִּילוּ bed. Verstand oder Einsicht beweisen; das *Ni.* נוֹסַר als sogen. *Ni. tolerativum* sich züchtigen oder zurechtweisen lassen, wie נוֹעָץ Spr. 13, 10 sich rathen lassen, נִדְרַשׁ Ez. 14, 3 sich suchen lassen, נִמְצָא sich finden lassen 1 Chr. 28, 9 u. ö. Auf diesen allgemeinen Ruf zur Besinnung folgt v. 11 eine spezielle Ermahnung bezugs Jahve's, v. 12 bezugs des Sohnes. Es entsprechen sich עִבְדוּ und גִּילוּ, dieses nicht nach Hos. 10, 5 im Sinne von חִילוּ 96, 9., sondern, da „erbebet mit Zittern" (Hitz.) eine Tautologie ist und aufforderndes גילו sonst überall „frohlocket" bed., nach 100, 2 im Sinne entzückter Freudenbezeugung ob des Glückes und der Ehre, eines solchen Gottes Knechte sein zu dürfen. Richtig LXX ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. Das Frohlocken soll, damit es nicht in Sicherheit und Uebermuth umschlage, mit Zittern (בְּ wie Zef. 3, 17) geschehen, mit Zittern der Ehrerbietigkeit und der Selbstzucht, denn Gott ist ein verzehrendes Feuer Hebr. 12, 28. Der nun folgenden zweiten, auf das Verhältnis zum Gottgesalbten bezüglichen Ermahnung sind die alten Uebers., als ob ihre Klarheit sie geblendet, alle mit Ausnahme des Syrers aus dem Wege gegangen, indem sie בר entw. בֹּר Reinigkeit, Züchtigkeit, Zucht (LXX Targ. It. Vulg.), oder בַּר rein, lauter übers. (Aq. Symm. Hier.: *adorate pure*). So auch Hupf.: fügt euch aufrichtig, wogegen Ew.: nehmt lautere Warnung an und Hitz.: fügt euch der Pflicht (בַּר wie arab. *birr* = בֹּר); Olsh. meint sogar, in dem בר möge ein Fehler stecken, und Diestel entscheidet sich für בו statt בר. Aber Zus. und Sprachgebrauch fordern *osculamini filium*. Das *Pi.* נִשֵּׁק bed. küssen, nirgends etwas anderes, und während בֹּר im Hebr. Reinheit und nichts weiter bed. und בַּר als Adv. *pure* sich nicht belegen läßt, ist hier, nachdem J. sich zu seinem Gesalbten als seinem Sohne bekannt hat, nichts natürlicher, als

daß das in feierlicher Rede nicht befremdende und hier über den Mißklang בֵּן פֶּן hinweghebende בַּר (Spr. 31, 2 sogar בְּרִי = בְּנִי) in ähnlich absoluter Weise, wie חֹק, den einzigartigen Sohn und zwar den Gottessohn bezeichne.[1] Auf die Ermahnung, sich Jahve zu unterwerfen, folgt, wie schon AE bem., die Ermahnung, dem Sohne Jahve's zu huldigen. Küssen ist s. v. a. huldigen; Samuel küßt 1 S. 10, 1 den Saul, indem er sagt daß er ihm damit huldige.[2] Subj. des Folg. ist nun aber nicht der Sohn, sondern Jahve. Dem neutest. Bewußtsein liegt die Bez. des פֶּן־יֶאֱנַף auf den Sohn allerdings mindestens gleich nahe (s. Apok. 6, 16 f.), und da die Warnung vor dem Vertrauen (חֲסוֹת) auf Fürsten 118, 9. 146, 3 sich nicht auf den Christus Gottes anwenden läßt, so kann die Bez. des בּוֹ auf diesen (Hgst.) nicht als unmöglich gelten. Da aber חָסָה בְּ das übliche Wort von der gläubigen Zuflucht zu J. ist und der künftige Zorntag im A. T. überall z. B. 110, 5 als Tag des Zornes Gottes erscheint, so bez. wir das *ne irascatur* auf Den deß Sohn der Gesalbte ist, also: damit J. nicht zürne und ihr umkommet דֶּרֶךְ. Dieses דֶּרֶךְ ist Acc. der näheren Bestimmung. Wenn jemandes Weg תֹּאבֵד 1, 6., so geht er selbst verloren hinsichtlich des Weges, indem dieser ihn in den Abgrund führt. Fraglich ist, ob כִּמְעַט „um ein Kleines" im Sinne von *brevi* oder *facile* bed. Sprachgebrauch und Wortstellung sprechen für Letzteres (Hupf.). Ueberall sonst bed. כִּמְעַט für sich allein (ohne solche Zusätze wie Ezr. 9, 8. Jes. 26, 20. Ez. 16, 47) „um ein weniges, beinahe, leicht." Wenigstens ist ihm nach hypothetischen Vordersätzen wie 81, 15. 2 S. 19, 37. Iob 32, 22 diese Bed. gesichert. Also: denn entbrennen könnte leicht, entbrennen möchte schier sein Zorn. Der D. warnt die Regenten zu ihrem eignen Besten, doch ja nicht den nach v. 4 unvermeidlichen Zorneifer Jahve's für seinen Christus herauszufordern. Wol allen, die von diesem Zornesausbruch nichts zu fürchten haben, weil sie in Jahve als ihr Asyl sich hineinbergen. Der Constructivus חוֹסֵי schließt בוֹ ohne Genitivverhältnis mit sich zu Einem Begriffe zusammen Ges. §. 116, 1. חָסָה, das übliche Wort von gläubiger Zuflucht zu J., bed. seinem Wurzelbegriffe nach nicht sowol *refugere*, *confugere*, als *se abdere*, *condere* und wird deshalb nie mit אֶל, immer mit בְּ verbunden.[3]

---

1) Abgesehen davon, daß בר den Artikel nicht verträgt, fällt die Indetermination unter den Gesichtspunkt derj., welche, weil sich mit ihr die Vorstellung des Majestätischen, Großen, Schauerlichen verbindet, von den arab. Grammatikern التنكير لتعظيم oder لتكثير oder لتهويل genannt wird: sie fordert durch die in ihr liegende Unbegrenztheit die Einbildungskraft zur Vergrößerung des so ausgedrückten Begriffs auf. Ein arab. Ausleger würde hier wie oben v. 7 erklären: „Küsset einen Sohn, und was für einen Sohn!" (s. *Ibn Hishâm* in de Sacy's *Anthol. grammat.* p. ٨٥, wo zu übers. *hic est vir, qualis vir!*). Lehrhafte Beispiele dafür sind בְּיָד Jes. 28, 2 durch eine Hand, näml. Gottes Allmachtshand, welche aller Hände Hand ist, und Jes. 31, 8 מִפְּנֵי־חֶרֶב vor einem Schwerte, näml. dem keine Gegenwehr zulassenden göttlichen Schwerte.

2) s. darüber Scacchi, *Myrothecium* t. III (1637) c. 35.

3) Ueber alte Stadtnamen, welche dieses antike חסה aufweisen, s. Wetzstein zu Iob 24, 8 Anm.; das Arabische hat حسى noch in der Beziehung der Grundbed. auf Wasser, welches zurückgezogen und verborgen unter dem Sande fließt und nur durch

PSALM III.

Morgenlied eines Bedrängten, aber in Gott Getrosten.

2 Jahve, wie viel sind meiner Dränger!
Viele stehn auf wider mich,
3 Viele sagen von meiner Seele:
„Es gibt kein Heil für ihn in Gott.“ (*Sela*)

4 Aber du, Jahve, bist Schild um mich,
Meine Ehre und meines Haupts Erheber.
5 Laut ergeht an Jahve mein Ruf
Und er erwidert mir von seinem heil'gen Berg. (*Sela*)

6 Ich legte mich, da schlummerte ich ein,
Bin erwacht, weil Jahve mich stützet.
7 Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volkes,
Die rings sich wider mich gelagert.

8 Stehe doch auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!
Denn du zerschlägst all meinen Feinden die Backe,
Der Gottlosen Zähne zerschmetterst du.
9 Jahve's ist das Heil —
Ueber dein Volk komme dein Segen! (*Sela*)

Auf die beiden prologischen Ps., welche ein verwandtes Thema behandeln, der eine ethisch vom Standpunkte der חכמה und der andere heilsgeschichtlich vom Standpunkte der נבואה, folgt nun ein Morgensegen, denn Morgen- und Abendgebete sind ja das Nächste, was man in einem Gebet- und Gesangbuch erwartet. Das Morgenlied Ps. 3, welches die Erwähnung des „heiligen Berges“ mit Ps. 2 gemein hat, geht naturgemäß dem Abendliede Ps. 4 voraus, denn daß Ps. 3 ein Abendlied sei, wie Etliche meinen, beruht auf grammatischem Misverständnis.

Mit Ps. 3 beginnen die ausgesprochenermaßen musikalisch eingerichteten Lieder. Mit מִזְמוֹר לְדָוִד *ein Psalm Davids* wird das folg. Lied als ein für musikalische Begleitung bestimmtes bez. Da מזמור ausschließlich in den Psalmenüberschriften vorkommt, so ist es wol ein von David gemünzter Kunstausdruck. Das V. זָמַר (√זם) ist ein schallnachahmendes Wort, welches im *Kal* abkneifen und zwar (die Reben) abranken oder schneiteln bed. (vgl. arab. زبر schreiben, von dem summenden Geräusch des Griffels oder Kalams auf dem Schreibstoff). Mit dieser Bed. „kneifen“ hängt die dem *Pi.* eigene des Singens und Spielens nicht zus. Denn weder das rhythmische Abtheilen (Schultens) noch das articulirte Sprechen (Hitz.) gewährt eine wahrscheinliche Vermittelung, da Cäsur und Silbe keine naturwüchsigen Begriffe sind, und auch nicht das Kneifen der Saiten (Böttch. Ges.), wofür die Sprache נִגֵּן (gleicher Wurzel mit נָגַע) geprägt hat. Hiezu kommt daß die ältesten Stellen, wo זִמְרָה und זִמֵּר vorkommen (Gen. 43, 11. Ex. 15, 2. Richt. 5, 3), eher auf Gesang als Tonspiel lauten und beide Wörter öfter Gesang im Untersch. vom Tonspiel bez. z.B. 98, 5. 81, 3

Graben zum Vorschein kommt; die felsige Grundlage, auf der es unterhalb der Sandfläche sich sammelt und am Versickern oder Verdunsten gehindert wird, heißt حسى *ḥasâ* oder حِسى *ḥisâ* der Bergungs- oder Schutzort und eine dort gegrabene Quelle عين الحسى.

vgl. Hohesl. 2, 12. Auch würden wenn זִמֵּר urspr. wie *ψάλλειν carpere* (*pulsare*) *fides* bed. nicht Instrumentnamen wie arab. *zemr* Hoboe und *zummâra* Pfeife gebildet werden. Nein, זִמֵּר bed., wie Hupfeld gezeigt hat, als unmittelbares Schallwort wie *canere* „musiciren" im weitesten Sinne; der genauere Sprachgebrauch aber unterscheidet זִמֵּר und שִׁיר wie musiciren und singen. Mit בְּ des Instruments bez. זִמֵּר Gesang mit musikalischer Begleitung (wie aeth. זמר *instrumento canere*) und זִמְרָה (aram. זְמָר) ist zuweilen, wie Am. 5, 23., geradezu Musik. Sonach bed. מִזְמוֹר technisch das Musikstück und שִׁיר das Gesangstück. Und deshalb übers. wir jenes mit „Psalm", denn *ὁ ψαλμός ἐστιν* — sagt Gregor von Nyssa — *ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία, ᾠδὴ δὲ ἡ διὰ στόματος γενομένου τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐκφώνησις.*

Daß Ps. 3 ein musikalisch eingerichtetes Lied ist, zeigt sich auch an dem hier dreimal vorkommenden סֶלָה. Es findet sich im Psalter, wie schon von Bruno richtig gezählt wird, 71 mal (17 mal im ersten Buche, 30 mal im zweiten, 20 mal im dritten, 4 mal im fünften) und mit Ausnahme der anonymen Ps. 66. 67 immer in solchen, die den Namen Davids und der von David her berühmten Sänger an der Stirn tragen. Daß es eine auf die davidische Tempelmusik bezügliche Beischrift ist, erhellt daraus, daß alle Ps. mit סלה mit dem auf die musikalische Aufführung bezüglichen לַמְנַצֵּחַ versehen sind, nur acht nicht (32. 48. 50. 82. 83. 87. 89. 143), deren musikalische Bestimmung sich aber wenigstens in der Benennung מִזְמוֹר kundgibt; die Tefilla Habakuks c. 3., das einzige Schriftstück, in welchem סֶלָה außerhalb des Psalters vorkommt, hat das למנצח ausnahmsweise am Ende. Die 3 סלה dieser Tefilla mitgerechnet, kommt das Wort nicht weniger als 74mal im A. T. vor. Was nun den Sinn dieses musikalischen Notabene anlangt, so ist 1) jede abbreviatorische Deutung — am besten = סב לְמַעְלָה הַשָּׁר (wende dich nach oben d. i. nach vorn, o Sänger! also *da capo*) — deshalb verwerflich, weil solche Abbreviaturen jedes weiteren Beleges im A. T. ermangeln. Auch 2) die Ableitung von שָׁלָה = סָלָה *silere*, wonach es eine Pause bez. oder, während die Musik einfällt, die Sänger schweigen heißt, ist deshalb unannehmbar weil סָלָה in dieser Bed. weder hebräisch noch aramäisch ist und zumal innerhalb des Hebräischen selbst der Wechsel von שׁ und ס (שִׁרְיוֹן, סִרְיוֹן) äußerst selten ist. Es gibt nur Einen Verbalstamm, mit dem סֶלָה sich combiniren läßt, näml. סָלַל oder סָלָה (סָלָא). Der Grundbegriff dieses Verbalstamms ist der des Emporhebens, woraus sich im Hinblick auf die Derivate סֻלָּם Leiter und מְסִלָּה in der Bed. Stiege oder Treppe 2 Chr. 9, 11 für סֶלָה im Allgemeinen der Sinn einer musikalischen Steigerung ergibt. Wenn die mischnische Ueberlieferung das Wort für ein Synon. von נֶצַח erklärt und Trg. Quinta Sexta, auch, obwol schwankend, Aq. und zuweilen der Syr., es demgemäß „auf ewig (immer)" übers., wofür sich auch Hier. in seiner *ep. ad Marcellam* „*quid sit Sela*" zuletzt entscheidet: so ist da die ursprüngliche musikalische Bed. in eine entsprechende logische oder lexikalische umgesetzt. Daß aber die musikalische Bed. auf Verstärkung irgend welcher Art hinausläuft, zeigt das *διάψαλμα* der LXX (angeeignet von Symm. Theod. Syr.); denn *διάψαλμα* bed. seiner Bildung (— *μα* = — *μενον*) nach nicht die Pause, wie Gregor von Nyssa definirt; *ἡ μεταξὺ τῆς ψαλμῳδίας γενομένη κατὰ τὸ ἀθρόον ἐπηρέμησις πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ θεόθεν ἐπικρινομένου νοήματος*, sondern entw. das Zwischenspiel, zunächst der Saiteninstrumente, wie *διαύλιον* (*διαύλειον*, nach Hesych. das Zwischenspiel der Flöte zwischen den Chören, oder verstärktes Spiel, wie *διαψάλλειν τριγώνοις* in einem Fragmente des Ko-

mikers Eupolis bei Athenäos von durchgreifendem Spiel der dreieckigen Harfe vorkommt.[1] So vocalisirt wie uns das Wort vorliegt, scheint es ein Nomen סַל mit *ah* der Richtung sein zu sollen (sinnverwandt mit גֵּוָה hinauf! Iob 22, 29); denn unterlassene Dagessirung bei *ah* der Richtung ist auch sonst nicht ohne Beispiel (vgl. 1 K. 2, 40 גַּתָה LA für גַּתָּה, worauf Ew. verweist) und das ֶ mit *Dag. forte implicitum* statt ַ ist da vor *liquidis* üblich, wie פַּדֶּנָה Gen. 28, 2., הֶרָה Gen. 14, 10 für *paddannah, harrah*, wie auch כַּרְמֶלָה 1 S. 25, 5 für כַּרְמִלָּה. Aber die vorliegende Vocalisation des überall in die Accentfolge des masoretischen Verses aufgenommenen Wortes ist kaum die echte: sie scheint dem synon. נֶצַח nachgebildet. Das Wort mag urspr. סֶלָה (*elevatio* n. d. F. בֶּחָה, הֶלָה) gelautet haben. Der Zusammenstellung הִגָּיוֹן סֶלָה 9, 17., in welcher הגיון auf Saitenspiel (92, 4) geht, läßt sich entnehmen, daß סלה eine nicht auf den Gesang, sondern auf die Instrumentalbegleitung bezügliche Bemerkung ist. Verständen wir aber darunter ein Anhäufen wichtiger ausdrucksvoller Accorde und mächtiger Harmonien überhaupt, so würden wir alte und neue Musik verwechseln. Es ist ein Einfallen des Orchesters oder eine Verstärkung der Begleitungsinstrumente oder auch ein Uebergang aus *piano* in *forte* gemeint.

Dreimal begegnen wir in unserm Ps. 3 diesem hebräischen *Forte*. In 16 Ps. (7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61. 75. 81. 82. 83. 85. 143) findet es sich je einmal; in 15 Ps. (4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88) je zweimal; in nur 7 Ps. (3. 32. 46. 66. 68. 77. 140., auch Hab. c. 3) je dreimal und nur in 1 (89) viermal. Es steht nirgends zu Anfang, denn so selbständig war die altertümliche Musik noch nicht, daß סלה durchaus dem Ritornello entspräche. Es steht aber auch nicht immer am Schlusse von Strofen, so daß es Zeichen eines regelmäßigen Zwischenspiels wäre, sondern überall da, wo die Instrumente in Anschluß an die Melodie des Ps. aufrauschend zusammentönen sollen, was auch häufig inmitten der Strofe der Fall ist. In unserm Ps. steht es am Schlusse der 1. 2. und 4. Strofe. Weshalb nicht auch am Schlusse der 3., leuchtet ein.

Nicht wenig Psalmen sind aus der saulischen Verfolgungszeit datirt, aus der absalomischen nur dieser und wahrsch. 63. Der Psalter enthält aber auch andere Lieder, welche diese zweite Verfolgungszeit wiederspiegeln — um so unbedenklicher ist es, die überschriftlichen Worte: *als er floh vor Absalom seinem Sohne* als Ueberlieferung gelten zu lassen. Und was stände dieser Angabe inhaltlich entgegen? Alle Züge des Ps. stimmen mit ihr: die Verhöhnung als eines von Gott Verworfenen 2 S. 16, 7 f., die nächtliche Gefahr 2 S. 17, 1., die Myriaden Volkes 2 S. 15, 13. 17, 11., die hohe Ehrenstellung des Sängers. Hitzig will die Nachbarpsalmen 3 und 4 lieber auf den amalekitischen Ueberfall während der Niederlassung Davids in Ziklag beziehen. Aber da damals Zion-Jerusalem noch unerobert war, vernothwendigt sich so Herumdeutelung an 5b. Und daß der Ps. keine Hinweisung auf Absalom enthält, ist der Ueberschrift nicht entgegen. Es erklärt sich aus der Stimmung 2 S. 19, 1. Und wenn sich Psalmen der absalom. Verfolgungszeit dadurch kenntlich machen müßten, so gäbe es überhaupt keine.

V. 2—3. Die 1. Str. enthält die Klage über die gegenwärtige Noth. In Verbindung mit exclamativem מָה ist רַבּוּ auch 104, 24 auf *ult.* betont; die Betonung des Perf. der Vv. ע״ע folgt überh. häufig (auch ohne *Waw* der Folge) dem Vorgange des starken Verbums Ges. §. 67 Anm. 12. An die

---

1) s. über die Erklärungen des διάψαλμα bei den KVV und alten Lexikographen Suicers *thes. eccl.* und Augusti's Christl. Archäologie Th. 2.

Stelle des Ausrufs tritt dann Aussage und das in dem Präd. רַבּוּ liegende רַבִּים wird nun zum Subj. participieller Prädicate, welche die andauernde Lage näher beschreiben. Das לְ von לְנַפְשִׁי bed. „in der Richtung auf", mit folg. Anrede 11,1 (= „zu") oder, wie hier und häufig (z.B. Gen. 21,7), folg. Erzählung (= „von"). לְנַפְשִׁי für לִי will sagen, daß der Widersacher Rede über sein Innerstes, über sein persönliches Verhältnis zu Gott richterlich urtheilt. יְשׁוּעָתָה ist pathetische Form für יְשׁוּעָה, sei es mit verdoppelter Femininendung (Ges. Ew. Olsh.) oder, was wir mit Hupf. für sprachgebrauchsgemäßer und sprachanaloger halten (vgl. 44,27 mit 80,3 und לַיְלָה eig. νύκτα, dann wie vulgärgriech. ἡ νύκτα, νύχθα), mit urspr. (accusativischem) *ah* der Richtung. Gott ist der Grund des Heils; kein Heil mehr in Ihm haben ist s. v. a. aus Gottes Gnade entwurzelt sein. Offenbare Feinde sowol als irre gewordene Freunde halten ihn für einen fortan Verworfenen. David hatte sich ja im Anfang jenes Jahres, in welchem er durch Erneuerung des ammonitisch-syrischen Krieges den Gipfel äußerer Macht erreichte, durch den Ehebruch mit Bathseba in den tiefsten Abgrund des Elends gestürzt. Zu den unglückseligen Verhängnissen, die von da an über ihn hereinbrachen, gehörte auch Absaloms Empörung. Es fehlte nicht an Scheingründen zu solcher seine Sache verloren gebenden Rede.

V. 4—5. Aber durch Buße gereinigt steht er ganz anders als Menschen meinen zu Gott und Gott zu ihm. Stündlich hat er einen vernichtenden Ueberfall zu fürchten, aber J. ist der Schild der ihn von hinten vorwärts deckt (בְּעַד Constr. v. בַּעַד = بَعْدُ eig. *pone, post*). Sein Königtum ist ihm geraubt, aber J. ist seine Ehre. Verhüllten gesenkten Hauptes ist er den Oelberg hinangestiegen 2 S. 15,30., aber J. ist Emporrichter seines Hauptes, indem er ihn tröstet und ihm hilft. Die Grundstelle des gläubigen „Gott ist Schild" ist Gen. 15,1 vgl. Dt. 33,29. Weit entfernt, unerhörlich zu beten, ist er, wenn er betet, seiner Erhörung vergewissert. Die Uebers.: „ich rief und er antwortete mir" ist hier, wo אֶקְרָא nicht in historischem Zus. steht, irrig; das Fut. der Folge fordert sie nicht wie aus 55,17 f. vgl. zu 120,1 erhellt, es ist nur zuversichtlicher Ausdruck der dem Gebete folg. Erwiderung von Seiten Gottes. In Wortfügungen, wie קוֹלִי אֶקְרָא, halten Hitz. Hupf. קוֹלִי für den engeren Subjektsbegriff neben dem allgemeineren (wie 44,3. 69,11. 83,19): meine Stimme — ich rief, aber die Wortstellung ist wol 69,11. 108,2., nicht aber 17,10. 27,7. 57, 5. 66,17. 142,2. Jes. 26,9 und an u. St. dem günstig; קוֹלִי ist nach Ew. §. 281[c] Acc. der näheren Bestimmung, wie ohne Zweifel Jes. 10,30 vgl. Ps. 60,7. 17,13 f.; das Rufen wird dadurch als lautes bez.[1] Diesem Ru-

---

1) Auch Böttcher, *Collectanea* p. 166 s., vertritt die Ansicht, daß קוֹלִי, פִּי, נַפְשִׁי in solchen Stellen *appositum vicarium subjecti* und also *nomin.* sei, aber 1) daß nie אֶת dabei steht, erkl. sich daraus, daß dieses für eine adv. Nebenbestimmung nicht paßt. Und 2) daß anderwärts dieselben Begriffe als unmittelbare Subj. erscheinen, so wie 3) daß sie anderwärts mit dem verbalen Subjectsbegriff im Parallelgliede wechseln 130,5. Spr. 8,4 — dieses beides gestattet keine Folgerung. Die syntaktische Streitfrage ist übrigens alt und wird schon bei Kimchi im Wurzelbuch *s. r.* אוח ausführlich behandelt.

fen folgt, was וַיַּעֲנֵנִי als reiner Modus der Folge besagt, Erwiderung oder, was ענה (vgl. عَنَّ entgegentreten, entgegenstehen) urspr. bed.[1], Entgegnung, und zwar von da, wohin es gerichtet: מֵהַר קָדְשׁוֹ. Von Kirjath Jearim aus hatte er die Bundeslade nach Zion versetzt. Er hatte sie nicht mitgenommen, als er fliehend vor Absalom Jerusalem räumte 2 S. 15, 25. Er war also durch eine feindliche Macht getrennt von der Stätte der göttlichen Gegenwart. Aber sein Gebet dringt durch zu dem Cherubsthron und für die Antwort des dort Thronenden gibts keine Scheidewand des Raums und der Creatur.

V. 6—7. Daß dieser Gott ihn schützen wird, das verbürgt ihm jetzt am frühen Morgen dessen Schutz in der verflossenen Nacht. Ein grammatischer Schnitzer ist es, wenn man וָאִישָׁנָה übers.: ich werde einschlafen oder: ich bin im Einschlafen. Die 1. *p. fut. consec.*, welches sich durch וָ kennzeichnet, pflegt *ah* der Richtung anzunehmen, welches die Folge-Vorstellung subjektiv verstärkt: „und so schlummerte ich denn ein", vgl. 7, 5. 119, 55 u. ö. Gen, 32, 6., bes. gern im jüngern Stil Ezr. 9, 3. Neh. 13, 21., s. Ges. §. 49, 2. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 412. Es ist ein Rückblick auf die vergangene Nacht. Wolbehalten erwacht, fühlt er dankbar wem er das verdankt: ה' יִסְמְכֵנִי. Es ist die Folge dessen, daß J. ihn stützt, daß Gottes Hand sein Kopfkissen ist.[2] Weil diese liebreiche allmächtige Hand unter seinem Haupt (Hohesl. 2, 6), ist er unnahbar und deshalb auch furchtlos. שִׁית (שׁוּת) trägt sein Obj. in sich selbst: Posto fassen, wie Jes. 22, 7 synon. חָנָה 27, 3 und שִׂים 1 Kg. 20, 12 vgl. ἐπιτιθέναι τινί. David setzt nicht einen nur möglichen Fall. Ganz Israel, also Zehntausende waren Absalom zugefallen. Hier am Schlusse der 3 Str. fehlt סלה, weil das לֹא אִירָא nicht im Triumfestone gesprochen, sondern nur demüthiger stiller Ausdruck gläubiger Zuversicht ist. Wenn hier die Instrumente kühn und trotzig aufrauschten, so würde nicht ein Hülferuf, hervorgedrängt durch die immer noch ihn umlagernde Noth, folgen können.

V. 8—9. Das kühne קוּמָה ist aus dem Munde Mose's Num. 10, 35. Gott steht auf, wenn er in das diesseitige Geschehen entscheidend eingreift. Statt *kûmah* ist *kumáh* als *Milra* accentuirt, um (da die Lesung קומה אדני vorausgesetzt ist) das auslautende *āh* vom folg. gutturalen Anlaut scharf abzuheben und so eine reine genaue Aussprache des letzteren zu ermöglichen (Hitz. Ew. §. 228[b]).[3] Neben יהוה steht אֱלֹהַי mit dem Suff.

---

1) s. Redslob in der Abh.: Die Integrität der Stelle Hos. 7, 4—10 in Frage gestellt S. 7.

2) Auf den anderen David bezogen ist v. 6 ein Oster-Metten-Ruf geworden, s. Val. Herbergers Paradies-Blümlein aus dem Lustgarten der Psalmen (Neue Ausg. 1857) S. 25.

3) Das ist die überlieferte Ursache der Betonung *schubáh*, *kumáh*, *schitháh* vor יהוה: sie will verhüten, daß nicht der eine oder andere der zwei Hauchlaute beim schnellen Sprechen verschluckt werde (שלא יבולעו). Deshalb geschieht ebendasselbe auch da wo nicht der Gottesname, sondern ein anderes mit einem א u. dgl. beginnendes und nach Sinn und Acc. engverbundenes Wort folgt z. B. Richt. 4, 18 סוּרָה zweimal *Milra* vor א; 57, 9 עוּרָה *Milra* vor ה; לָמָּה *Milra* vor ה Ex. 5, 22.; נָחָה Jes. 11, 2 und תָבֹאתָה Gen. 26, 10 *Milra* vor ע, und dafür zeugt daß aus gleichem Grunde *Pasek* gesetzt wird, wo zwei י zusammentreffen würden, z. B. Gen. 22, 14

des zueignenden Glaubens. Der Hülferuf begründet sich dann mit כִּי und rückblickendem Perf. Es sind nicht solche Perf. profetisch gewisser Hoffnung wie 6, 9. 7, 7. 9, 5 f., denn der logische Zus. fordert an u. St. Berufung auf die bisherige Erfahrung: sie drücken Erfahrungsthatsachen aus, welche vielen einzelnen Erlebnissen (weshalb כל) bis auf die Gegenwart herab entnommen sind. Das V. הִכָּה ist mit doppeltem Acc. construirt, wie z. B. Il. 16, 597 τὸν μὲν ἄρα Γλαῦκος στῆθος μέσον οὔτασε δουρί. Mit der Vorstellung der Unschädlichmachung verbindet sich in diesem „Schlagen der Backe“ die der Beschimpfung (Iob 16, 10). Es ist Einschlagen der Kinnlade gemeint und ebendamit Zerschmetterung (שִׁבַּר) der Zähne. Die Gottlosen — meint David — die wider ihn und überhaupt wider Gottes Ordnung sich auflehnten, traf von jeher die Strafe schmachvoller Vernichtung. Die Feinde sind als bissige Ungethüme gedacht und danach gestaltet sich das Bild ihres Endgeschicks. J. hat Macht und Willen seinen Gesalbten vor ihrem Ingrimm zu schützen: לַה' הַיְשׁוּעָה *penes Jovam est salus.* יְשׁוּעָה (v. יָשַׁע وسع *amplum esse*) bed. Weite als Freiheit und Beliebigkeit der Bewegung, Enthobenheit von Beengnis und Bedrängnis, Wolergehen ohne Gefährde und Trübung. In dem לְ der Zugehörigkeit liegt die Ausschließlichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung. Zu Jahve's freier Verfügung steht הַיְשׁוּעָה das Heil in seiner ganzen Fülle (ebenso Jon. 2, 10. Apok. 7, 10). David denkt dabei zunächst an seine Heilsbedürftigkeit. Aber als ein rechter König kann er vor Gott nicht sein selbst gedenken, ohne sich mit seinem Volke zusammenzudenken. Darum schließt er mit dem fürbittenden Folgerungssatze עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ. Man denke תְּהִי oder תָּבֹא hinzu. Statt sein treuloses Volk zu verwünschen erfleht er Segen dem jämmerlich verführten und getäuschten. Dieses „über dein Volk dein Segen!“ hat sein Gegenbild an dem „Vater, vergib ihnen“ des andern David, den sein Volk gekreuzigt. Das Eine Schlußwort des Ps. — bem. Ew. — wirft einen hellen Schein in das Tiefste der edlen Seele.

PSALM IV.

Abendlied eines Unverzagten gegenüber Schmähern und Kleingläubigen.

2 Rufe ich, so erwidre mir, Gott meiner Gerechtigkeit
Der du in Drangsal mir Raum geschafft;
Sei mir hold und höre mein Gebet!

Adonaj jir'eh mit dem Trennungsstrich dazwischen, vgl. Ex. 15, 18. Spr. 8, 21. Daß Jer. 40, 5 וְשֻׁבָה *Milel* bleibt, hat darin seinen Grund daß es durch *Pazer* von dem folg. אֶל־גְּדַלְיָה getrennt ist; eine wirkliche Ausnahme aber (*Michlol* 112[b]), nicht wie Norzi aus Misverständnis bem. eine streitige, ist שְׁבָה *Milel* vor הָעִיר 2 S. 15, 27., aber keinesfalls ausreichend, den rein orthophonischen (nicht rhythmischen) Grund jener Ultimabetonungen zu widerlegen. Sogar der Semiguttural ר hat zuweilen gleiche Folge für den Wortton: *ribáh ribî* 43, 1. 119, 154.

3 **Ihr Herrn, bis wann wird meine Ehr zum Schimpfe,**
Indem ihr Schein lieb habt, sucht nach Lüge?! (*Sela*)
4 **Wißt denn, daß ausgezeichnet Jahve einen Frommen sich,**
Jahve hörets wenn ich zu ihm rufe.

5 **Zürnet, doch versündigt euch nicht! —**
Besprecht euch in euren Herzen auf euren Lagern und seid stille! (*Sela*)
6 **Opfert Gerechtigkeits-Opfer**
Und haltet euch zuversichtlich zu Jahve!

7 **Viele sagen: „Wie könnten Gutes wir erleben!?"**
O erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, Jahve!
8 **Du hast Freude mir ins Herz gegeben**
Mehr als zur Zeit wo ihres Korns und Mosts vollauf ist.

9 **In Frieden will ich mich legen und alsbald schlafen,**
Denn du, o Jahve, in Einsamkeit
Schaffst du mir sicher wohnen.

Auf das davidische Morgenlied folgt nun ein davidisches Abendlied. Ihre Zusammengehörigkeit erhellt aus den Wechselbeziehungen von 4, 7 zu 3, 3 und 3, 6 zu 4, 9. Es sind die zwei einzigen Ps., in denen eigne Rede Anderer mit רבים אמרים ins Gebet genommen wird. Der eine erklärt sich zeitgeschichtlich nach der Ueberschrift des andern. Aus dem *quousque* 4, 3 und der Rede der Kleinmüthigen 4, 7 geht hervor, daß Ps. 4 der spätere ist.

Zuerst an der Spitze dieses Ps. begegnet uns das noch immer die Forschung herausfordernde לַמְנַצֵּחַ (oder לַֽמְנַצֵּחַ mit Gaja Hab. 3, 19). Es findet sich im Psalter nicht, wie man gewöhnlich zählt, 54 sondern 55mal: 19mal in B. 1, 25mal in B. 2, 8mal in B. 3, 3mal in B. 5. Nur zwei der Ps., an deren Spitze es sich findet, sind anonym: 66. 67. Alle andern tragen die Namen Davids und der von David her berühmten Sänger: 39 Davids, 9 der Korahiten, 5 Asafs. Nicht weniger als 30 dieser Ps. sind elohimisch. Immer ist למנצח das erste Wort der Psalmüberschrift; nur in dem bei der Zählung leicht übersehbaren Ps. 88 ist es anders, weil dort zwei verschiedene Ueberschriften zusammengeschoben sind.

Die Bed. des V. נִצַּח ist aus der Chronik und dem dazu gehörigen B. Ezra ersichtlich. Die Vorliebe des Chronisten zur Cultusgeschichte und zu altertümlichem Sprachgut ist auch diesem Wort zugute gekommen. Er gebraucht es innerhalb der Gesch. der Zeit Davids, Salomo's, Josia's, Zerubabel-Josua's und überall im Zus. von Berichten über Tempeldienst und Tempelbauten. Den Tempeldienst amtlich versehen heißt 1 Chr. 23, 4 (vgl. 28—32) נַצֵּחַ עַל־מְלֶאכֶת בֵּית־ה׳ und ebenso heißt Ezr. 3, 8 f. die Aufsicht über Arbeit und Arbeiter an dem zu bauenden Tempel. Dieselben 3300 (3600) Aufseher, welche 1 K. 5, 30 הָרֹדִים בָּעָם הָעֹשִׂים בַּמְּלָאכָה heißen, bezeichnet der Chronist 2 Chr. 2, 1 als מְנַצְּחִים עֲלֵיהֶם. Bei der Tempelreparatur unter Josia lesen wir, daß Leviten angestellt waren לְנַצֵּחַ 2 Chr. 34, 12., näml. לְכֹל עֹשֵׂה מְלָאכָה v. 13., wofür 2, 17 לְהַעֲבִיד zur Arbeit anzuhalten gesagt wird. Der Grundbegriff von נִצַּח ist der des Glänzens und zwar des reinsten, hellsten Glanzes, welcher dann in den Begriff des Ueberstrahlens und zwar sowol ununterbrochener Dauer, als überwiegender Fähigkeit und sieghaften Uebermögens (s. *Ithpa.* Dan. 6, 4 u. vgl. 1 Chr. 23, 4 mit 9, 13.; 1 Cor. 15, 54 mit Jes. 25, 8) übergeht. So ist also מְנַצֵּחַ derjenige, welcher ihn auszeichnende Befähigung in einem Fache zeigt, und gewinnt dann die allgem. Bed. des Meisters, des Dirigenten, des Oberaufsehers. An der Spitze der Ps. versteht man gemeinhin den Tempelmusikmeister. מְנַצֵּחַ *est dux cantus* — sagt ein-

mal Luther — *quem nos dicimus den Kapellenmeister, qui orditur et gubernat cantum, ἔξαρχος* (*Opp. lat.* 18, 134 *ed. Erl.*). Aber 1) auch Psalmen Asafs tragen dieses למנצח an der Stirn, der doch selbst Tempelmusikmeister und zwar der oberste (הָרֹאשׁ) war 1 Chr. 16, 5., jedenfalls war er der drei Tempelmusikmeister (Heman, Asaf, Ethan) einer, denen die 24 Klassen der 4000 levitischen Sänger am davidisch-salomonischen Heiligtum untergeordnet waren; 2) es stimmt dazu nicht die hier vor andern in Frage kommende Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 17—21. Nach dieser Stelle führten die drei Tempelmusikmeister die Cymbeln לְהַשְׁמִיעַ um laut zu tönen, acht andere Musiker hohen Rangs die Nabla's und sechs andere die Cithern לְנַצֵּחַ. Dies kann nicht bed. „um zu dirigiren", denn die Direktion kam doch jenen Dreien zu und auch eigneten sich dazu die Cymbeln besser als die Cithern. Es bed. „um vorzuspielen": die Cymbeln dirigirten und die Cithern, besser zum Vorspielen geeignet, verhielten sich dazu, wie etwa jetzt die Violinen zu den Clarinetten. Hienach ist מְנַצֵּחַ nicht der Tempelmusikmeister, sondern überh. der Sangmeister und למנצח weist den Ps demj. zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerchören einzuüben hat, bestimmt also den Ps. zur Aufnahme unter die musikalisch zu begleitenden Gesangstücke des Tempelgottesdienstes. Diesem allgem. Sinne entspricht auch die Uebers. des Trg. (Lth.): לְשַׁבָּחָא „liturgisch zu singen" und der LXX: *εἰς τὸ τέλος*, wenn dies „zur Ausführung" bed. und dem Ps. nicht vielmehr eschatologischen Sinn zuspricht.[1]

Das beigefügte בִּנְגִינוֹת ist nicht davon regiert. Man sieht dies aus Hab. 3, 19.: dem Sangmeister, mit Begleitung meines Saitenspiels (s. meinen Comm.), wo Hitz. übers.: dem Sangmeister meiner Musikstücke; aber נִצַּח בְּ ist keine belegbare RA und נְגִינָה heißt nicht das Musikstück. Das *Pi.* נִגֵּן, vollständig mit בְּיָד, bed. die Saiten rühren (verw. נָגַע), das Saiteninstrument spielen. Davon das fast als *pluralet.* gebrauchte נְגִינוֹת (77, 7. Jes. 38, 20): das Saitenspiel und das überschriftliche בִּנְגִינוֹת Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76.: mit Saitenspielbegleitung, בְּ wie 49, 5. Jes. 30, 29. 32. Das Lied soll in Begleitung, wahrsch. alleiniger Begleitung von Saitenspiel gesungen werden. Daß die überschriftlichen Worte למנצח בנגינות vor מזמור לדוד stehen, kommt wol daher, daß sie urspr. über den Haupttitel, der den Gattungsnamen des Liedes und den Verf. angab, oben drüber geschrieben waren.

V. 2. J. ist אֱלֹהֵי צִדְקִי Inhaber der Gerechtigkeit, Urheber der Gerechtigkeit, Rechtfertiger der verkannten und verfolgten Gerechtigkeit. Diesen Gerechtigkeits-Gott nennt David gläubig den seinigen (vgl. 24, 5. 59, 11), denn die Gerechtigkeit, die er hat, hat er in ihm und die Gerechtigkeit, die er erwartet, erwartet er von ihm. Daß nicht vergeblich, verbürgt ihm bisherige Erfahrung: der du in Drangsal mir Weite (Raum) geschafft. Bei diesem begründenden Verh. des בַּצָּר הִרְחַבְתָּ לִּי ist es wahrscheinlicher, daß wir einen Attributivsatz (Hitz.) als daß wir einen unabhängigen Satz

---

1) So z. B. Eusebios: *εἰς τὸ τέλος ὡς ἂν μακροῖς ὕστερον χρόνοις ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μελλόντων πληροῦσθαι* und Theodoret: *σημαίνει τὸ εἰς τὸ τέλος ὅτι μακροῖς ὕστερον χρόνοις πληρωθήσεται τὰ προφητευόμενα*, womit *Pesachim* 117ª stimmt: ניצוח ונגון לעתיד לבא d. i. Psalmen mit למנצח und בנגינות gehen auf die Endzeit. Gregor von Nyssa verbindet die verschiedenen Uebers., indem er erklärt: *εἰς τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἡ νίκη*. Ewalds Ansicht, daß *τέλος* in dieser Formel die Weihe, die Feier, den Gottesdienst bed., ist unwahrsch.: es ist in dieser Bed. kein Septuaginta-Wort.

vor uns haben, jedenfalls einen rückblickenden; הרחבת ist nicht Precativ (Böttch.), denn das precativ gefärbte Perf. der Gewißheit beschränkt sich auf solche exclamative Aussagen wie Iob 21,16 (s. daselbst). Auf zweierlei baut er sein Gebet: auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Gerechten und auf dessen schon erlebte rechtfertigende Gnade. Schon manchmal war er in Enge und Gott schaffte ihm Weite. An dem ח ح von רָחַב √ רח haftet die Vorstellung der Expansion der Athmung (des Luftstroms) und des Raumes (DMZ XII, 657). Es ist Weitung des beklommenen Herzens 25,17. Jes. 60,5 und Weitung der beengten Lage 18,20. 118,5 gemeint. Ueber das Dag. in לִּי s. zu 84,4.

V. 3—4. Gerecht bei Gott wendet er sich strafend an die welche ihn, dessen Ehre Gottes Ehre ist, entehren, die Parteigänger Absaloms. Im Gegens. zu בְּנֵי־אָדָם Menschen, welche in der Menge verschwinden, bez. בְּנֵי־אִישׁ Männer, welche aus ihr hervorragen; diesen Unterschied erweisen Stellen wie 49,3. 62,10. Spr. 8,4. Jes. 2,9. 5,15. Von seinem entarteten Sohne spricht David in diesem und dem vorigen Ps. so wenig, als in den Ps. der saulischen Verfolgungszeit von dem verblendeten König. Die Anrede richtet sich an die aristokratische Partei, deren Werkzeug Absalom geworden. Ihr ruft er zu: bis wann (עַל־מֶה bei folg. Nichtguttural mit ֶ ohne ersichtlichen Grund wie 10,14. Jes. 1,5. Jer. 16,10) d. i. wie lange soll werden meine Ehre zur Schmach, näml. euch und durch euch, wie man auch lat. sagen kann *quousque tandem dignitas mea ludibrio?* Die beiden folg. Satzglieder sind dem Hauptsatze mit עַד־מֶה (ähnlich wie Jes. 1,5ª. Ew. §. 341ᵇ) untergeordnete Umstandssätze; das energische Fut. mit *Nun parag.* pflegt nicht an der Spitze selbständiger Sätze zu stehen, also: indem ihr lieb habt ריק Leeres — der Rechtstitel ihrer Erhebung ist hohler Schein — wie lange wollt ihr ausgehn auf כָּזָב Lüge — sie suchen möglichst viel lügnerische Vorwände aufzugattern, um die Ehre des legitimen Königs in den Staub zu ziehn. Die Behauptung, es sei unter כְּבוֹדִי die persönliche Ehre Davids, nicht seine Königswürde gemeint, trennt Unzertrennliches. Sie begehren ihm mit der persönlichen Ehre zugleich die amtliche abzuschneiden. Darum beruft sich David ihnen gegenüber v. 4 nicht allein auf die göttliche Wahl, sondern auch auf sein persönliches Verhältnis zu Gott, worauf sie sich gründet. Das ו von וּדְעוּ ist wie 2 K. 4,41 das der Folge: so wisset denn. Das *Hi.* הִפְלָה (von פָּלָה = פָּלָא, verw. פָּלַל eig. spalten) bed. eine Scheidung vornehmen, einen Unterschied machen Ex. 9,4. 11,7., dann in außergewöhnlicher wundersamer Weise auszeichnen Ex. 8,18 und erweisen 17,7 vgl. 31,22., so daß also nicht das blose Erkiesen (בָּחַר), sondern das wundersame Erkiesen zu wundersamer Ehrenstellung (LXX Vulg. *mirificavit*, Windberger Psalmübers. *gewunderlichet*) gemeint ist. לוֹ gehört wie 135,4 zum Thatwort und der Hauptton liegt auf חָסִיד: der den sich J. selber, nicht Menschen, so wundersam ausgezeichnet hat ist ein חָסִיד Frommer, d. i. entw. wie syr. חֲסִידָא = רְחִימָא: Gotteslieblіng, oder biblischem Sprachgebrauch nach (vgl. 12,2 mit Jes. 57,1) in aktiver Bed. wie פָּלִיט, פָּרִיץ u. dgl.: Gottesminner, v. חָסַד (√ חס حس *stringere*, wov. *ḥassa* striegeln, *maḥassa* die Pferdestrie-

gel) eig. sich stringirt d. i. stark afficirt fühlen (vgl. *ḥiss* Sinneseindruck), im Hebr. von starkem innigem Liebegefühl. Als ein חסיד ruft er Gott nicht vergebens an, sondern findet williges Gehör. Ihr Beginnen geht also gegen Gottes wundersam beurkundeten Willen und muß scheitern an dem Liebesverhältnis, in welchem der Entthronte, Herabgewürdigte zu Gott steht.

V. 5—6. Die Anrede setzt sich fort: sie sollen in sich gehen und sich an J. halten, statt sich von Uebermuth und Unzufriedenheit fortreißen zu lassen. Richtig schon LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε (vgl. Eph. 4, 26): wollt ihr einmal zürnen, so hütet euch vor Versündigung, näml. Verleumdung und Empörung (vgl. die ähnlichen parataktischen Verbindungen 28, 1. Jos. 6, 18. Jes. 12, 1). Bei der Uebers. *contremiscite* vermißt man einen Ausdruck dessen wovor sie beben sollen (näml. der gewissen Strafe Gottes). Er warnt seine Widersacher vor blinder Leidenschaftlichkeit und räth ihnen, damit sie nicht ihr eigenes Heil zerstören, stillinnerliches Selbstgespräch, einsames Ueberlegen. In seinem Herzen sprechen, ohne beigefügtes Obj., ist s. v. a. bei sich selbst bedenken, und die Lager- oder Ruhestätte weist, ohne buchstäbisch verstanden werden zu wollen, auf eine Lage des Gemüths hin, in welcher es ruhiger Betrachtung offen ist. Das Herz ist die Stätte des Gewissens und der Geist Gottes verkleidet sich, wie hiezu Hamann (Werke 1, 98) bem., in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rath, seine Weisheit aus unserem eigenen steinigen Herzen hervorquellen sehen. Der zweite Imper. setzt den ersten fort: und stehet ab, eig. schweiget (דָּמַם vom Laute des das Reden hemmenden geschlossenen Mundes) d. i. stellt, durch Selbstprüfung zur Besinnung gekommen, euer Toben ein — eine im Selbstgefühl der Unschuld machtbefehlartige Mahnung, welcher die hier einfallende Musik Nachdruck zu geben hat. Die Abmahnung geht v. 6 in Ermahnung über. Es versteht sich, daß, während David mit seinen Getreuen aus Jerusalem flüchtig war, der Opferdienst beim Heiligtum seinen Fortgang hatte. Im Hinblick darauf ruft David den Absalomiten zu: opfert זִבְחֵי־צֶדֶק. Das sind hier wenigstens nicht Opfer, die statt in geschlachteten Thieren in Handlungen bestehen, welche Gottes Willen gemäß sind, sondern mit der rechten, Gottes Willen gemäßen Gesinnung dargebrachte statt der heuchlerischen, womit sie ihre schlechte Sache weihen und Gotte aufzuschmeicheln gedenken. Auch 51, 21. Dt. 33, 19 sind „Gerechtigkeits-Opfer" wirkliche Opfer, nicht blos symbolische Bez. ethischer Leistungen. Nicht minder beziehungsvoll ist der Zuruf וּבִטְחוּ אֶל־ה׳. Das V. בָּטַח ist, wie 31, 7. 56, 4. 86, 2., mit אֶל construirt, indem sich mit dem Begriff des Vertrauens der des Anschmiegens, Anhangens, Anschließens verbindet; die sinnliche Grundbed. des Worts hat das arab. بطح *expandere* bewart, ein Begriff, welcher, wie in dem gleichbed. بسط, auf die Wirkung bezogen, die durch heitere, wolgemuthe Stimmung auf Herz, Stirn, Angesicht und das ganze Wesen der Menschen hervorgebracht wird, in den Begriff dieser Stimmung selbst übergeht, so daß also בָּטַח (wie das arab. *inbasaṭa* heiter, furchtlos, keck werden, eig. ausgeweitet (vgl. רָחַב Jes. 60, 5) = unbeklom-

men, getrost, zuversichtlich s. bed. Sie sollen dem Selbstvertrauen entsagen, welches sie dem aller menschlichen Hülfsmittel beraubten Könige gegenüber verblendet. Wenn sie Gotte sich vertrauensvoll hingäben, so wäre ebendamit auch das murrende und grollende Misvergnügen beschwichtigt, aus dem die Empörung hervorgegangen. So weit die Anrede an die rebellischen Magnaten.

V. 7—8. In sein eignes kleines Heerlager blickend gewahrt David überhandnehmende Entmuthigung. Die Worte: wer wird uns sehen d. i. (wie 34, 13) erleben lassen Gutes? lassen sich nach 2 Sam. 23, 15. Jes. 42, 23 als Wunsch fassen, aber die Situation stempelt sie zu einer Zweifelfrage muthlosen Blicks in die Zukunft. Das Dunkel währt Davids Leidensgefährten nun schon so lange, daß ihr Glauben in Bangen, ihr Hoffen in Zagen umschlägt. Deshalb fleht David im Hinblick auf sie: o erhebe über uns (נְסָה־עָלֵינוּ [1]) das Licht deines Antlitzes. Die Form der Bitte erinnert an den Priestersegen Num. c. 6. Dort heißt es im zweiten Spruche: יָאֵר ה׳ פָּנָיו, im dritten יִשָּׂא ה׳ פָּנָיו, diese beiden Wünsche sind hier in Ein Gebetswort verschmolzen, und obendrein spielt נְסָה auf נֵס Panier, Fahne an, denn der Imper. von נָשָׂא, welcher regelmäßig שָׂא lautet, läßt zwar auch die Form נְשָׂא 10, 12 zu, aber die (sonst, da נִסָּה Iob 4, 2 „versucht w." bed., beispiellose) Schreibung נְסָה erklärt sich nur aus Vermischung der Vv. נָשָׂא und נָסַס نَصَّ *extollere* (60, 6); auch ה׳ נִסִּי (vgl. 60, 6) ist ja ein uraltes Tôra-Wort Ex. 17, 15. Darf man annehmen, daß diese Vermischung eine begriffliche, nicht blos graphische sei, so sind drei Gebetsgedanken in einer Ohr und Auge betheiligenden Weise auf den kürzesten Ausdruck gebracht: J. möge ihnen sein Antlitz leuchten lassen; er möge das Licht seines Antlitzes über ihnen erheben, so daß sie es über sich haben, wie die Sonne am Himmel, und das möge das siegverheißende Banner sein, zu dem sie sich halten. David selbst aber ist auch jetzt schon trotz der Aussichtslosigkeit der Gegenwart in seinem Gott zufrieden. Die Freude, welche mitten in der Trübsal äußerer Entbehrung J. in sein Herz gegeben, ist מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ. Der Ausdruck ist so concis als möglich: 1) ist *gaudium prae* s. v. a. *gaudium magnum prae* = *majus quam*; sodann 2) ist מֵעֵת nach Analogie der *comparatio decurtata* (z. B. 18, 34 meine Füße gleich den Hindinnen d. i. gleich Füßen d. H.) s. v. a. מִשִּׂמְחַת עֵת; 3) ist hinter עֵת nach Ges. §. 123, 3 אֲשֶׁר weggeblieben, denn עֵת ist Constructivus und was folgt das davon abhängige 2. Glied der genit. Verbindung (vgl. 90, 15. Jes. 29, 1); die dinglichen Plur.: Korn und Most sind, indem beide Vorräthe besonders vorgestellt werden, ausnahmsweise mit dem Plur. statt mit dem Sing. des Präd. verbunden und das Tonwort *rābbu* steht nachdrücklich am Ende. Die Suff. gehen nicht wie 65, 10 auf die Landesbewohner im Allgem., sondern dem Gegens. gemäß auf die Ab-

---

1) Das in der zweiten Silbe vor dem Ton stehende Metheg tritt in den drei metrischen Bb, falls diese Silbe die erste des mit einem großen Trenner ohne vorausgehenden Diener bezeichneten Wortes ist und mit *Schebâ* anlautet, zu diesem Schebâ, also nicht נְסָה־עָלֵינוּ, sondern נְֽסָה־עָלֵינוּ, vgl. 51, 2 ־בְּבוֹא, 69, 28 ־תְּנָה, 81, 3 ־שְׂאוּ, 116, 17 ־לְךָ, 119, 175 ־תְּחִי. Der Grund und Zweck sind die gleichen wie oben S. 57 Anm. 2.

salomiten, auf das abgefallene Volk. Als David nach Mahanaim gekommen war, während die Empörer in Gilead lagerten, war das Land ringsum ihm feindlich, so daß er Lebensmittel als verstohlene Unterstützung zu empfangen hatte 2S. 17, 26—29. Viell. war es um die Zeit des Laubenfestes. Getreideernte und Weinlese waren vorüber. Ein reicher Herbst an Korn und Most war eingescheuert. Die absalomische Erhebung hatte an diesen reichen Vorräthen, über die sie verfügte, einen mächtigen Rückhalt. David und seine Schar hatten den Anschein einer Bettler- oder Freibeuterbande. Aber der vom Scepter an den Bettelstab gebrachte König ist doch vergnügter, als jene, die Empörer. Was er in seinem Herzen hat, ist ein besserer Schatz, als was jene in ihren Scheuern und Kellern.

V. 9. So legt er sich denn heiter und ruhig schlafen. Das Lied schließt hier dreizeilig wie es begonnen. Keineswegs steht יַחְדָּו (eig. in seinen Vereinigungen = zusammt Olsh. §. 135^{c}, wie כֻּלּוֹ allesammt, בְּעִתּוֹ rechtzeitig) ohne allen Nachdruck; auch nicht 19, 10., wo es „allzusammen, ausnahmslos“ bed. Bei synon. Vv. bez. es das Beieinander dessen was sie besagen, wie Jes. 42, 14; ähnlich 141, 10., wo es das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrückt. So hier: er will schlafengehen und auch sofort einschlafen (וְאִישָׁן in gleichfalls cohortativem Sinne = וְאִישְׁנָה). Sein Gott macht ihn in Abgeschiedenheit sorglos wohnen. לְבָדָד ist erste und לָבֶטַח zweite Zustandsbestimmung. Jenes ist nicht nach Dt. 32, 12 s. v. a. לְבַדֶּךָ, ein Zusatz, der ohne denkbaren Gegensatz und also zwecklos wäre. Man hat also, was auch die Situation mit sich bringt, לְבָדָד nach Num. 23, 9. Mi. 7, 14. Dt. 33, 28. Jer. 49, 31 zu verstehen. Er bedarf keiner Wachten, denn er ist von J. umfriedet und umfriedigt. Die Abgeschiedenheit בָּדָד, in der er sich befindet, ist Sicherheit בֶּטַח, weil J. bei ihm ist. Wie so vielseitig und lieblich spricht sich in diesem und dem vorigen Ps. das Wesen des Glaubens aus: seine Gerechtigkeit, Erhabenheit, Freude, Friede, Zufriedenheit in Gott! Und wie fein bedacht ist der Rhythmus! In der letzten Zeile geht das Abendlied selbst zur Ruhe. Die Jamben, mit denen es schließt, sind wie die letzten Klänge eines Schlummerliedes, welche leise und wie selber einschlummernd verhallen. Dante in seinem *Convito* hat Recht, daß die Süßigkeit der Musik und Harmonie des hebr. Psalters in der griech. und lat. Uebers. verloren gegangen ist.

PSALM V.

Morgengebet vor dem Gang ins Gotteshaus.

2 **Meine Reden vernimm, o Jahve,**
Achte auf mein Sinnen!
3 **Horch auf mein lautes Rufen, mein König und mein Gott,**
Denn an dich ergeht mein Flehn.
4 **Jahve, in der Frühe wollst du hören meinen Ruf,**
In der Frühe rüst' ich dir Opfer und schaue aus.

5 **Denn nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt, bist du,**
Nicht kann bei dir weilen der Böse.

6 Nicht Stand halten Ruhmredige deinen Blicken,
Du hassest alle Unheilverübende.
7 Du bringst die Lügenreder um,
Den Mann der Blutschuld und Tücke verabscheut Jahve.

8 Doch ich durch deine reiche Gnade darf in dein Haus gehn,
Anbeten gegen deinen heiligen Thronsitz in deiner Furcht.
9 Jahve, leite mich durch deine Gerechtigkeit um meiner Laurer willen,
Ebne vor mir deinen Weg —
10 Denn in seinem Mund ist nichts Gewisses, ihr Innres Abgrund,
Geöffnet Grab ihre Kehle, bei geglätteter Zunge.

11 Laß sie büßen, Elohim, entfallen ihren Plänen,
In ihrer Frevel Menge stoß hinweg sie, die dir trotzen,
12 Daß alle dir vertraun sich freun, auf ewig jubeln,
Und schirme sie, daß frohlocken in dir die deinen Namen lieben.
13 Denn du, ja du segnest den Gerechten —
Jahve! gleich einem Schilde mit Huld umgibst du ihn.

Auf das Abendgebet folgt nun ein zweites Morgengebet, welches wie jenes mit כִּי־אַתָּה zum Schlusse lenkt (4, 9. 5, 13). Die Situation ist eine andere als in Ps. 3. Dort ist David auf der Flucht, hier ist er in Jerusalem und gedenkt den Tempelgottesdienst zu besuchen. Gehört auch dieser Ps. der Zeit der absalomischen Empörung an, so müßte er gedichtet sein, als das Feuer, welches später ausbrach, schon im Verborgenen glomm.

Das überschriftliche אֶל־הַנְּחִילוֹת ist keinesfalls Devise des Inhalts (LXX Vulg. Lth. Hgst.). Als solche würde es hinter מִזְמוֹר stehen. Was mit למנצח zusammengehört, hat immer musikalische Bed. Käme נחילות v. נָחַל, so könnte es nach dem biblischen Gebrauche dieses Zeitworts „Erbschaften“ oder nach dessen talmudischem Gebrauche „Schwärme“ und zwar von Bienen (نَحْل) bed., und הנחילות müßte dann Anfang eines Volksliedes sein, dem der Ps. angepaßt ist; Haji Gaon versteht eine wie Bienengesums klingende Tonweise, Reggio ein die Bienen besingendes Lied. Oder ist נְחִילוֹת s. v. a. נְחִלּוֹת (*excavatae*) und dieses ein bes. Name der Flöten (חֲלִילִים)? Der gottesdienstliche Gebrauch der Flöte ist gesichert durch Jes. 30, 29 vgl. 1 S. 10, 5. 1 K. 1, 40.[1] Die Präp. אֶל war dann passender als עַל, weil, wie Redslob bemerkt hat, der Singende nicht zugleich die Flöte spielen, sondern nur zum Flötenspiel des Andern singen kann.

Der Ps. besteht aus 4 sechszeiligen Str. Die Strofenzeilen nähern sich hie und da dem Cäsurenschema. Sie bestehen aus einer Steigung und abfallenden Senkung. Die deutsche Sprache, die viel mehr Worte macht, ist diesem Cäsurenschema nicht recht gewachsen.

V. 2—4. Introitus: Bitte um Erhörung. Die Gedanken sind einfach, aber die Sprache gewählt. אֲמָרִים ist der Plur. v. אֹמֶר (אֵמֶר), eines dem poetisch-profetischen Stile eignen Worts. Auch das denominative הֶאֱזִין (wie *audire* = *aus* οὖς *dare*) ist mehr in Poesie als Prosa heimisch. הָגִיג (wie אָבִיב) oder הֲגִיג (wie מְחִיר) kommt nur in zwei Ps. לדוד vor: hier und 39,4. Es bed. von הָגַג = הָגָה (s. 1, 3) das sinnend Gesprochene, hier das Beten in entsunkener Andacht. So beginnend steigert sich das Gebet allmählich zu *vox clamoris*; שַׁוְעִי v. שֶׁוַע, zu untersch. von שַׁוְּעִי (*inf. Pi.*) 28, 2. 31, 23., Ein Wort mit aram. צוח, aeth. צוע (rufen). Ueber הִקְשִׁיב von ge-

1) Ueber den Gebrauch der Flöte im zweiten Tempel s. Einleitung S. 24.

spanntem Aufhorchen s. 10,17. Die Gebetsanrede מַלְכִּי וֵאלֹהָי ist, wenn der Betende ein König, um so bedeutsamer. David und überh. der theokratische König vertritt nur die Stelle des Unsichtbaren, den er mit ganz Israel als seinen König anbetet. Gebet zu ihm ist sein erstes Tagewerk. Morgens בֹּקֶר (wie 55,18 für בַּבֹּקֶר 88,14) wollst du hören meinen Ruf ist s. v. a. meinen mit frühem Morgen ergehenden. Hupf. findet in der Nennung des Morgens nur „poetisches Moment" und verwischt mit dem *prima luce* auch die so schöne und von selbst sich darbietende Bez. auf das tägliche Morgenopfer. Das V. עָרַךְ ist das übliche Wort von Zurechtlegung der Opferhölzer Lev. 1,7 u. Opferstücke Lev. 1,8. 12. 6,5., von Herrichtung der h. Lampen Ex. 27,21. Lev. 24,3 f. und Aufschichtung der Schaubrote Ex. 40,23. Lev. 24,8. Die Zurechtlegung der Hölzer für das Morgenopferlamm Lev. 6,5 vgl. Num. 28,4 war eine der ersten priesterlichen Functionen, sobald es zu tagen begann; noch vor Sonnenaufgang wurde es geschlachtet und wenn die Sonne über den Horizont heraufgekommen, stückweise auf den Altar gebracht. Mit diesem Morgenopfer vergleicht sich das Morgengebet. Dieses ist in seiner Weise auch ein Opfer. Das Obj., welches David bei אֶעֱרָךְ im Sinne hat, ist תְּפִלָּתִי. Wie die Priester mit frühem Morgen die Holzschicht und die Opferstücke des Tamîd auf den Altar legen, so bringt er sein Gebet vor Gott als geistliches Opfer und schaut aus nach Erhörung (צִפָּה *speculari* wie Hab. 2,1), wie etwa der Priester nach Feuer vom Himmel, daß es das Opfer verzehre, oder nach dem Dampfe, daß er geradauf gen Himmel steige.

V. 5—7: Gründung der Bitte auf Gottes Heiligkeit. Das Verbaladj. חָפֵץ (von der in خفض *fut. i* noch erhaltenen Urbed. unbeweglichen Haftens ausgehend) wird im Sing. immer (34,13. 35,27) mit dem Acc. verbunden. רָע ist persönlich gemeint, da גּוּר wol ein sachliches Obj., nicht aber wol ein sachliches Subj. haben kann. Statt יָגוּר עִמְּךָ heißt es kürzer (Ges. §. 121,4) יְגֻרְךָ; das V. גּוּר (einkehren, bei oder neben jem. seine Wohnung nehmen) hat häufig Accusativ-Obj. 120,5. Richt. 5,17 und Jes. 33, 14, wonach das Licht der göttlichen Heiligkeit für die Sünder ein verzehrend Feuer, welches sie nicht ertragen können. Es folgen nun specialisirende Bezeichnungen des Bösen הוֹלְלִים *prt. Kal* = *hōl^elim* oder auch *Po.* = *hôl^elim* (= מְהוֹלְלִים)[1] sind die Tollen und insbes. die tollen Prahler; der Grundbegriff des Verbi ist nicht der des Hohlseins, sondern der des Hallens, dann des lauten, lärmmachenden, unsinnigen Gebarens. Von solchen heißt es, daß sie nicht Stand halten können wenn sie Gottes Augen offenbar werden (לְנֶגֶד wie 101,7 augenfällig vor jem., v. נָגַד hervortreten, weithin sichtbar, offensichtlich s.). פֹּעֲלֵי אָוֶן sind solche welche verüben (*οἱ ἐργαζόμενοι* Mt. 7,23) Nichtswürdigkeit; אָוֶן Hauch (*ἄνεμος*) ist theils Mühsal, bei welcher man keucht, theils Heillosigkeit, in welcher auch

---

1) s. über die Regel, nach welcher hier wie in שׁוֹרְרַי v. 9 u. dgl. das einfache *Schebâ mobile* in *Chatef patach* mit vorstehendem *Gaja* übergeht, die Bemerkungen über masoretisch treue Darstellung des alttest. Textes in Luth. Zeitschr. 1863 S. 411. Der Babylonier Ben-Naftali (um 940) bevorzugt in solchen Fällen wie auch in andern das einfache Schebâ, der Tiberienser Ben-Ascher, dem die Masora folgt und also auch unser masor. Text zu folgen hat, das Chatef, s. Psalter 2,460—467.

nicht eine Spur edleren, wahren sittlichen Inhalts ist. Solche haßt J., denn wenn er das Böse nicht haßte (11,5), wäre seine Liebe keine heilige. In דִּבְרֵי כָזָב ist דִּבְרֵי die übliche Verbindungsform in der Mehrzahl für מְדַבְּרֵי. Ebenso 58,4. Die Ausdrucksweise ist auch sonst davidisch: אִישׁ דָּמִים וּמִרְמָה wie 55,24 und אִבַּד wie 9,6 vgl. 21,11. תִּעֵב (bei Amos 6,8 תָּאַב) scheint eine secundäre Bildung von עוב zu sein, wie תָּאַב begehren von אָבָה, also gleicher Wurzel mit aram. עַיֵּב verschmähen, schmähen, und arab. ʿ*aib* Schandfleck (vgl. zu Thren. 2,1). Daß, wie Hgst. bemerkt hat, das Böse und die Bösen siebenfach bezeichnet sind, ist wol nur Zufall.

V. 8—10. Da der Ps. ein Morgenlied ist, so besagen die Futt. v. 8 was er dagegen thun darf und thun wird (66,13); durch die Größe und Fülle göttlicher Gnade (69,14) hat er Zugang (εἴσοδον, denn בּוֹא bed. seiner Wurzel nach „eingehn") zum Heiligtum, und dieses wird er denn auch heute besuchen. Es ist das Bundesladenzelt auf Zion gemeint. Daß an diesem täglicher liturgischer Dienst stattfand, muß vorausgesetzt werden, da die Bundeslade Zeichen und Gewähr der Gegenwart Jahve's ist, wird aber auch 1 Chr. 16,37 f. bezeugt. Selbst daß vor dem Bundesladenzelt alltäglich geopfert worden sei, ist anzunehmen. Denn daß nur auf der Bama in Gibeon vor dem mosaischen Stiftszelt regelmäßig geopfert worden sei[1], darf aus 1 Chr. 16,39 ff. nicht gefolgert werden. Allerdings wurde in Gibeon geopfert, wo noch das alte Zelt und die alten Altäre, wenigstens der Brandopferaltar, waren, und auch nach der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion haben sowol David 1 Chr. 21,29 f. als Salomo 1 K. 3,4. 1 Chr. 1,2—6 dort in Gibeon angebetet und geopfert. Aber daß auch da wo die Bundeslade war und da sogar mit noch größerem Rechte als in Gibeon geopfert werden durfte, verstand sich von selbst, und da sowol David nach der Einholung 2 S. 6,17 f. als Salomo nach seinem Regierungsantritt 1 K. 3,15 vor der Bundeslade durch die dort angestellten Priester Opfer gebracht haben, so ist es wahrscheinlich und in Beihalt der dav. Ps. nicht zu bezweifeln, daß vor der Bundeslade auf Zion täglicher mit Opfern verbundener Gottesdienst stattfand. Aber ist es auch wirklich das sionitische אֹהֶל, welches hier v. 8 unter dem Gotteshause gemeint ist? Noch immer wird von namhaften Kritikern behauptet, daß das über der h. Lade von David aufgeschlagene Zelt nie בית ה׳ oder היכל oder משכן ה׳ oder מקדש oder קדש genannt werde. Aber warum sollte es nicht alle diese Namen führen können? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß das Gotteshaus in Silo 1 S. 1,9. 3,3 בית und היכל ה׳ genannt wird, da sich einwenden läßt, es sei wirklich mehr ein Tempel als ein Zelt gewesen[2], obwol es ebend. 2,22 אֹהֶל מוֹעֵד heißt und bei den andern Benennungen die poetische Färbung des Geschichtsstils in 1 S. c. 1—3 in Anschlag zu bringen ist; auch Stellen wie Ex. 23,19. 34,26 lassen wir beiseite, da sich sagen läßt, daß dem Gesetzgeber hier der zukünftige Tem-

---

1) So namentlich Stähelin, Zur Kritik der Psalmen, in der DMZ Bd. VI (1852) S. 108 und Zur Einleitung in die Psalmen. Akademische Einladungs-Schrift 1859. 4.

2) s. C. H. Graf, *Commentatio de templo Silonensi ad illustrandum locum Jud.* XVIII, 30. 31. 1855. 4., wo zu beweisen gesucht wird, daß das Heiligtum in Silo ein bis zur Auflösung des Reiches Israel bestandener Jahve-Tempel gewesen.

pel vorschwebe; aber Jos. 6, 24. 2 S. 12, 20 wird das Heiligtum בית ה׳ genannt, ohne als Tempel vorgestellt zu werden. Und warum soll denn das Tabernakel, welches David der auf Zion versetzten Bundeslade errichtete (2 S. 6, 17), nicht בית ה׳ heißen können? Nur wenn אֹהֶל und בַּיִת einander entgegengesetzt werden, bekommt Letzteres den Begriff einer aus festerem Material errichteten Wohnung, aber an sich ist *beit* (*bêt*) im Semitischen der gattungsbegriffliche Ausdruck für Behausung jeder Art, mag sie aus Wolle, Filz- und Haardecken, oder aus Erde, Holz und Steinen gefertigt sein, also ebensowol Zelt als Haus (im engeren Sinne), sei das Letztere eine Lehm- und Holzbaracke, oder ein Palast.[1] Wenn das Wohnhaus häufig אהל heißt, so wird um so eher noch das Zelt das jemand bewohnt sein בַּיִת heißen dürfen, wie denn wirklich die Behausung der Patriarchen, obwol sie gewöhnlich kein festes Haus (Gen. 33, 17) war, Gen. 27, 15 בַּיִת genannt wird. Auch הֵיכָל (v. יָכֹל = כּוּל fassen *capacem esse*) bed. obwol den Palast doch nicht nothwendig einen steinernen, denn der Himmel heißt auch Jahve's הֵיכָל z. B. 18, 7., und nicht nothwendig einen kolossalen, denn auch schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels, und dieses vorzugsweise, heißt הֵיכָל, einmal 1 K. 6, 3 הֵיכַל הַבַּיִת. Wie geräumig und überhaupt wie beschaffen das davidische Tabernakel war, wissen wir ja überdies nicht; prächtig war es gewiß und nicht sowol ein Ersatz des nach dem Zeugnis des Chronisten in Gibeon verbliebenen Stiftszelts, als ein Ersatz des erst noch zu bauenden Tempels. Aber wäre es auch noch so armselig gewesen, so thronte doch Jahve da und es war also der היכל eines großen Königs, so wie der mauerlose Ort auf freiem Felde, wo Gott sich mit seinen Engeln dem heimatlosen Jakob offenbarte, בֵּית אֱלֹהִים war Gen. 28, 17. In dieses Zelthaus seines Gottes, näml. dessen Vorhof, will David diesen Morgen hineingehn (בּוֹא mit Acc. wie 66, 13), dort sich anbetend hinstrecken προσκυνεῖν (הִשְׁתַּחֲוָה Reflexiv des *Pilel* שְׁחָוָה Ges. §. 75 Anm. 18) in der Richtung auf (אֶל wie 28, 2. 1 K. 8, 29. 35 vgl. לְ 99, 5. 9) Jahve's הֵיכַל קָדְשׁ d. i. den דְּבִיר das Allerheiligste 28, 2 und zwar „in deiner Furcht" d. i. in Ehrfurcht vor dir (*gen. objectivus*). Der Gang in den Tempel, den David vorhat, führt seine Gedanken auf den Gang durchs Leben und danach gestaltet sich die erst hier beginnende spezielle δέησις: er bittet um Gottes Gnadenleitung wie 27, 11. 86, 11 u. ö. Die Erweisung Gottes, durch die er geleitet sein will, nennt er צְדָקָה. So heißt im Allgem. Bestimmtheit des Verhaltens durch eine sittliche

---

1) Der türkische Kamus sagt: „بيت heißt Haus (türk. *ew*), in der Bed. von *châne* (pers. dasselbe), mag es aus Haar gefertigt, also ein Zelt, oder aus Stein und Ziegeln gebaut sein." Und weiterhin: „Ursprünglich bed. *beit* den Ort, der speziell dazu bestimmt ist, daß der Mensch des Nachts sich dahin zurückziehe [von بَاتَ er hat übernachtet, wenn nicht viell. von dem an u. St. danebenstehenden בוא arab. بَىٓ, s. Iob S. 349], später aber hat sich die Bed. erweitert und die bes. Bez. auf die Nachtzeit ist weggefallen." Noch heutiges Tages nennt der Beduine sein Zelt nicht *ahl*, sondern immer *bêt* und zwar *bêt schaʿr* (בית שֵׂעָר), der jüngere Ausdruck für das ältere *bêt wabar* (Haar-Haus).

Norm. Die Norm, nach welcher verfahrend Gott vorzugsweise צדיק heißt, ist die Heilsordnung, welche dem Sünder den Weg der Gnade öffnet. Indem Gott solchen die diesen Weg beschreiten ihre Sünden vergibt und segnend und schirmend zur Seite steht, erweist er sich nicht minder צדיק, als indem er die Verächter in dem Eifer seiner zurückgestoßenen Liebe hinwegtilgt. Durch diese gnadenrathschlußgemäße und gnadenordnungsgemäße Gerechtigkeit geleitet zu werden bittet David לְמַעַן שׁוֹרְרָי damit das schadenfrohe Begehren seiner Nachsteller nicht erfüllt, sondern beschämt und Gottes Ehre an ihm nicht zuschanden werde; שׁוֹרֵר ist s. v. a. מְשׁוֹרֵר (*Aq.* ἐφοδεύων, Hier. *insidiator*) vom *Pil.* שׁוֹרֵר scharf ins Auge fassen, bes. von feindseligem Beobachten. Weiter bittet David, daß Gott seinen Weg d. i. den Weg, den der Mensch nach Gottes Willen zu gehn hat, vor ihm, dem Bittenden, eben und gerad mache, daß er darauf ohne abzuirren und unbehindert dahin wandele. Das Adj. יָשָׁר bed. sowol die Geradheit der Linie als die Ebenheit der Fläche. Das Fut. des *Hi.* הוֹשִׁיר lautet Spr. 4, 25 יַיְשִׁירוּ und demgemäß substituirt das *Keri* hier dem *imper.* הוֹשַׁר die entsprechende Form הַיְשַׁר, wie es auch Jes. 45, 2 die Hifilform אוֹשִׁר entfernt (vgl. Gen. 8, 17 הוצא *Keri* הַיְצֵא), ohne grammatischen, aber gewiß nicht ohne traditionellen Grund. כִּי v. 10 schließt an למען שוררי an: um meiner Nachsteller willen, denn so wie folgt sind sie beschaffen. אֵין ist durch בְּפִיהוּ (= בְּפִיו 62, 5) von dem regirten נְכוֹנָה getrennt, um so leichter möglich, als der Sprachgebrauch fast ganz vergessen hat, daß אֵין Constr. von אַיִן ist Ges. §. 152, 1. In seinem Munde ist nichts das fest stünde, Stand hielte, sich gleich bliebe (vgl. Iob 42, 7 f.). Das Singularsuff. von בפיהו ist distributiv gemeint: *in ore uniuscujusque eorum.* Darum geht der Sing. sofort in den Plur. über: קִרְבָּם הַוּוֹת ihr Inneres d. i. das worauf es ausgeht und worin es aufgeht (s. 49, 12) ist הוות Verderben von הַוָּה, welches von הָוָה = هوى gähnen, klaffen χαίνειν *hiare* die gähnende Tiefe und das klaffende Vacuum, dann, indem von der Grundvorstellung des leeren Raums aus sich die Verbalbedd. *libere ferri* (insbes. von oben nach unten) und insbes. *animo ad* oder *in aliquid ferri* entwikkeln, den pathologischen Sinn des Gelüsts, der Begierde, der Leidenschaft, so wie den intellectuellen loser, aus eigenwilligem Belieben hervorgegangener Meinung und Denkweise gewinnt (s. Fleischer zu Iob 37, 6). Im Hebr. hat das Wort die herrschende Bed. Verderben 57, 4., welche eine Metapher von Abgrund *barathrum* ist (insoweit, aber nur insoweit hat Schultens zu Spr. 10, 3 Recht), und von wo aus es sowol das physisch (Iob 6, 30) als, wie an u. St. und öfter, das unter den ethischen Gesichtspunkt fallende Verderbliche bez.; die Bed. Gelüst, in welcher הַוָּה wie nur lautlich von אַוָּה verschieden aussieht, kommt nur 52, 9. Spr. 10, 3. Mi. 7, 3 vor. Also: Verderbliches aller Art ist der Inhalt ihres Innern, und ihre Kehle, als Redewerkzeug gedacht wie 115, 7. 149, 6 vgl. 69, 4., ist (viell. ein an die Grundbed. von הוות anknüpfendes Bild) ein Grab, welches klafft wie ein Rachen, der sich aufthut, um zu erhaschen und zu verschlucken. Dazu tritt „ihre Zunge glätten sie" als Umstandssatz. So geartet und gerichtet ist ihre Kehle, während sie ihre Zunge (vgl. Spr. 2, 16)

glätten, um ihre wirkliche Absicht unter Schmeichelworten zu verbergen; הֶחֱלִיק bed. von da aus geradezu „schmeicheln“ 36,3. Spr. 29,5. Die beiden letzten Strofenzeilen sind nach dem Cäsurenschema geformt. Dieses Schema setzt sich auch in der Schlußstrofe fort.

V. 11—13. Das V. אָשַׁם oder אָשֵׁם vereinigt in sich die drei eng zusammenhängenden Bed. der Verschuldung (z. B. Lev. 5,19), des Schuldgefühls (Lev. 5,4 f.) und der Schuldbuße (Ps. 34,22 f.), wie auch das Verbaladj. אָשֵׁם sowol bußfällig als büßend und das Subst. אָשָׁם sowol die zu büßende Schuld, als die Bußzahlung bed. Das *Hi.* הֶאְשִׁים bed. demgemäß bewirken daß jemand die seiner Verschuldung gebührende Büßung leistet, ihn büßen machen. Ausnahmsweise heißt Gott hier inmitten des jehovischen Ps. אֱלֹהִים, wol nicht ohne Absicht gerade Gott der Richter. Das מִן von מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם (mit *Gaja* beim מִן und Uebergang des Gegenton-Methegs in *Galgal* wie Hos. 11,6 in *Meajla*, s. Psalter 2,526) ist zwar Hos. 11,6 das der Ursache, hier aber ist mit Olsh. Hitz. nach Sir. 14,2. Judith 11,6 (vgl. Hos. 10,6) zu erkl.: sie mögen ihren Rathschlägen entfallen d. i. in deren Durchführung scheitern, מִן also im Sinne von „herab, hinweg“, den auch das parallele הַדִּיחֵמוֹ stoße sie fort (vgl. דחי v. דָּחָה 36,13) voraussetzt. Das ב von בְּרֹב ist nach Joh. 8,21.24 „ihr werdet sterben ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν“ zu verstehen. Die Menge ihrer Frevel soll unvergeben bleiben und in diesem Zustande soll Gott ihnen den Stoß in den Hades geben. Mit כִּי מָרוּ בָךְ wird die entsetzliche Bitte begründet; מָרוּ hat aus bekanntem Grunde, vgl. z. B. 37,40. 64,11. 72,17., auf *penult.* zurückgewichenen Ton, מָרָה √מר bed. eig. sich gegen jemand straff machen und halten, vgl. مار, تمار sich im Ringen gegeneinander stemmen und steifen, ماری, تماری durch äußeren oder inneren Widerspruch gegen etwas ankämpfen. Ihre Widerspenstigkeit ist nicht Widerspenstigkeit gegen einen Menschen, sondern gegen Gott selbst, ihre Sünde also satanisch und ebendeshalb unläßlich. Dergleichen Bitten haben überall die 7,13 ausgesprochene Voraussetzung, daß diej., gegen die sie sich richten, die Gnade nicht wollen. Deshalb wird um ihre Wegräumung gebeten. Ihre Wegräumung macht die *ecclesia pressa* frei und deshalb froh. Nach dieser Seite hin wird die Bitte in v. 12 durch die Aussicht auf ihren Erfolg motivirt. Die Fut. sind nicht Ausdruck des Wunsches, sondern der Folge. Die Vershalbirung ist aber unrichtig. Mit בָךְ (Pausalform bei *Pazer*) schließt die Steigung der 1. Vershälfte, לעולם ירננו ist ihre Senkung; dann beginnt in der 2. Vershälfte die Steigung von neuem, bis בך reichend, welches gleichfalls בָךְ vocalisirt sein sollte, und אהבי שמך ist ihre Senkung. Unbequem in dieser Gedankenfolge ist וְתָסֵךְ עָלֵימוֹ (v. הֵסֵךְ *Hi.* v. סָכַךְ 91,4). Hupf. Hitz. übers.: „ewig jubeln die du schirmest“, aber dann müßte nicht allein יְרַנְּנוּ punktirt, sondern auch ו gelöscht werden, und dennoch charakterisirt sich dieses תסך עלימו durch nichts als virtuelles Subj. Andererseits paßt es auch nicht in Reih und Glied mit den andern Fut. der Folge. Es muß also wie יִפְּלוּ Optativ sein: „und du wollest sie schirmen, so werden frohlocken in dir die Liebhaber deines Namens“, worauf dann diese Freude derer die den Namen Jahve's d. i. Gott in seiner heils-

geschichtlichen Offenbarung lieben (69, 37. 119, 132) mit כִּי־אַתָּה aus der allgem. Erfahrungsthatsache begründet wird, welche das Facit aller seiner geschichtlichen Selbstbezeugungen ist. עָלֵימוֹ steht feierlich für עֲלֵיהֶם, wie הֲדִיחֵמוֹ grollend für הַדִּיחֵם. Statt יַעַלְצוּ 25, 2. 68, 4 ist, um den Rhythmus zu beflügeln, die Form וְיַעְלְצוּ (Ges. §. 63, 3) gewählt. Die Fut. sind continuativ gemeint; תַּעְטְרֶנּוּ *cinges eum* ist nicht nach 1 S. 17, 25 verkürztes *Hi.*, sondern *Kal* wie 1 S. 23, 26., hier wie das *Pi.* 8, 6 mit doppeltem Accus. Die צִנָּה (v. צָנַן صان *med. Waw*, aeth. צון umhegen, behüten) ist ein Schild größten Umfangs, größer als מָגֵן 1 K. 10, 16 f. (vgl. 1 S. 17, 7., wo Goliath die צִנָּה durch einen Schildknappen vor sich hertragen läßt). כַּצִּנָּה gleich einem Schilde ist s. v. a. gleichwie mit einem Schilde (Ges. §. 118, 3 Anm.). Der Gottesname יהוה wird von der Acc. richtig zum zweiten Versgliede gezogen, um dessen Gleichgewicht mit dem ersten herzustellen, welches ebendeshalb nicht wie sonst (4, 9. 12, 8) כי־אתה יהוה beginnt. רָצוֹן Wolgefallen, Wolmeinen ist auch Dt. 33, 23 Synonym des göttlichen Segens.

PSALM VI.

Hülfruf um Gnade unter dem Zorngerichte.

2 Jahve, nicht in deinem Zorne ahnde mich,
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
3 Sei lind mir, denn hingewelkt bin ich;
O heile mich, Jahve, denn erschreckt sind mein Gebeine,
4 Und meine Seele ist erschreckt gar sehr —
Und du, o Jahve, wie lange?!

5 Kehre um, Jahve, reiß heraus meine Seele,
Schaffe Heil mir um deiner Gnade willen.
6 Denn nicht gibts im Tode Gedenken deiner,
Im Scheôl wer könnte da dir danken?
7 Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,
Schwemme allnächtlich mein Bette —
Mit meiner Zähre mein Lager flöss' ich.
8 Verfallen ist vor Gram mein Auge,
Gealtert ob all meiner Bedränger.

9 Hinweg von mir all die ihr heillos handelt!
Denn gehört hat Jahve mein lautes Weinen,
10 Gehört hat Jahve mein Flehen:
Jahve wird annehmen mein Gebet.
11 Es werden beschämt und erschreckt gar sehr meine Feinde all,
Abziehn sie schamvoll plötzlich.

Auf das Morgengebet Ps. 5 folgt ein „*Psalm von David*“, welcher, wenn auch nicht an einem Morgen gedichtet, doch auf schlaflose thränenvolle Nächte zurückblickt. Er besteht aus 3 Str. In der um ein Drittel größeren mittleren ringt sich der D. mittelst beruhigterer Ausschüttung seines Herzens von dem Angstschrei der 1. Str. zur Glaubenszuversicht der letzten hindurch. Die Feindschaft der Menschen erscheint ihm als Strafe göttlichen Zorns und also (was aber in diesem Ps. nicht zu solchem Ausdruck kommt wie in Ps. 38., seinem Seitenstück) als Folge seiner Sünde, und dieses Verfolgungsleiden, welches für ihn Gottes Zorn zum Hintergrund und die Sünde zum Stachel hat, macht ihn traurig und krank bis zum Tode. Weil der Ps.

kein Sündenbekenntnis enthält, möchte man meinen, daß die Kirche ihn mit Unrecht zum ersten der sieben (wahrsch. mit Bezug auf die sieben Wochentage ausgewählten) *Psalmi poenitentiales* (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143) gemacht hat. A. H. Francke in seiner *Introductio in Psalterium* erklärt, es sei vielmehr *Psalmus precatorius hominis gravissime tentati a poenitente probe distinguendi*. Aber das ist irrig. Ein Angefochtener und ein Bußfertiger unterscheiden sich so, daß das Zorngefühl des einen grundlos und das des andern wolbegründet ist. Ein solcher Angefochtener war Iob. Unser Psalmist aber ist ein Büßender, welcher danach ringt, daß sich ihm die Strafzüchtigung Gottes des Gerechten in Liebeszüchtigung Gottes des Gnädigen verwandle.

Wir vernehmen hier die von David ausgeprägte Sprache bußfertig gläubigen Gebets, vgl. v. 2 mit 38, 2; 3 mit 41, 5; 5 mit 109, 26; 6 mit 30, 10; 7 mit 69, 4; 8 mit 31, 10; 11 mit 35, 4. 26. Die Sprache des Ps. Ḥemans ist eine merklich andere, vgl. v. 6 mit 88, 11—13; 8 mit 88, 10. Und die Anklänge bei Jeremia (vgl. v. 2. 38, 2 mit Jer. 10, 24; 3. 5 mit Jer. 17, 14; 7 mit 45, 3), sind Nachklänge, welche uns das höhere Alter des Ps., nicht dessen Abfassung durch den Profeten (Hitz.) beweisen. Was bei Jeremia's fast anthologischem Verhältnis zur älteren Literatur ohnehin wahrscheinlich ist, daß er auch im vorliegenden Falle der Reproducirende sei, bestätigt sich daran, daß er 10, 25 hinter jenem Anklang an unsern Ps. mit Worten aus Ps. 79, 6 f. fortfährt. Wenn Hitz. behauptet, David könne diesen fassungslos zaghaften Ps. so wenig geschrieben haben als Jesaia die Worte Jes. 21, 3. 4., so verweisen wir dagegen auf Jes. 22, 4 und auf die vielen Bezeugungen, daß David geweint habe 2 S. 1, 12. 3, 32. 12, 21. 15, 30. 19, 1.

Die musikalische Beischrift lautet: *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, auf der Octave.* Die LXX übers. ὑπὲρ τῆς ὀγδόης und die Väter denken dabei an die Octave der seligen Ewigkeit, ἡ ὀγδόη ἐκείνη, wie Gregor von Nyssa sagt, ἥτις ἐστιν ὁ ἐφεξῆς αἰών. Aber ohne allen Zweifel hat עַל־הַשְּׁמִינִית musikalischen Sinn. Es findet sich auch bei Ps. 12 und außerdem 1 Ch. 15, 21. Aus dieser Stelle ist wenigstens klar, daß es kein Name eines Instruments ist. Ein achtsaitiges Saiteninstrument könnte auch nicht wol *Octave* statt *Oktachord* heißen. Mit Nabla's wird dort עַל־עֲלָמוֹת, mit Cithern עַל־הַשְּׁמִינִית gespielt. Bezeichnet עֲלָמוֹת Mädchen = Mädchenstimmen den Sopran, so ist הַשְּׁמִינִית, wie es scheint, Bez. des Basses und על־השמינית s. v. a. *all' ottava bassa*. Dazu paßt, daß Ps. 46, welcher die Beischrift על־עלמות hat, ein jauchzendes Lied ist, Ps. 6 dagegen ein klagendes und Ps. 12 ein nicht minder düstres und trübes. Diese beiden sollten in der tieferen Octave gespielt werden, jener in der höheren.

V. 2—4. Es gibt eine Züchtigung, welche von Gottes Liebe zu dem Menschen als begnadigtem ausgeht und auf seine sittliche Läuterung oder Bewährung abzweckt, und eine Züchtigung, welche von Gottes Zorne gegen den Menschen als der Gnade hartnäckig widerstrebenden oder ihr entfallenen ausgeht und der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung verschafft. Von jener Liebeszüchtigung reden Ps. 94, 12. 118, 17. Spr. 3, 11 f. Der Mensch, wenn er sie ablehnte, wäre wider sein eignes Heil. Deshalb bittet David wie Jeremia 10, 24 nicht um Abwendung der Züchtigung, sondern der Züchtigung im Zorn oder, was dasselbe, des Zorngerichts; בְּאַפְּךָ und בַּחֲמָתְךָ stehen zwischen אַל und den Vv. nachdrücklich in der Mitte. Hgst. findet zwar hier einen andern Gegensatz. „Der Gegensatz

— sagt er — ist nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorn, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatze zu der Züchtigung, welche immer vom Principe des Zorns ausgeht.“ Wenn damit gesagt sein soll, daß überall wo Gott einen Menschen züchtigt sein Zorn der wahre eigentliche Beweggrund sei, so ist das ein Irrtum, zu dessen Widerlegung ein ganzes biblisches Buch, näml. das B. Iob, geschrieben ist; denn die Freunde meinen dort, daß Gott dem Iob zürne, wir aber wissen aus dem Prologe, daß er, weit entfernt ihm zu zürnen, sich vielmehr seiner rühmt. Hier im Ps., vorausgesetzt daß David Verf. und seine Ehebruchssünde der Anlaß ist, verhält es sich allerdings anders. Die Züchtigung, unter der David daniederliegt, hat Gottes Zorn zum Beweggrund: sie ist Strafzüchtigung und bleibt es, so lange David der Gnade entfallen bleibt. Wenn er aber in aufrichtiger Buße sich wieder zur Gnade hindurchringt, so wird die Strafzüchtigung zur Liebeszüchtigung: das Verh. Gottes zu ihm wird ein wesentlich anderes, das Uebel, welches Folge seiner Sünde ist und als solches freilich im Principe des Zorns originirt, wird ein Erziehungs- und Läuterungsmittel der Liebe, und das ists was er sich hier erflehet, wie Dante Alighieri[1] richtig und schön umschreibt:

Signor, non mi riprender con furore,
E non voler correggermi con ira,
Ma con dolcezza e con perfetto amore.

In חָנֵּנִי bittet David, daß Gott Geneigtheit, Milde, Lindigkeit für strenges Strafrecht über ihn ergehen lasse; denn die innere Angst hat ihn bereits in das äußerste Siechtum auch des Leibeslebens versetzt: er ist ganz welk und matt. אֻמְלַל hat *Pathach* und scheint also 3 *pr. Pul.* zu sein wie Jo. 1, 10. Nah. 1, 4., was aber syntaktisch nicht möglich. Es ist Adj. wie רַעֲנָן, שַׁאֲנָן mit passivischer Vocalisirung. Die Bildung אמלל (von אמל أمل mit der Wurzelbed. langhin, langhinaus dehnen) ist der IX. und XI. Form des arab. Verbi analog, welche vorzugsweise zur Bezeichnung von Farben und Gebrechen dient (Caspari §. 59). Die zwei Wörter אֻמְלַל אָנִי haben zus. den Doppelacc. *Mercha-Mahpach* und nach genauer Schreibung (s. Baer in Psalter 2, 492) hat das *Mahpach* (das dem *Mahpach* oder vielmehr dem *Jethib* ähnliche Zeichen) zwischen den zwei Wörtern zu stehen, indem es zugleich die Stelle des *Makkef* vertritt. Der Hauptton des geeinten Wortpaars liegt also auf *āni* und demgemäß lautet das Adj. אֻמְלָל hier kürzer אֻמְלַל (vgl. אֲדַמְדָּם, חֲפַכְפַּךְ, מְרֻמָּס u. dgl.), eine Verkürzung, welche beweist daß אמלל nicht als *part. Pul.* (= מְאֻמְלָל) behandelt ist, denn dessen charakteristisches *ā* ist unwandelbar. Die Bitte um Heilung wird dadurch begründet daß seine Gebeine (Iob 4, 14. Jes. 38, 13) erschreckt sind; wir haben kein ganz entsprechendes deutsches Wort für dieses נִבְהַל, welches (von dem Wurzelbegriff „los lassen, fahren lassen“ aus, verw. בָּלַה) sowol den Zustand äußerer Ueberstürzung als innerer Bestürzung, also die Wirkung des außer Fassung bringenden Schreckens und haltlos machender

1) Wenn anders *i sètte Salmi Penitenziali trasportati alla volgar poesia* ihn zum Verf. haben, s. Dante Alighieri's lyrische Gedichte, übers. u. erläutert von Kannegießer und Witte (1842) 1, 203 ff. 2, 208 ff.

Erregung ausdrückt. Noch erschütterter als sein Leib ist seine Seele. Das Leiden ist also nicht blos leibliche Krankheit, in welcher nur ein Feiger verzagt. Gottes Liebe hat sich ihm verborgen. Gottes Zorn scheint ihn ganz und gar aufreiben zu wollen. Es ist ein Leiden über alle Leiden. Deshalb fragt er: Und du, J., wie lange!? Statt אתה ist את geschrieben, welches das *Keri* אַתָּה lesen heißt, während an 3 Stellen (Num. 11,15. Dt. 5,24. Ez. 28,14) אַתְּ als Masc. zugelassen ist.

V. 5—8. Gott hat sich von ihm abgewendet, daher die Bitte שׁוּבָה, näml. אֵלַי; der Ton von שׁוּבָה liegt auf *ult.*, weil die Lesung שׁוּבָה אֲדֹנָי vorausgesetzt wird: die Ultima-Betonung will der bei dem Zusammentreffen zweier Hauchlaute leicht zu verschluckenden und zu überhörenden Endsylbe von שובה ihre deutliche Aussprache sichern (s. zu 3,8). Gott wolle sich ihm wieder zuwenden, seine Seele, in der sein Leiden wurzelt, diesem Leiden entreißen (חַלֵּץ von dem im Hebr. und Aram. transitiven חלץ losmachen *expedire, exuere*, arab. خَلَصَ rein, eig. los, frei s.) und ihm Heil widerfahren lassen auf Grund Seiner Gnade gegen die Sünder. Diesen Hülferuf begründet er aus seiner Sehnsucht Gott noch fernerhin preisen zu können, ein seliges Geschäft, dessen Möglichkeit ihm im Todeszustande abgeschnitten sein werde; זֵכֶר, wie öfter הַזְכִּיר, von ehrendem, rühmlichem Gedenken; הוֹדָה (von יָדָה) hat bei sich den *dat. honoris*. Mit מָוֶת wechselt 6^b^ שְׁאוֹל ᾅδης (Apok. 20,13). So heißt das unterirdische Land der Todten, dessen Pforte das Grab ist, der gähnende Abgrund, in welchen alles Sterbliche hinabsinkt (von שָׁאַל = שׁוּל سال schlaff, schlapp s., herunterhängen, niedersinken: die Einsenkung, das Eingesenkte[1], die Tiefe). Die Psalmendichter wissen alle (was keine geringe Instanz gegen maccabäische Ps.) nur von einem einzigen Sammelorte der Todten in der Tiefe der Erde, wo sie zwar leben, aber nur *quasi* leben, weil sie abgeschieden sind vom Lichte des Diesseits und, was das Kläglichste, vom Lichte der Gegenwart Gottes. Deshalb kann der Christ v. 6 dieses Ps. und ähnliche St. (30,10. 88,11—13. 115,17. Jes. 38,18 f.) nur insofern mitbeten, als sich ihm der Begriff des Hades in den der Geenna umsetzt.[2] In der Hölle ist ja wirklich kein Lobgedächtnis, kein Lobpreis Gottes. Die Furcht Davids vor dem Tode als etwas an sich Unseligem ist auch ihrem letzten Grunde nach nichts anderes als Furcht vor einem unseligen Tode. In solcher Höllenpein ist er durch Seufzen (בְּ wie 69,4) abgemüdet und netzt er sein Lager allnächtlich mit einem Strome von Thränen. Wie v. שָׂחָה schwimmen das *Hi.* הִשְׂחָה „schwemmen" bed., so v. מָסָה (verw. מָסַס) zerfließen das *Hi.* הִמְסָה „zerflößen". דִּמְעָה, im Arab. *n. unit.* eine Thräne,

---

1) Die Form entspricht der arab. Form فِعَال, welche, wenn auch urspr. Verbalabstractum, doch in das conrecte Gebiet übertragen passive Bed. hat z. B. *kitâb* = *maktûb* und *ilâh* אֱלוֹהַּ = *ma'lûh* = *ma'bûd* (der Gefürchtete, Verehrte).

2) Eine Abschattung dieses Verh. des Christentums zu der alttest. Religion ist das Verh. des Islam zu der Religion der arab. Wanderstämme, welche sich „Religion Abrahams" (*Dîn Ibrâhîm*) nennt und kein Leben nach dem Tode kennt, während der Islam vom späteren Judentum und dem Christentum die Hoffnung der Auferstehung und himmlischen Seligkeit entnommen hat.

ist im Hebr. der Thränenerguß. In v. 8 bed. עֵינִי nicht mein „Aussehn" (Num. 11, 7), sondern, wie aus 31, 10. 88, 10. Iob 17, 7 erhellt: mein Auge, das Auge spiegelt das Gesammtbefinden des Menschen. Das V. עָשֵׁשׁ scheint Denom. v. עָשׁ: mottenstichig werden[1]; gesicherter ist dem V. עָתַק die Bed. *senescere*. Die Schlußworte בְּכָל־צוֹרְרָי (vgl. Num. 10, 9 הַצֹּרֵר הַצֹּר der bedrängende Dränger von √צר صر pressen, drücken und insbes. zusammenschnüren *constringere, coartare*[2]), worin der D. die Ursache seines Kummers (כַּעַס, Iob 17, 7 כַּעַשׂ) wenigstens theilweise andeutet, sind gleichsam der Ring, in welchen die folg. Strofe eingesenkt ist.

V. 9—11. Unter währendem Klaggebet ist ihm, wie Frisch in seiner „Neuklingenden Harfe Davids" sagt, Gottes Licht und Trost schnell in das Herz gefallen. Feinde spotten sein als eines Gottverlassenen, aber gerade angesichts seiner Feinde wird er sich bewußt, daß er es nicht ist. Dreimal wiederholt er v. 9. 10 mit aufblitzender Zuversicht, daß Gott ihn erhört: er hört sein gen Himmel rufendes laut schluchzendes Weinen, er hört sein Flehen, er nimmt willfährig an sein Gebet. Das doppelte שָׁמַע ist Ausdruck der Thatsache und יִקָּח der Folgerung daraus. Was er erleiden zu sollen scheint, das werden seine Feinde wirklich erleiden, näml. den Untergang Gottverworfener: sie werden zuschanden. Das uns hier zuerst begegnende בּוֹשׁ, syr. ܒܗܬ chald. בְּהַת בְּהִת, gehört nicht mit dem arab. بهت, sondern da das Altarabische dem ש und ܫ ת gegenüber in der Regel den Vermittelungslaut ث hat) mit باث zus., „welches zusammen (neben oder über einander) Liegendes auf- und umwühlen und auseinanderwerfen", *eruere et diruere, disturbare* bed., eine Wurzel, welche auch in dem Reduplicationsstamm بثّ erscheint: aufwühlen und zerstreuen, wov. بَثّ Traurigkeit und Kummer, wonach also בּוֹשׁ (= בָּוֹשׁ wie بَاثَ = بَوَثَ) eig. *disturbari* außer sich gerathen, außer Fassung kommen bed. und die Beschämung nach einer ähnlichen, nur etwas anders gewendeten Vorstellung wie *confundi*, συγχεῖσθαι, συγχύνεσθαι bez. Mit וְיִבָּהֲלוּ wird auf v. 2. 3 zurückgedeutet: das Geschick, dessen die Schadenfrohen sich gefreuet, geht auf sie selbst über. Eine höhere Gewalt wirft, wie יָשֻׁבוּ יֵבֹשׁוּ sagt, die Anstürmenden schamerfüllt zurück (9, 4. 35, 4). Welcher imposante Schluß: diese drei Milel *jaschûbu jebôschu râgaʿ* im Verhältnis zu dem Tripudium der vorausgehenden Anrede an die Feinde! Und, wie, wenn nicht beabsichtigt, doch sonderbar zufällig, daß dem unfreiwilligen Kehrum der Feinde Beschämung folgt und daß יבשו den Buchstaben und dem Laute nach das umgekehrte ישבו

---

1) Reuchlin in seiner gramm. Analyse der 7 Bußpsalmen, die er 1512 auf seine *Ll. III de Rudimentis Hebraicis* (1506) folgen ließ, erklärt: עִשְּׁשָׁה *Verminavit. Sic a vermibus dictum qui turbant res claras puras et nitidas*, und in den *Rudim.* p. 412: *Turbatus est a furore oculus meus, corrosus et obfuscatus, quasi vitro laternae obductus.*

2) Im Arab. heißt צִיר *ḍir* die Stiefmutter als Bedrängerin der Stiefkinder und צָרִיר *ḍirr* die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin.

ist! Wie viel Musik enthält doch der Psalter! Wenn Componisten sie verständen!!

PSALM VII.

Anrufung des Weltrichters gegen Verleumdung und Vergeltung des Guten mit Bösem.

2 Jahve mein Gott, in Dich berg' ich mich;
Hilf mir von all meinen Verfolgern und errette mich!
3 Daß er nicht zerfleische wie ein Leu meine Seele,
Zermalmend ohne daß ein Retter.

4 Jahve mein Gott, wenn ich gethan dergleichen,
Wenn Unrecht haftet an meinen Händen,
5 Wenn ich zugefügt meinem Befreundeten Böses
Und ausgeplündert meinen Gegner ohn Ursach:
6 So erjage der Feind meine Seel' und fahe
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Hehre in den Staub lagere er. (*Sela*)

7 Stehe auf, Jahve, in deinem Zorn,
Erhebe dich wider meiner Dränger Wüthen
Und wach auf mir zu, Recht hast du ja geordnet!
8 Und der Nationen Schar umstehe rings dich,
Und über ihr fahr zur Höhe wieder auf!
9 Jahve wird urteln Völker —
Jahve, richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld in mir!

10 Daß doch schwände das Böse der Boshaften, richt' auf den Gerechten,
Du bist ja Prüfer der Herzen und Nieren, Gott ein gerechter.
11 Meinen Schild trägt Elohim,
Der Herzensgeraden Heiland.

12 Elohim ist ein gerechter Richter
Und ein Gott dräuend Tag für Tag.
13 Wenn einer sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert,
Hat seinen Bogen gespannt und ihn hergerichtet,
14 Und gegen den richtet er Todesgeschosse,
Seine Pfeile zu brennenden macht er.

15 Sieh er kreist Unheil: Mühsal empfängt er und gebiert Lüge.
16 Eine Grube hat er gegraben und sie gehöhlt
Und fällt in die Senkung, dran er arbeitet.
17 Es kommt sein Mühsal auf sein Haupt zurück,
Und auf seinen Scheitel fährt seine Unbill nieder.
18 Danken werd' ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit,
Und will lobsingen den Namen Jahve's des Höchsten.

In der zweiten Hälfte von Ps. 6 trat David voll hohen Selbstgefühls in Gott seinen Feinden entgegen; Ps. 7, den auch Hitz. David zuerkennt, setzt dieses Thema fort und zeigt uns seine Gewissensreinheit und Glaubensfreudigkeit an einem hervorstechenden Beispiele der saulischen Verfolgungszeit. Man braucht nur 1 S. c. 24—26 zu lesen, um zu sehen, wie reich an unverkennbaren Bezügen auf diesen Lebensabschnitt Davids der Ps. ist. Dahin weist ihn auch die überschriftliche Angabe des zeitgeschichtlichen Anlasses; solche Angaben finden sich ausschließlich nur bei dav. Ps.[1] Die Ueberschrift lautet: *Schiggajon von David, welches er gesungen*

1) Näml. 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (saulische Verfolgungszeit), 3. 63 (absalomische), 30 (Palastweihe), 51 (Ehebruch), 60 (syrisch-ammon. Krieg).

Jahve wegen der Reden des Cusch eines Benjaminiten. Mit Absicht ist statt des einfachen עַל, welches in diesen Ueberschriften andere Functionen hat, עַל־דִּבְרֵי gewählt. Obgleich דָּבָר und דִּבְרֵי Sache, Händel, Geschichten (Ex. 22, 8. 1 S. 10, 2 u. häufig) und עַל־דִּבְרֵי in Betreff (Dt. 4, 21. Jer. 7, 22) oder auf Anlaß (Jer. 14, 1) bed. kann: so hat man doch hier, da der Inhalt des Ps. hämische Verleumdung voraussetzt, bei der nächsten Bed.: „wegen der Worte (Reden)" zu verbleiben. *Cûsch* (LXX falsch *Χουσί* = כּוּשִׁי, Lth. gleichfalls fehlgreifend: *den Mohren*) muß einer der vielen Ergebenen Sauls, seines Stammgenossen, gewesen sein, einer der Zwischenträger, wie Doëg und die Zifiten, welche David bei Saul schändlich verleumdeten und diesen gegen ihn aufhetzten. Der Beiname בֶּן־יְמִינִי (wie 1 S. 9, 1. 21 vgl. אִישׁ יְמִינִי 2 S. 20, 1) bez. ihn als „einen Benjaminiten" und setzt nicht, wie wenn es הַבֶּן־יְמִינִי oder vielmehr (biblischem Sprachgebrauch gemäß) בֶּן־הַיְמִינִי lauten würde, Bekanntschaft mit ihm voraus, wie denn auch wirklich die biblische Geschichtschreibung sonst von ihm schweigt. Von Davids Hand ist die Angabe עַל־דברי וגו' schwerlich, sondern von irgend wem anders, sei es aus Ueberlieferung oder aus den דברי הימים Davids, wo dieser Ps. der Gesch. seines Anlasses eingeflochten gewesen sein mag. Dagegen steht nichts entgegen, שִׁגָּיוֹן לְדָוִד, wenigstens שגיון, für eigenhändige Beischrift Davids zu halten.

Da שִׁגָּיוֹן (n. d. F. חִזָּיוֹן die Vision) mit überschriftlichen Benennungen, wie מִזְמוֹר und מַשְׂכִּיל in Eine Gattung gehört und die Tefilla Habakuks 3, 1 (s. meinen Comm.) mit der Beischrift עַל־שִׁגְיֹנוֹת versehen ist, so muß שגיון Name einer lyrischen Dichtungsart sein und zwar von Seiten ihrer rede- oder tonkünstlerischen Rhythmen. Da nun שָׁגָה irregehn, irren, taumeln bed. und mit שָׁגַע verwandt ist, wovon das ebenso gebildete שִׁגָּעוֹן Raserei herkommt, so kann שגיון in der Sprache der Poetik das Taumelgedicht bed. d. i. das in heftigster Bewegung, mit schnellem Wechsel der stärksten Affekte geredete, also den Dithyrambus (welcher in der ältern deutschen Poetik „Irrgedicht" hieß) und שִׁגְיֹנוֹת die dithyrambischen mannigfaltig und stürmisch gemischten Rhythmen. So Ew. Rödiger und so schon Tarnov, Geier u. andere Alte, welche *cantio erratica* übers. Wir erwarten also, daß dieser Ps., wie Ainsworth (1627) sich ausdrückt, *of sundry variable and wandring verses* bestehen, daß er wie im Taumel die mannigfachsten Rhythmen durchirren wird, was sich auch bestätigt. Die begleitende Musik that dazu auch noch das Ihrige. Dieser poetisch-musikalischen Form entspricht auch der Inhalt des Ps. Es ist das feierlichste Pathos erhabenen Selbstbewußtseins, welches sich darin ausspricht. Und mit Hab. c. 3 hat er den im Eifer wider die Feinde Gottes und in Anschauung ihres nahen Untergangs angestimmten Jubel gemein. Angstvolle Unruhe, trotzbietendes Selbstvertrauen, triumfirender Aufschwung, getrostes Vertrauen, profetische Gewißheit — alle diese Stimmungen kommen in der unregelmäßigen Strofen-Folge dieses davidischen Dithyrambus, dem altherkömmlichen Purim-Ps. (*Sofrim* c. 18 §. 2), zum Ausdruck.

V. 2—3. Mit dem Glaubens-, Liebes- und Hoffnungswort בְּךָ חָסִיתִי (wie 141, 8), dieser heiligen *captatio benevolentiae,* beginnt David auch 11, 1. 16, 1. 31, 2 vgl. 71, 1; das Perf. ist inchoativ: in dich hab' ich genommen meine Zuflucht s. v. a. in dich vertrau' ich. Der Uebergang von der Vielheit der Verfolger zum Sing. v. 3 erkl. sich im Hinblick auf die Ueberschrift am natürlichsten so, daß der zur Zeit Schlimmste der Vielen ihm vor die Seele tritt. Das V. פָּרַק bed. von der Grundbed. *carpere* aus

(welchem noch genauer חָרַק entspricht) sowol abreißen als zerreißen (wov. טְרֵפָה Zerrissenes), und פָּרַק von seiner Grundbed. *frangere* aus sowol losbrechen als zerbrechen, also befreien z. B. 136, 24 und zerbröckeln 1 K. 19, 11. Die Verfolger sind als wilde Thiere, als Löwen gedacht, welche ihren Fang zerfleischen und ihm die Knochen zermalmen. So blutgierig sind sie nach seiner Seele d. i. seinem Leibesleben. Nach der angstvollen Unruhe dieser 1. Str. stimmt die 2. den Ton trotzbietenden Selbstbewußtseins an.

V. 4—6. Der Ueberschrift zufolge deutet זֹאת auf den Inhalt jener verleumderischen Reden des Benjaminiten. Mit אִם־יֶשׁ־עָוֶל בְּכַפָּי vergleiche man Davids Wort an Saul אֵין בְּיָדִי רָעָה 1 S. 24, 12. 26, 18.; man sieht daran zugleich im Kleinen den Unterschied poetischen und prosaischen Ausdrucks. שׁוֹלְמִי (Trg. לְבַעַל שְׁלָמִי) nennt er (mit Bezug auf Saul) den auf friedlichem freundschaftlichem Fuße mit ihm Stehenden, vgl. das Adj. שָׁלוֹם 55, 21 und אִישׁ שְׁלוֹם 41, 10. Das V. גָּמַל, verw. גָּמַר, bed. urspr. vollenden, vollführen (√גם, כם vgl. כִּימָה, voll s. oder machen, häufen). Man sagt גָּמַל טוֹב und גָּמַל רַע, und auch ohne Sachobject גָּמַל עָלַי oder גְּמָלַנִי *benefecit* oder *malefecit mihi*. Wir verbinden aber gegen die Acc. nach dem Targ. גָּמַלְתִּי mit רָע, nicht mit שׁוֹלְמִי (Olsh. Böttch. Hitz.), obwol שֹׁלֵם neben מְשַׁלֵּם wie z. B. דֹּבֵר neben מְדַבֵּר „vergeltend" bed. könnte; der D. würde dann geschrieben haben: אִם שִׁלַּמְתִּי גֹמְלִי רָע d. i. wenn ich wiedervergolten dem mir Böses Erweisenden. In 5^b erkl. wir nicht nach der sonst üblichen Bed. von חִלֵּץ: vielmehr errettete ich . . (Louis de Dieu, Ew. §. 345^a, Hupf.). Warum soll חִלֵּץ hier nicht seiner Grundbed. *expedire, exuere* gemäß (wonach auch die Bed. des Errettens, genau genommen, nicht von der Vorstellung des Herausziehens, sondern des Losmachens *exuere vinclis* ausgeht) *exuere* = *spoliare*, wie im Aram., bed. können? Und wie trefflich paßt das als Anspielung auf den Vorgang in der Höhle, wo David Saul nicht rettete, wol aber ohne auf חֲלִיצָה *exuviae* auszugehen ihm den den Rockzipfel abschnitt! „Er spricht — wie Hgst. bem. — diese Betheurung seiner Unschuld ganz allgemein aus, dadurch zeigend, daß sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise wurzelndes war." Ueber die *1. p. fut. conv.* mit *ah* s. zu 3, 6. וַיָּקֻם gehört zu צוֹרְרַי wie 25, 3. 69, 5. In dem Nachsatze v. 6 ist das *fut. Kal* v. רָדַף in beispielloser Weise dreisilbig gemacht, indem aus יִרְדֹּף zunächst mit Lautbarmachung des *Schebâ* יְרַדֹּף (wie יְצַחֶק Gen. 21, 6., תְּהַלַּךְ Ps. 73, 9. Ex. 9, 23., שְׁמָרָה 39, 13) geworden und dieses dann durch euphonisches *Dag. forte*[1] geschärft ist; andere Erklärungsweisen, wie von Chajug' = יתרדף oder von Kimchi als Mischform aus *Kal* und *Pi.*[2], sind schon durch Baer, *Thorath Emeth* p. 33 beseitigt. Auf diese daktylische Jussivbildung des *Kal* folgen die regelmäßigen Jussive des *Hi.*

---

1) Das *Dag.* ist gleicher Art wie im Bereich des Nomens das Dag. in גְּמַלִּים, vulgärarab. *faraṣṣî* (mein Pferd), s. Wetzstein, Inschriften S. 366.

2) Unerweisbar ist auch die Ansicht Pinskers, daß die Punktation יִרַדֹּף den Zweck habe, dem Leser die Wahl zwischen den LA יִרְדֹּף und יְרַדֵּף freizustellen; es gibt keine sicheren Beispiele dafür, daß das Schwanken der Tradition in solcher Weise zum Ausdruck komme.

[illegible] u. יַשְׁכֵּן. Der Rhythmus ist ähnlich, näml. jambisch mit untermischten Anapästen, wie in der auch 18,38 nachklingenden Grundstelle Ex. 15,9. Durch den Parallelismus mit נַפְשִׁי n. חַיַּי erhält כְּבוֹדִי die durch 16,9. 30,13. 57,9. 108,2. Gen. 49,6 gesicherte Bed. „meine Seele", wie schon Saad. Gecatilia AE erklären; des Menschen Seele ist seine Doxa und das ist sie als Abbild der göttlichen Doxa (Psychol. S. 98 u. ö.). Auch das „in den Staub lagere er" ist diesem Sinne des כבודי mindestens ebenso günstig, wie dem Sinne persönlicher und amtlicher Würde (3,4. 4,3). In den Staub lagern ist s. v. a. 22,16 in den Todesstaub legen. שֹׁכְנֵי עָפָר Jes. 26,19 sind die Todten. Die Seele ist nach biblischer Vorstellung tödtbar (Num. 35,11) und sterblich (Num. 23,10). Sie bindet Geist und Leib zusammen und dieses Band wird durch den Tod zerschnitten. David unterstellt sich, falls er jemals unedel gehandelt, willig dem Tode. Die Musik hat hier aufzurauschen, um den Ausdruck dieses getrosten Bekenntnisses zu verstärken. In der folg. Str. steigert sich die Unschuldbetheurung zu herausfordernder Anrufung des göttlichen Gerichts und profetischer Gewißheit der Nähe desselben.

V. 7—9. Im Bewußtsein der eignen Unschuld fordert er J. auf, Gericht zu halten und den Seinen Recht zu schaffen. Der Gesichtskreis erweitert sich ihm von den Feinden in nächster Umgebung auf die J. und seinem Gesalbten feindliche Welt überhaupt. Ebenso liegen bei den Profeten Spezialgericht und Weltgericht wie auf der Fläche eines Gemäldes beisammen. Diese Zusammenschau hat ihre Wahrheit daran, daß das schließliche Weltgericht nur der Abschluß des fort und fort sich vollziehenden Weltgerichts der Weltgeschichte selbst ist. Die Sprache nimmt hier den denkbar höchsten majestätischen Aufflug. Mit קוּמָה (*Milra* wie 3,8), einem aus Mose's Munde genommenen Gebetswort Davids (9,20. 10,12), wird J. aufgefordert einzuschreiten; parallel ist הִנָּשֵׂא erhebe dich, zeige dich in deiner Erhabenheit 94,2. Jes. 33,10. Der Zorn, in welchem er aufstehn soll, ist das Princip seiner Strafgerechtigkeit; mit diesem seinem Zorn soll er sich gürten (76,11) wider die Ueberwallungen der Dränger des Gottgesalbten, d. i. ihre mannigfachen und vielen Feindseligkeitsbezeigungen rächend; עַבְרוֹת kürzere Verbindungsform für עֶבְרוֹת Iob 40, 11 vgl. 21,31., von עֶבְרָה, welches den Zorn als überlaufenden, aus dem Innern hervorbrechenden und in Wort und That übergehenden bez. (vgl. arab. فش vom Wasser: es überströmt seinen Damm, vom Zorn: er bricht aus). Gegen die Acc. מִשְׁפָּט als Obj. zu עוּרָה zu ziehen ist sprachgebrauchswidrig und es als Acc. der Richtung = לַמשפט (35,23) zu fassen (Hitz.) gezwungen; die Acc. nehmen mit Recht עוּרָה אֵלַי zus.: wach auf (werde rege) mir zu d. i. mir zu Hülfe (אֵלַי wie לִקְרָאתִי 59,5). Daß dann צִוִּיתָ precativ s. v. a. צַוֵּה sei: ordne Gericht, ist hier wie 71,3 eine syntaktisch nicht zu begründende Ansicht. Es müßte wenigstens וְצִוִּיתָ mit *Waw consec.* heißen. Zulässig dagegen ist die relat. Fassung: der du Gericht geordnet (Mr. Hgst.), aber unnöthig; wir nehmen es für sich in begründendem Sinne, nicht als Umstandssatz: Gericht befohlen habend (Ew.), sondern als nebengeordneten Satz: du hast ja Handhabung des

Rechts anbefohlen (Hupf.). Der Sänger arrangirt nun, so zu sagen, die Gerichtsscene: die Versammlung der Nationen soll einen Kreis um J. bilden, inmitten dessen er Gericht hält, und nach gehaltenem Gericht soll er über sie hinweg (Gen. 17,22) emporschweben und wie nach dem Kampf ein Triumphator (s. 68,19) zur Himmelshöhe zurückkehren. Obgleich es befremdet, daß die Abhaltung des Gerichts selbst ohne besonderen Ausdruck bleibt, so ist doch Hupfelds u. A. Auffassung: setze dich wieder auf deinen himmlischen Richterthron um Gericht zu halten wegen des hiezu nicht passenden שׁוּבָה (vgl. dagegen 21,14) abzuweisen; שׁוּב לַמָּרוֹם kann nur Rückkehr Jahve's in seine selige Ruhe nach vollzogenem Gerichte bed. Was v. 7. 8. glaubenskühn verlangen, spricht v. 9 Anf. als profetische Hoffnung aus, aus welcher wieder die Bitte hervorgeht, daß der Weltrichter auch ihm Recht schaffen möge (שָׁפְטֵנִי *vindica me*, wie 26,1. 35,24) gemäß seiner Gerechtigkeit und der ihm bewußten, ihm inwohnenden Lauterkeit. עָלָי ist eng mit תֻּמִּי zu verbinden, wie man sagt נַפְשִׁי עָלָי (Psychol. S. 152). Auch was die Person als Ich, als Subject als an ihr befindlich von sich selbst unterscheidet, bez. sie mit עָלַי. Elliptisch erklärend: „komme über mich" (Ew. Olsh. Hupf.) verkennt man diesen psychologisch sinnigen Sprachgebrauch. Ueber תֹּם s. zu 25,21. 26,1.

V. 10—11. Diese Str. redet die ruhige Sprache getrosten Vertrauens, welcher das aufsteigende und zur Ruhe gehende Cäsurenschema besonders angemessen ist. Um das Aufhören des Bösen ist es ihm zu thun: es ende doch (גָּמַר intr. wie 12,2. 77,9).. sein Gebet ist also nicht gegen die Personen als solche, sondern gegen das Böse an ihnen gerichtet; dieser Ps. ist der Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Ps. Ebenso wünschend ist וּתְכוֹנֵן gemeint, einer der verhältnismäßig seltenen Voluntative der *2 p.* (Ew. §. 229): und festigen mögest du..; der gewünschten Endschaft des Bösen entspricht positiv die gewünschte Sicherung und Befestigung der Gerechten, die es gefährdet und an deren Bestande es rüttelt. Mit וּבֹחֵן beginnt ein Umstandssatz, eingeführt durch ו, aber ohne Personalpronomen, welches sowol im participialen Hauptsatze wie Jes. 29,8 (s. dort) als im partic. Untersatze wie hier (vgl. 55,20) nicht selten wegbleibt: *cum sis* = *quoniam es*. Die Nieren sind Sitz der Affekte, wie das Herz der Gedanken und Gefühle; Nieren und Herz liegen vor Gott bloß — eine Jer. 11,20. 20,12. Apok. 2,23 sich wiederholende Bez. des alleinigen *καρδιογνώστης*. Mit אֱלֹהִים in der Senkung ist das Adj. im Sing. verbunden wie 78,56 vgl. 58,12. Gott ist der Gerechte und durch seine Kenntnis des Innersten ist er vollkommen befähigt, sich je nach Erfordernis und Bedürfnis sowol gerecht in Zorn als gerecht in Gnaden zu erweisen. Darum kann David getrost hinzufügen: מָגִנִּי עַל־אֱלֹהִים meinen Schild trägt Gott; לְ (89,19) würde bed.: er hat ihn, er (mein Schild) gehört ihm, עַל (1 Chr. 18,7) er trägt ihn oder, wenn man Schild im Sinne von Schildung nimmt: er hat meine Schildung auf sich genommen, sich ihr unterzogen (wie 62,8 vgl. Richt. 19,20), wie er überhaupt Heiland derer ist, die ihm geraden d. i. aufrichtigen, falschlosen (vgl. 32,11 mit v. 2) Herzens ergeben sind. Absichtlich wiederholt sich צַדִּיק am Ende der beiden ersten Zeilen — die bes. in Jes. c. 40—66 be-

liebte Palindromie. Und zu dem Mischcharakter dieses Ps. gehört auch dies, daß er elohimisch und jehovisch zugleich ist. Aus der ruhigen Sprache herzinniger Anheimgabe an Gott geht die folg. Str. in die lehrgedichtartige und wieder bewegtere Sprache ernster Warnung über.

V. 12—14. Wenn Gott seinen Zorn schließlich losbrechen läßt, so thut er es nicht, ohne vorher alltäglich bedräut zu haben, den Gottlosen nämlich, vgl. Jes. 66, 14. Mal. 1, 4. Er giebt diesem seinen זֹעֵם invoraus zu fühlen, um ihn heilsam zu erschrecken. Subj. des Bedingungssatzes אִם־לֹא יָשׁוּב ist irgendwelcher Gottlose und Subj. des Hauptsatzes, wie dessen Verfolg in v. 14 zeigt, Gott. Wenn einer (man) sich nicht bekehrt, so wetzt J. sein Schwert (vgl. Dt. 32, 41). Dieser Sinn der Worte ist zusammenhangsgemäß, während bei der Uebers.: „fürwahr er (Elohim) wetzt wieder sein Schwert" (Böttch. Ew. Hupf.) יָשׁוּב, welches übrigens ungetrennt bei יִלְטוֹשׁ stehen würde (vgl. z. B. Gen. 30, 31), sinnlos und das schwörende אִם־לֹא zwecklos ist. Das Strafgericht bereitet sich allmählich vor, wie das Fut. sagt; es ist aber, wie die Perf. sagen, andererseits auch wie ein bereits gegen den Sünder gespannter Bogen mit auf ihn zielendem Pfeile, so daß es sich allaugenblicklich vollziehen kann. Es wechseln כּוֹנֵן von der Zurechtmachung und הֵכִין von der Richtung. לוֹ, auf den Sünder bezüglich, steht nachdrücklich voran wie Gen. 49, 10. 1 S. 2, 3 und ist s. v. a. אֵלָיו Ez. 4, 3. „Brennende" Pfeile sind Brandpfeile (זִקִּים, זִיקוֹת *malleoli*), und Gottes Brandpfeile sind die von ihm geschleuderten Blitze 18, 15. Zach. 9, 14. Das Fut. יִפְעָל bed. die gleichzeitige Speisung der auf den Sünder gerichteten Pfeile mit Feuer des Zorns. Der Fall mit Cusch ist verallgemeinert: in Schwert und Pfeil ist die mannigfaltige Energie des göttlichen Zorns verbildlicht, dessen sofortigen Ausbruch nur die göttliche Langmuth verhindert. Die Vorstellung ist nicht grobsinnlich, sondern die Lebendigkeit der Idee treibt von selbst zu ihrer Verleiblichung.

V. 15—18. Diese Schluß-Str. profezeit dem Gottesfeinde, wie richterlich dictirend, was seiner wartet und schließt mit Aussicht auf Dank und Lobpreis. Der Mensch gebiert was er empfangen, er erntet was er gesäet. Unter diesen Bildern von הָרָה und יָלַד (חִיל, חִבֵּל, הוֹלִיד), זָרַע und קָצַר findet sich von dieser Grundstelle aus, zunächst Iob 15, 35., häufig die Selbststrafe der Sünde dargestellt; Sündenthat, Sündenschuld, Sündenstrafe erscheinen überhaupt als ineinander übergehende Begriffe. David sieht in der Versündigung seiner Feinde ihr Selbstverderben. Es ist auffällig, daß vom Kreisen und dann erst vom Schwangergehen die Rede ist; denn חִבֵּל bed. wie Hohesl. 8, 5 ὠδίνειν, nicht: empfangen (Hitz.); auch das arab. *ḥabila* (Synon. v. *ḥamala*) heißt nicht empfangen im Untersch. von schwanger s., sondern beides: schwanger s. und schwanger werden. Die Accentuation deutet schon auf das richtige Verhältnis der 3 Satzglieder. Zuerst wird im Allgem. gesagt: siehe er wird kreisen d. i. wie in Geburtsschmerzen sich windend hervorbringen אָוֶן Unheil als die aus seiner Heillosigkeit hervorgehende Folge. Dann wird, indem dieser Gedanke in seine zwei Faktoren zerlegt wird (Hupf.), fortgefahren: er wird nämlich עָמָל empfangen (*concipere*) und gebären שָׁקֶר. Jenes bed. Mühsal *molestia*, wie auch *πονηρία* was *πόνον* macht; dieses Lüge, näml. Selbstbelügung,

Täuschung, Vereitlung, indem die Andern bereitete Beschwer, wie v. 17 gesagt wird, als beschwerende, erdrückende Last sich auf den Sünder selbst zurückwendet, vgl. Jes. 59,4., wo אָוֶן für שֶׁקֶר den Fluchsold der Sünde bez., welcher in Entlarvung der Nichtswürdigkeit, in Enttäuschung der Selbsttäuschung besteht. Eine andere Wendung desselben Ged.: er gräbt sich selbst die Grube 57,7. Koh. 10,8. Das vorausgehende Graben besagt 16ᵃ, das folgende Hineinfallen 16ᵇ: der Aorist וַיִּפֹּל wie z. B. 13ᵇ. 16,9. 29,10. Das attributive יִפְעָל ist virtueller Gen. zu שַׁחַת und wird mit Recht Ges. §. 123,3ᵃ als Präs. gefaßt: mitten in Vollführung des Andern bereiteten Verderbens wird dieses sein eigenes. Die Andern bereitete Mühsal עָמָל wendet sich auf sein eignes Haupt zurück (בְּרֹאשׁוֹ an diesem haftend, wie עַל־רֹאשׁוֹ auf diesem sich niederlassend und lastend), und die Andern zugefügte Unbill חָמָס fährt, von dem Strafrichter droben (Mi. 1,12) zurückgewendet, auf seinen eignen Scheitel (קָדְקֳדוֹ mit *ŏ* bei *q* wie z. B. Gen. 2,23) nieder. So wird die Gerechtigkeit Gottes in Zorn an dem Bedrücker und in Gnaden an dem schuldlos Bedrohten offenbar. Dann wird der Gerettete, dann will David J. danken, wie es diesem nach seiner Gerechtigkeitsoffenbarung zukommt, besingen den Namen Jahve's des Hocherhabenen (עֶלְיוֹן als Beiname Gottes z. B. 57,3 immer ohne Art.). Sich offenbarend hat er sich einen Namen gemacht. Er hat sich aber offenbart als allgewaltiger Richter und Retter, als der alles Geschehen hienieden überwaltende Gott der Heilsgeschichte. Diesen Namen, den er sich thatsächlich gemacht hat, gibt ihm dann David dankend in Liederecho zurück.

PSALM VIII.

Lobpreis der Verherrlichung des Schöpfers des Sternenhimmels an dem winzigen Menschen.

2 Jahve unser Herrscher,
Wie prächtig ist dein Nam' auf der ganzen Erde,
Der du belegt mit deiner Glorie die Himmel!
3 Hast aus Knaben- und Säuglingsmund gegründet eine Macht
Von wegen deiner Widersacher,
Zu schwichtigen Feind und Rachgierigen.

4 Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du hingestellt hast:
5 Was ist der Sterbliche, dass du sein gedenkest,
Und der Menschensohn, dass du sein dich annimmst!
6 Und hast gemacht ihn wenig untergöttlich
Und mit Herrlichkeit und Hehre ihn gekrönet.

7 Du machtest ihn herrschen über die Werke deiner Hände,
Alles hast du gelegt unter seine Füsse:
8 Hürdenvieh und Rinder allzumal
Und auch das Gethier der Gefilde,
9 Des Himmels Vöglein und die Fische des Meers,
Was durchzieht der Meere Pfade.

10 Jahve unser Herrscher,
Wie prächtig ist dein Nam' auf der ganzen Erde!

Mit gleicher Aussicht auf strafrichterliche Enttäuschung der Feinde, wie Ps. 6, schloß Ps. 7; dieser ist das beispielsweise erläuternde spezialisirende Seitenstück zu jenem. Erinnern wir uns zugleich, daß Ps. 6, wenn nicht ein Morgenlied, doch auf schlaflose durchweinte Nächte zurückblickt, so liegt der Sinn der Anordnung zu Tage, wenn nun auf Ps. 6 mit 7, seinem Seitenstück, ein Nachtlied folgt. David dichtet auch in Nächten; Psalmensang Jahve's war, wie 42, 9 ein korahitischer Dichter von sich sagt, auch in der Nachteinsamkeit seine Gesellschaft. Die Nichterwähnung der Sonne v. 4 zeigt, daß Ps. 8 ein solches Nachts oder doch wenigstens mit Versetzung in die Nacht gedichtetes Lied ist. Der Dichter hat den Sternenhimmel vor sich, hebt von der herrlichen Machtoffenbarung Jahve's auf Erden und am Himmel an und steht dann still bei dem Menschen, dem verhältnismäßig winzigen Menschen, zu dem sich J. in Liebe herabläßt und den er zum Herrn über sein Schöpfungswerk gemacht hat. Der Ps. ist, wie Ps. 104 u. a., ein lyrisches Echo des mosaischen Schöpfungsberichts. Ew. nennt ihn einen Blitz in das Dunkel der Schöpfung geworfen.

Die Autorschaft Davids erkennt selbst Hitz. an, während Hupf. schweigt und Olsh. sagt, daß sich nichts sagen lasse. Den Ged, daß David ihn als Hirtenknabe in der Steppe Juda's gedichtet (behaglich ausgeführt von Nachtigal, Psalmen gesungen vor Davids Thronbesteigung 1797, nach E. G. v. Bengels Dafürhalten *cum magna veri specie*), stößt Hitz., nachdem er ihn aufgestellt, mit Recht wieder um. Mit Recht, denn wie die Evangelien keine Reden des Herrn aus der Zeit vor der Jordantaufe und der neutest. Kanon keine Schriften der Apostel aus der Zeit vor dem Pfingstfest enthält, so der alttest. Kanon keine Lieder Davids aus der Zeit vor seiner Salbung. Erst von da an, wo er der Gesalbte des Gottes Jakobs ist, wird er der liebliche Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's ist 2 S. 23, 1 f.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Gittith, ein Psalm Davids.* Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit;* also eine philistäische Cither, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigenthümliche phönikisch-karische Adonienfest-Flöte, Namens *γίγγρας*, und wie es eine ägyptische Flöte und dorische Lyra gab. Die Ps. mit überschriftlichem עַל־הַגִּתִּית sind alle (8. 81. 84) lobpreisenden Inhalts; die Gittith war also ein Instrument fröhlichen Klangs oder (wobei sich das ausschließliche Vorkommen in den Psalmüberschriften besser begreift) eine fröhliche Weise, viell. ein Marsch der gittäischen Garde 2 S. 15, 18 (Hitz.).

Kurtz gewinnt, indem er 2[ab] wie v. 10 als Auf- und Abgesang für sich nimmt und 2[c] (du dessen Majestät . .) zur ersten Strofe schlägt, 4 tetrastichische Str., aber אֲשֶׁר eignet sich nicht recht zum Strofenanfang; der D. würde dann, meinen wir, אתה אשר תנה הודו geschrieben haben.

V. 2—3. Hier zum ersten Male ist das im Ps. redende Subj. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, und wer anders als die Gemeinde Israel, welche (wie Neh. 10, 30) J. ihren Herrn (אֲדֹנֵינוּ wie אֲדֹנָי v. אֱלֹהִים *pl. excellentiae* Ges. §. 108, 2) nennen kann, zugleich aber auch weiß, daß sie was sie aus Gnaden geworden für die ganze Erde zu werden berufen ist. Der שֵׁם Gottes ist die in Werken der Schöpfung und Thaten des Heils vorliegende Abprägung (verw. arab. *wasm* Zeichen, gr. *σῆμα*) seines Wesens, welches sich nicht anders als aus dieser sichtlichen und faßlichen Abbildung erkennen läßt (*nomen* = *gnomen*).[1] Dieser Name Gottes zwar

1) Vgl. Oehlers Art. Name in Herzogs RE.

noch nicht überall so erkannt und gepriesen, wie die Gemeinde, welcher die positive Offenbarung ihn gedeutet hat, ihn erkennen und preisen kann; aber dennoch ist er allüberall auf Erden אַדִּיר *amplum et gloriosum*, wenn er auch ohne allen Wiederhall wäre, näml. der in der Schöpfung und ihren Werken, durch die sich Gott kundbar und kennbar und nennbar gemacht hat, ausgesprochene göttliche Name. Den Satz mit אֲשֶׁר darf man nun nicht übers.: der du deine Herrlichkeit dem Himmel anthun wollest (Ges. sogar: *quam tuam magnificentiam pone in coelis*), denn solcher Gebrauch des Imper. nach אשׁר ist unerhört und überdies erhält man so einen zwar in heilsgeschichtlichem Zus. statthaften (57,6.12), hier aber dem Grundton und der Situation zuwiderlaufenden Ged. Denn der Grundged. des Ps. ist der, daß der Gott, dessen Herrlichkeit der Himmel wiederstrahlt, auch an der Erde und am Menschen sich verherrlicht hat, und die Situation des Dichters die, daß er Mond und Sterne vor Augen hat: wie könnte er da dem Himmel, dessen Herrlichkeit ihm in die Augen funkelt, Verherrlichung wünschen! Mit Ammon u. A., zuletzt Böhl, תְּנָה als Verkürzung von נָתְנָה wie תַּחַת 2 S. 22,41 = נָתַתָּה zu nehmen oder mit Thenius (Stud. u. Krit. 1860 S. 712 f.) geradezu so zu lesen ist ebenso unthunlich, denn wenn auch der Ged.: welche (die Erde) deine Herrlichkeit gibt (verkündet) über die Himmel hin nicht zusammenhangswidrig ist und zu diesem נָתַן הוֹד sich נָתַן עֹז 68,34 und נָתַן כָּבוֹד Jer. 13,16 vergleichen läßt, so bed. doch die RA נָתַן הוֹד עַל nichts anderes, als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden Num. 27,20. 1 Chr. 29,25. Dan. 11,21 vgl. Ps. 21,6., und eben diesen Ged., daß der Name des Gottes, der seine Glorie auf die Himmel gelegt hat (148,13), auch hienieden herrlich ist, erwartet man. Man wird also תְּנָה, obgleich es sonst immer Form des Imper. ist, als Inf. zu fassen haben, so wie רְדָה einmal Gen. 46,3 als Inf. (wie arab. *rĭda* Tränken, *lĭda* Gebären — Formen, denen freilich im Hebr. genauer לֵדָה u. dgl. entsprechen) vorkommt. תְּנָה הוֹדְךָ bed. Setzung deiner Herrlichkeit (eig. *τὸ τιθέναι τὴν δόξαν σου*) wie דֵּעָה אֶת־ה׳ Erkenntnis Jahve's und Ob. v. 5 שִׂים קִנֶּךָ viell. Setzen deines Nestes Ges. §. 133,1. Man erkläre: o du deß Legen deine Herrlichkeit (deß Herrlichkeitslegung) auf die Himmel ist d. i. der du diese zu der Stätte, darauf du deine Herrlichkeit gelegt, erkoren hast (Hgst.). Demgemäß übers. Hier.: *qui posuisti gloriam tuam super coelos*. Ebenso auch Syr. mit dem Targum: *dᵉjabt* (דיהבת) *schubhoch ʿal schᵉmajo* und S. *ὅς ἔταξας τὸν ἔπαινόν σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν*. Sonderbar bleibt diese Verwendung des *n. verbale* und die genitivische Beziehung des אֲשֶׁר zu dem als Ein Begriff gefaßten תְּנָה הוֹדְךָ. Hitz. urtelt, daß so kein vernünftiger Mensch denke und schreibe, bricht aber zugleich damit den Stab über seine Conj תַּן הוֹדְךָ (dessen Herrlichkeits-Erstreckung über die Himmel), welche obendrein sich über den Sprachgebrauch hinwegsetzt, der תַּן nur als Thiernamen kennt. Alle Schwierigkeit schwände, wenn man נָתַתָּה lesen dürfte (Hupf.). Aber תנה hat doch gar nicht das Ansehen, die Entstellung von נתתה zu sein. Eher ließe sich annehmen, daß תְּנָה irrige Vocalisation für תָּנָה (sich erstrecken, vgl. Hos. 8,10 darstrecken, spendiren): du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel, was wahrscheinlicher als daß mit Paulus u.

Kurtz תְּנָּה zu lesen: du dessen Herrlichkeit gepriesen wird (Pass. des nordpalästinischen תִּנָּה Richt. 5, 11. 11, 40), wofür sich eher יְתֻנַּה erwarten ließe. Der Verbalbegriff, welcher sich 113, 4. 148, 13 hinzudenkt, wäre dann hier ausgedrückt. Aber viell. schrieb der Verf. תְּנָה הוֹדְךָ, nicht נָתַתָּה הוֹדְךָ, weil er die Ausstattung der Himmel mit göttlicher Pracht[1] nicht als einmalige Thatsache, sondern als allmählich sich erneuernde bez. will. Es folgt nun v. 3 die Begründung von v. 2ᵃ: auch allenthalben auf Erden trotz ihres Abstandes von den Himmeln droben ist Jahve's Name herrlich, denn selbst schon Kinder und sogar Säuglinge verherrlichen ihn da und zwar nicht stumm und unthätig durch ihr bloses Dasein, sondern mit ihrem Munde. עֹלֵל (= מְעוֹלֵל) oder עוֹלָל ist das schon reifere selbstthätig sich regende Kind, v. עוֹלֵל (*Po.* v. עָלַל *ludere*)[2], nach 1 S. 22, 19. 15, 3 versch. von יוֹנֵק d. i. Säugling, aber nicht *infans*, sondern, da die Hebräerinnen sehr lange zu säugen pflegten, ein kleines Kind, welches schon stammeln, schon reden kann (s. 2 Macc. 7, 27). Aus dem Munde solcher Wesen hat J. sich עֹז gegründet. LXX übers. Lobpreis *αἶνον*, und allerdings hat עֹז zuweilen den Sinn Gotte im Lobpreis zurückgegebener Gewalt, also lobpreisender Anerkennung seiner Gewalt, aber nur mit Vv. des Gebens 29, 1. 68, 35. 96, 7. Für sich allein kann es das nicht bed.: es ist hier Obmacht oder Siegesmacht, die sich Gott aus ihn bekennender Kinder Munde schafft. Diese Trutz- und Schutzmacht ist, wie schon Luther hiezu bemerkt, als ein festes Gebäu, עֹז als מָעוֹז (Jer. 16, 19) d. i. Veste, Hort, Bollwerk, Schutzwehr gedacht, zu dessen Grundlage er den Mund d. i. das Lallen der Kinder genommen hat, und zwar um seiner Widersacher willen, um zu dämpfen (הִשְׁבִּית machen daß etwas sich setzt, legt, feiert, es zum Schweigen bringen z. B. Jes. 16, 10. Ez. 7, 24) solche die gegen ihn und die Seinen erbost und von Rachedurst, der sich in Flüchen ausspricht, beseelt sind (ebenso verbunden 44, 17). Es sind die ingrimmigen lästernden Gegner der Offenbarung gemeint. Kindermund hat J. diesen als wehrhafte Streitmacht entgegengestellt. Was thöricht und schwach vor der Welt ist, hat er erwählt, um zuschanden zu machen die Weisen und was stark ist 1 Cor. 1, 27. Unscheinbare natürlicherweise ohnmächtige Werkzeuge sind es, durch welche er hienieden seinen Namen verherrlicht und was dieser Verherrlichung entgegen ist überwindet.

V. 4—6. Falsch übers. Stier: denn ich werde anschaun; der bezielte Hauptged. ist v. 5 (∾ 2ᵃ. 3), v. 4 also Vordersatz (∾ 2ᵇ) und כִּי somit =

---

1) In der ersten sidonischen Inschrift kommt אַדִּיר als Beiname der Himmel vor (שמם אדרם).

2) So abgeleitet stellt sich עולל (vgl. beduinisch עאלול *'âlûl* junges Rind) zu תַּעֲלוּל, wogegen עוּל als Synon. v. יונק den Unterhaltenen, Genährten bed., denn die Wurzelbed. v. עִגל ist dem arab. عال *f. o.* zufolge „schwer wiegen, wuchten, obliegen; sich obliegend haben, tragen, stützen, erhalten", wov. *'ajjil* das unterhaltene Kind des Hauses und *'ajjila* (damascenisch *'êla*) der einem zu nähren obliegt und die dem *pater familias* zu nähren obliegende Familie. Die unmittelbare Bed. säugen hat weder عال *f. o.* noch das von der säugenden Schwangeren übliche غال *f. i.*; auch der Dämon *Ghul* hat nicht vom Verschlingen oder Aussaugen (Ges.), sondern vom Verderben (غال *f. o.*) den Namen.

quum, quando im Sinne von *quoties*: so oft er die Himmel, die Gottes Namen in leuchtenden Zügen an sich tragen (weshalb er שָׁמֶיךָ sagt) anblickt, die Himmel mit ihren unabsehbaren Räumen (was in dem Plur. שָׁמַיִם liegt), den Mond (יָרֵחַ, dialektisch ורח, viell., wie Mr. ableitet, v. יָרַח = יָרַק *subflavum esse*) und die in unendliche Fernen sich verlierenden zahllosen Sterne dahinter (כּוֹכָבִים = כַּבְכָּבִים eig. die runden, kugelförmig, sphärisch gestalteten Körper), denen J. an dem mit der Kunst schöpferischer Weisheit geformten Himmelsgewölbe ihre feste Stätte angewiesen (כּוֹנֵן herstellen und aufstellen im Sinne der Existenz und des Bestandes): so bemächtigt sich seiner jedesmal der Gedanke: was ist der Sterbliche.. Der nächste Ged. wäre: wie so gar nichts ist dagegen der hinfällige winzige Mensch, aber über diesen Ged. wird hinausgeschritten, um in dankbarer Rührung und staunender Anbetung die in um so herrlicherem Lichte erscheinende göttliche Liebe zu feiern, die sich zu dem armen Erdenstaube herabläßt. Wenn אֱנוֹשׁ auch nicht von אָנַשׁ gebrechlich s. herkommt, so bez. es doch sprachgebräuchlich den Menschen von Seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit (s. 103, 15. Jes. 51, 12 u. zu Gen. 4, 26). Auch בֶּן־אָדָם ist nicht ohne eine solche Nebenbeziehung. Es ist mit Rückbez. auf עוֹלְלִים וְיֹנְקִים s. v. a. Iob 14, 1 יְלוּד אִשָּׁה: der Mensch, der nicht wie die Gestirne Gottes unmittelbares Schöpferwerk ist, sondern durch menschliche Vermittelung, geboren vom Weibe, ins Dasein tritt. Es ist, wie aus beiden Bezeichnungen hervorgeht, vom Menschen der Gegenwart die Rede. Der Mensch, wie wir ihn an uns selbst und Anderen vor uns haben, dieses schwache und abhängige Wesen, ist doch unvergessen bei Gott, Gott gedenkt seiner und sieht sich nach ihm um (פָּקַד von aufmerksamer Besichtigung, insbes. Heimsuchung und mit dem Acc. gewöhnlich von liebreich fürsorglicher z. B. Jer. 15, 15), er überläßt ihn nicht sich selbst, sondern tritt in persönlichen Verkehr mit ihm; er ist sein besonderes gnädiges Augenmerk (vgl. 144, 3 und die Parodie des Angefochtenen Iob 7, 17 f.). Erst v. 6 blickt auf die Schöpfung zurück. וַתְּחַסְּרֵהוּ (anders als das *fut. consec.* Iob 7, 18) besagt ehedem Geschehenes. חִסֵּר מִן bed. an etwas mangeln, etw. gebrechen lassen, etw. entziehen (vgl. Koh. 4, 8); מִן ist weder das comparative (*paullo inferiorem eum fecisti Deo*) noch das negative (*paullum derogasti ei, ne esset Deus*), sondern das partitive (*paullum derogasti ei divinae naturae*) und, ohne daß deshalb אֱלֹהִים abstractiver Plur., ist *paullum Deorum* = *Dei* (s. Genesis S. 66 f.) s. v. a. *paullum numinis Deorum*. Der Mensch ist laut Gen. 1, 27 בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott faßt sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit" mit den Engeln zusammen; die Uebers. der LXX *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*, womit auch Trg. und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Weil die Engel in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefaßt werden, ist es wirklich möglich, daß David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschluß der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelsbildlich, und, indem nur

wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelisch. Die gewissermaßen über die Engel erhabene Stellung, welche er dadurch einnimmt, daß er, inwiefern Geist und Materie in ihm geeinigt sind, das Band alles Geschaffenen ist, bleibt hier außer Betracht. Der Verf. hat nur das Eine im Sinne, daß der Mensch gegen Gott, welcher רוּחַ ist, und gegen die Engel, welche רוּחוֹת sind (Jes. 31, 3. Hebr. 1, 14), darin zurücksteht, daß er ein materielles und eben deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist, wie Theodoret kurz und gut bemerkt: τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἠλάττωται. Das ist das מְעַט, worin sich concentrirt was ihm fehlt, daß er ein göttliches Wesen sei. Aber es ist eben nur מְעַט. Die Aussage 6ª bezieht sich auf den gottesbildlichen Wesensbestand des Menschen und bes. auf den ihm eingehauchten Geist aus Gott, 6ᵇ auf seine in Gemäßheit dieses seines Antheils an göttlicher Natur gottähnliche Herrscherstellung: *honore ac decore coronasti eum.* כָּבוֹד ist die herrliche Erscheinung von Seiten der Wichtigkeit und Fülle; הוֹד (vgl. הֵד, הֵידָד) von Seiten der weithin hallenden Selbstverkündigung (s. zu Iob 39, 20); הָדָר von Seiten des Glanzes, der Majestät und Schönheit; הוֹד וְהָדָר 96, 6 oder auch הֲדַר כְּבוֹד הוֹד ה׳ 145, 5 Benennung der göttlichen Doxa, mit deren Abbild der Mensch wie mit einer Königskrone geschmückt ist. Das vorausgeg. *fut. cons.* stempelt auch תְּעַטְּרֵהוּ und תַּמְשִׁילֵהוּ zu historischen Rückblicken. Die folg. Strofe entfaltet die Königsherrlichkeit des Menschen: es ist der Herr aller Dinge, Herr aller irdischen Geschöpfe.

V. 7—9. Der Mensch ist ein König und nicht ein König ohne Land, die Welt ringsum mit den Werken schöpferischer Weisheit, welche sie erfüllen, ist sein Königreich. Das „unter die Füße legen" klingt wie Umschreibung des רָדָה Gen. 1, 26. 28. כֹּל lautet wie Iob 13, 1. 42, 2. Jes. 44, 24 unbeschränkt, die Entfaltung v. 8. 9 aber geht nur auf die Erdwelt und beschränkt sich auch da auf die verschiedenen Thierklassen in den Regionen des Landes, der Luft und des Wassers. Mit Hochgefühl durchmustert der D. dieses Herrschaftsgebiet des Menschen. Diesem Hochgefühl entspricht die hochpoetische Sprache. Die Aufzählung beginnt mit den Hausthieren und geht von da zu dem Wilde fort — zusammen die Thiere des Festlands. צֹנֶה (צֹנֵא Num. 32, 24) v. צָנָה (צָנָא) ضنى (ضنأ), wofür auch ضان *f. o., proliferum esse* ist poetisch s. v. a. צֹאן, der sonst übliche Name des Schmal- oder Kleinviehs. אֲלָפִים (im Aram., wie der Buchstabenname zeigt, Prosa-Wort) ist im Hebr. poetisch s. v. a. בָּקָר, es heißen so v. אָלַף sich anschmiegen, die dem Dienste des Menschen, bes. des Ackerbauers willig sich fügenden Rinder. Das Wild, welches in Prosa (חַיַּת הַשָּׂדֶה) חַיַּת הָאָרֶץ heißt, führt hier den poetischen Namen בַּהֲמוֹת שָׂדָי wie Jo. 2, 22 vgl. 1, 20. 1 S. 17, 44.; שָׂדָי (*in p.* שָׂדָי) ist die Urform zu שָׂדֶה, welche nicht abgebeugt wird und dadurch collective Bed. gewonnen hat. Von den Landthieren kommt die Beschreibung auf die Thiere der Luft und des Wassers. צִפּוֹר ist das zartere Wort für עוֹף, und שָׁמַיִם ist poetischem Brauche gemäß ohne Art., während הַיָּם ohne Art. zu dürftig und nicht massenhaft genug gelautet haben würde. Bei יַמִּים durfte er wieder fehlen, wie bei שָׁמַיִם. עֹבֵר ist collektives Partic. Wenn gemeint wäre: er (oder: indem

er), näml. der Mensch, durchfährt der Meere Bahnen (Böttch. Cassel und schon AE Kimchi), so würde das nicht so monostichisch und irreführend ausgedrückt sein. Die Worte können zusammenfassende Bezeichnung der Thierwelt des Meeres sein, und diese vom kleinsten Gewürm bis zum riesigen Leviathan ist auch gemeint: *ὁππόσα ποντοπόρους παρεπιςείβουσι κελεύθους* (Apolinar.). Herrscht der Mensch dergestalt über alles Lebendige, das ihn umgibt, das Nächste und Fernste, selbst das scheinbar Unzähmbarste: so versteht sich von selbst, daß auch alle leblosen Creaturen seiner Umgebung ihm als ihrem Könige dienen müssen. Der D. betrachtet den Menschen im Lichte seiner schöpferischen Bestimmung.

V. 10. Er hat nun dargethan was er v. 2 ausgesprochen, daß der Name Jahve's, dessen Herrlichkeit die Himmel wiederstrahlen, auch auf Erden herrlich ist. So kann er denn den Ged., mit dem er begonnen, mit nun erfülltem Sinne schlußweise wiederholen und seinen Ps. wie zu einem Kranze zusammenwinden.

Gerade dieser Ps., von dem mans am wenigsten denken sollte, wird im N. T. öfter citirt und messianisch gedeutet; ja die Selbstbenennung Jesu mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wiefern sie auf die alttest. Schrift zurückgeht, lehnt sich nicht minder an diesen Ps. als an Dan. 7, 13. Der Gebrauch, welchen der Verf. des Hebräerbriefs 2, 6—8 von v. 5—7 dieses Ps. macht, zeigt uns, wie die neutest. messianische Anwendung vermittelt ist. Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlicher Gottes und als Gefürsteten Gottes. Die Carrikirung dieser Stellung durch die Sünde läßt er unbeachtet. Aber beide Seiten der Betrachtung sind berechtigt. Einerseits erscheint das was der Mensch durch die Schöpfung geworden auch in seiner Gegenwart noch nachwirksam, andererseits verzerrt und verkümmert. Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen, nach welcher sie der Bestimmung des Menschen incongruent ist, so wird das von dem Menschen der Gegenwart handelnde Lied zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. Diese Metamorphose erleidet der Ps. im neutest. Bewußtsein, welches mehr dem Verluste als dem Reste des Ursprünglichen zugewandt ist. Der Mittelpunkt des neutest. Bewußtseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlornen. Die der gefallenen Menschheit verloren gegangene und nur trümmerhaft verbliebene Weltherrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. Noch ist diese nicht in deren actualem Besitze, aber in Jesu thront sie schon zur Rechten Gottes. In Ihm ist die Idee der Menschheit überschwenglich d. h. nach einem noch viel höheren Maßstabe, als dem bei Grundlegung der Welt angelegten verwirklicht. Er ist in die nur ein Weniges (*βραχύ τι*) unterengelische Stellung der geschaffenen Menschheit auf eine Weile (*βραχύ τι*) eingegangen, um die erlöste Menschheit überengelisch zu erhöhen. Ihm ist wirklich כֹּל so unbeschränkt wie es im Ps. lautet unterworfen: nicht blos die Thierwelt, nicht blos die Erdwelt, sondern das Weltall mit allen in ihm waltenden Mächten, den gottergebenen und gottfeindlichen, selbst der Macht des Todes 1 Cor. 15, 27 vgl. Eph. 1, 22. Auch ist durch die Erlösung mehr, als zuvor, das Bekenntnis aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, daß sich daran der Widerstand der Offenbarungsgegner breche. Wir haben des ein Beispiel Mt. 21, 16., wo der Herr die über den Hosiannaruf der Kinder grollenden und grimmigen Pharisäer und Schriftgelehrten auf Ps. 8, 3 verweist. Die Erlösung stellt an den Menschen vor allem die Anforderung,

daß er wieder zum Kinde werde, und offenbart ihre vor Weisen und Verständigen verborgenen Geheimnisse den Unmündigen. So sind es also *μικροὶ καὶ νήπιοι*, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn *κατ' ἐξ.* und die neue Menschheit.

PSALM IX.

Hymnus an den gerechten Richter nach einer Niederlage feindlicher Völker.

2 א **Auf! danken will ich Jahve mit ganzem Herzen,**
א **Aufzählen alle deine Wunder —**
3 א **Auf! freuen will ich mich und jubeln in dir,**
א **Aufspielen deinem Namen, o Höchster!**

4 ב **Beim Weichen meiner Feinde rückwärts,**
Ihrem Hinsturz und Untergang vor deinem Zornblick.
5 **Denn durchgesetzt hast du mein Recht und meinen Streit,**
Bist hingesessen auf den Richterstuhl, ein gerechter Richter.

6 ג **Graus'test Völker an, verderbtest den Frevler,**
Ihren Namen löschtest du auf immer und ewig.
7 ה **Hin sind die Feinde, wandellose Trümmer,**
Und Städte hast du entwurzelt, vertilgt ist ihr, ja ihr Gedächtnis.

8 ו **Wogegen Jahve auf ewig thronet,**
Aufgestellt hat er zu Gericht seinen Stuhl.
9 **Und Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit,**
Urteln Nationen in Geradheit.

10 ו **Werde denn Jahve Veste dem Bedrückten,**
Veste für Zeiten abgeschnittner Aussicht,
11 **So werden trauen in dich die Kenner deines Namens,**
Weil du nicht verlassen die Fragenden nach dir, Jahve!

12 ז **Singt Jahve Lob, dem Zion Bewohnenden,**
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten,
13 **Dass der Ahnder der Blutschulden ihrer gedacht hat,**
Nicht vergessen der Dulder Schreien.

14 ח **„Hold sei mir, o sieh mein Leid von meinen Hassern,**
„Mein Emporrichter von des Todes Thoren,
15 **„Dass ich könn' erzählen all deinen Ruhm,**
„In der Zionstochter Thoren jubeln ob deines Heiles!

16 ט **Tauchen mussten Völker in selbstgegrabne Grube,**
In dem Garn, so sie bargen, wurde gepackt ihr Fuss.
17 **Kund that sich Jahve: Gericht vollzog er,**
In eigner Hände Werk verstrickend den Frevler. (*Saitenspiel Sela*)

18 י **Ja zurück zum Hades hinab müssen die Frevler,**
Alle Heiden, die Gottesvergessnen.
19 **Denn nicht wird auf immer vergessen der Arme,**
Ists mit der Leidvollen Hoffnung aus auf ewig.

20 ק **Komm', erheb' dich Jahve, nicht trotze der Sterbliche,**
Mögen gerichtet werden Heiden vor deinem Antlitz!
21 **Schrecken bring', o Jahve, ihnen bei,**
Mögen die Heiden erkennen: Sterbliche sei'n sie! (*Sela*)

Wie sich Ps. 7 an Ps. 6 exemplificirend anschloß, so Ps. 9 an Ps. 8 als ein Beispiel irdischer Verherrlichung des göttlichen Namens. Und wie schön, daß der Ps. von Jahve's auf Erden herrlichem Namen, Ps. 8, zwischen einem Ps. eingefügt ist, welcher schließt: „Besingen will ich den Namen Jahve's des Höchsten“ (7, 18), und einem Ps., welcher anhebt: „Besingen will ich deinen Namen, o Höchster!“ (9, 3).

LXX übers. עַל־מוּת לַבֵּן der Ueberschrift ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ (Vulg. *pro occultis filii*), als ob es עַל־עֲלָמוֹת hieße; Luther noch kecker: *Von der schönen* (wohl eig. weißen lilienhaften) *Jugent*. Beides ist gegen den Text, der על nur einmal hat. Das Trg. versteht unter dem בן den Zweikämpfer Goliath (= אִישׁ הַבֵּנַיִם) und einige Rabbinen halten לבן sogar für Umstellung von נבל: auf den Tod Nabals, was Hgst. erneuert hat, indem er נבל als Gesammtbez. aller nabalartigen Thoren ansieht. Alle diese und andere curiose Einfälle gehen von der falschen Meinung aus, jene Worte seien eine Inhaltsüberschrift. Sie geben aber vielmehr den Ton oder die Melodie an und zwar mit dem Stichwort des Liedes, viell. eines Volksliedes, mit welchem diese Tonweise verwachsen war. Am Schlusse von Ps. 48 lautet diese Angabe der Tonweise nur עַל־מוּת. Die Ansicht jüdischer Ausll., welche לַבֵּן auf den 1 Chr. 15, 18 genannten Musiker בֵּן bez., hat also einigen Schein. Aber diesen Namen drückt kritischer Verdacht. Warum soll ein gangbares Lied nicht מוּת לַבֵּן „Sterben (ist) dem Sohne“ . . oder (wenn man die Punktation verlassen will, obwol sich diese durch nichts verdächtigt) מָוֶת לְבֵּן „der Tod macht weiß“ begonnen haben?

Dadurch daß Ps. 9. 10 alfabetisch angelegt sind, läßt sich selbst Hitzig nicht an ihrem altdavid. Ursprunge irre machen; diese zwei Psalmen haben die Ehre, zu den von ihm anerkannten 13 echt davidischen Ps. zu gehören. So kann also die alfabetische Anordnung bei andern Ps. uns nicht an sich schon in „die Zeiten der poetischen Spielereien, des gesunkenen Geschmacks“ hinabführen. Aber es läßt sich auch die Freiheit, mit welcher in Ps. 9. 10 die alfabetische Anordnung gehandhabt wird, nicht als ein Anzeichen eines jenseit dieser Zeiten gelegenen höheren Alters ansehen, denn auch anderwärts lassen sich die alttest. Dichter nicht durch dergleichen Formen die Hände binden (s. zu Ps. 145 vgl. zu 42, 6) und daß in Ps. 9. 10 die alfabetische Anordnung undurchgeführt geblieben ist, hat seinen Grund in noch etwas Anderem, als in der Ungebundenheit, in welcher David im Untersch. von jüngeren Dichtern sich gehen läßt. In der That zeigt dieses Psalmenpaar, daß schon David akrostichisch dichtete. Und warum nicht? Auch unter den Römern dichtete schon Ennius akrostichisch (Cicero *de divin.* II, 54 §. 111), der nicht dem bleiernen, sondern dem eisernen Zeitalter angehört, aus welchem das goldene sich erst herausbildete, und unsere ältesten germanischen Heldenlieder sind in das Gewand der Alliteration (des Stabreims) gekleidet, welche von Vilmar die eigentümlichste und großartigste Form genannt wird, die der dichterische Geist unseres Volkes geschaffen hat. Auch die alfabetische Form ist volksmäßig, wie aus Augustins *retract.* I, 20 ersichtlich. Sie ist nicht ein kleinliches Ersatzmittel für den entflohenen Geist der Poesie, nicht blos eine Zugabe für das Auge, ein äußerer Zierrat — sie ist sinnig in sich selber. Der Lehrdichter betrachtet die Reihe der Sprachelemente wie die Treppe, auf welcher er den Schüler zum Heiligtum der Weisheit hinaufführt oder als den vielfächerigen Schrein, in den er die Perlen seiner Weisheitslehren hineinlegt, und der Lyriker als die Claviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken; sogar der Profet verschmäht es nicht, wie aus

Nah. 1, 3—7 ersichtlich, der Buchstabenfolge einen Einfluß auf seine Gedankenreihen einzuräumen.[1] Wenn also unter den neun[2] alfabetischen Ps. (9. 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145) vier die Aufschrift לדוד tragen (9. 25. 34. 145), so werden wir sie nicht schon deshalb für nichtdavidisch halten, weil sie mehr oder weniger rein durchgeführte alfabetische Anlage aufzeigen.

Wie sich der anonyme Ps. 10 zu Ps. 9 verhält, darüber ist hier noch nicht zu sprechen, da dem Ps. 9 nichts an innerer Rundung gebricht. Er ist durch und durch hymnisch. Daß er v. 14 aus Dank in Bitte übergehe, beruht, wie wir sehen werden, auf Misverstand. Es ist ein durchaus nationales Siegesdanklied Davids aus der Zeit, wo J. schon auf Zion thronte, also aus der Zeit nach Einholung der Bundeslade. Ist es nach siegreicher Beendigung des syrisch-ammonitischen Krieges gesungen? — Das bereits vollzogene Vertilgungsgericht 9, 6 f. stimmt zu dem was 2 S. 12, 31 berichtet wird und die גוים, welche dermalen in israelitischem Gebiete hausen, scheinen nach dem annalistischen Stück über die philistäischen Fehden 2 S. 21, 15 ff. vgl. 8, 1 in Zusammenhalt mit 1 S. 13, 6 Philister zu sein.

V. 2—3. In dieser ersten Strofe des tetrastichisch angelegten Ps., der normativen, ist die alfabetische Form möglichst stark aufgetragen: es sind 4 Zeilen, deren jede mit א beginnt — das Vorspiel des Liedes. Der Sänger erweckt sich selbst zu freudigem Preise Jahve's. Mit seinem ganzen Herzen (138, 1) d. i. mit Betheiligung aller im Herzen concentrirten Geistes- und Seelenkräfte will er Gott anerkennendes dankendes Bekenntnis bringen und seine über menschliches Bitten und Verstehen hinausliegenden Thatbeweise erzählen (26, 7), er will in J. als seiner Erfreuung Grund und seiner Freude Bereiche sich freuen und frohlocken und mit Mund und Harfe den Namen des Höchsten besingen, dessen Schriftzüge seine so eben erlebten Großthaten sind. עֶלְיוֹן ist nicht Attribut des Namens (Hitz.: deinem erhabenen Namen), sondern wie seit Gen. 14, 18—22 überall z. B. 97, 9 Beiname Gottes. Als Attribut zu שִׁמְךָ war הָעֶלְיוֹן zu erwarten.

V. 4—5. Der Selbstaufruf zum Danke klingt nach und die ב-Str. setzt ihn fort durch seine Begründung. Die Präp. בְּ ist hier zeit- und grundangebend zugleich (wie 76, 10. 2 Chr. 28, 6), lat. *recedentibus hostibus meis retro.* אָחוֹר dient dem Begriffe des Zurückgeschlagenwerdens zur Verstärkung wie 56, 10 vgl. 44, 11, wie auch im Lat. Zeitwörter mit *re* durch *retro* verstärkt werden. In die Stelle der Infinitivconstr. treten 4ᵇ Finita ein, hier präsentisch gemeinte Futt., wie 2 Chr. 16, 7 ein perfektisch gemeintes Prät.; denn mit Hitz. zu übers.: Indem zurückweichen meine Feinde rücklings, straucheln sie . . hat sowol dies gegen sich, daß 4ᵇ kein syntaktisches Anzeichen eines Nachsatzes aufweist (vgl. 27, 2), so wie auch daß יִכָּשְׁלוּ sich wol zu fortgesetzter Beschreibung des שׁוּב אָחוֹר (vgl. Joh. 18, 6) eignet, aber als Hauptsatz zu dem Bestimmungssatze בשׁוב אויבי אחור fade ist; auch bed. אָחוֹר nicht rücklings (was vielmehר אֲחֹרַנִּית), sondern rückwärts. מִן von מִפָּנֶיךָ ist das

1) Diese Beobachtung gehört dem Hrn. Pfarrer Frohnmeyer in Würtemberg.
2) Das *Psalterium Brunonis* (herausg. von Cochleus 1533) übersieht Ps. 9. 10., indem es nur 7 alfabetische Ps. aufzählt.

der Ursache, von wo die Wirkung ausgeht. Es ist im Gegens. zum lichtspendenden Liebesantlitz Gottes sein Zornantlitz gemeint, dessen Blicke seine Feinde wie Brennstoff in Brand setzen 21,10. Jetzt wo das geschieht und weil es geschieht, will er Gott lobsingen. Man sieht aus v. 2, daß der Ps. unmittelbar nach dem Siege inmitten der verderblichen Folgen desselben für die Besiegten gedichtet ist. David sieht darin eine richterliche That Jahve's. Das Recht מִשְׁפָּט jemandes vollziehen (Mi. 7, 9), den Rechtsstreit, Rechtsanspruch דִּין (140, 13) jemandes vollführen ist s. v. a. ihm und seiner guten Sache zu ihrem Rechte verhelfen. Ohne Suff. stehen die RA auch in strafrichterlichem Sinne; das Genitiv-Obj. nach diesen Hauptwörtern bez. nie den gegen welchen, immer den für welchen richterlich eingeschritten wird. Jahve hat sich gesetzt auf den Richterstuhl als Gerechtigkeits-Richter (wie Jer. 11, 20) d. i. als Richter, dessen richterliches Handeln Gerechtigkeit ist[1], und hat für ihn entschieden. In יָשַׁב לְ (wie 132, 11), sofern versch. von יָשַׁב עַל (47, 9), waltet der bewegte Begriff *considère* vor.

V. 6—7. Die Str. mit ג, die viell. auch ד und ה vertreten soll, setzt die Begründung der v. 4 angegebenen Dankesursache fort. Die so eben erlebte Gerichtsthat Gottes wird nicht vereinzelt gefeiert, sondern im Zus. und gleichsam als Facit vieler anderer, die ihr vorausgegangen. Verhält es sich so, so läßt sich bei v. 5, neben den Ammonitern zugleich mit Hgst. an die seit der mosaischen Zeit mit „Austilgung ihres Gedächtnisses“ bedrohten (Ex. 17, 14. Dt. 25, 19 vgl. Num. 24, 20) Amalekiter denken (1 S. 8, 12). Das göttliche Dräuen ist das Allmachtswort welches zerstört, im Untersch. vom Allmachtsworte welches schafft. רָשָׁע neben גּוֹיִם ist individualisirend, vgl. v. 18 mit v. 16. 17. וָעֶד ist geschärfte Pausalform für וָעַד mit Uebergang des Pathach in Segol (פתח קטן), viell. um den dreifachen *a*-Laut in לעולם ועד zu vermeiden (Nägelsbach §. 8 *extr.*). In v. 7 ist הָאוֹיֵב (mit *Azla legarme*) anscheinend Voc. Dann müßte auch נָתַשְׁתָּ Anrede des Feindes sein. Aber erklärt man: „du hast deine eignen Städte zerstört, untergegangen ist ihr Gedächtnis“, zerstört näml. durch Israels Herausforderung, so ist das ein geschraubter Ged., und erkl. man: „die Städte, die du zerstört hast, untergegangen ist deren Gedächtnis“ d. h. man denkt nicht mehr an deine Eroberungsthaten, so ist das ein an sich schiefer und durch keine der vielen von spurloser Vertilgung redenden Parallelen belegbarer Ged. Uebrigens aber begreift sich bei beiden Erkl. nicht die Verstärkung des זִכְרָם durch הֵמָּה und das zwiefach männliche זִכְרָם הֵמָּה wird auf עָרִים bezogen (was bedachtlos seitens der meisten Ausll. geschieht), während עִיר mit wenigen Ausnahmen Fem. ist, זכרם המה also, sofern dies nicht schlechthin unmöglich, auf die Personen der Feinde (vgl. 34, 17. 109, 15) bezogen werden muß. Eher könnte האויב *nom. abs.* sein: „der Feind — aus ists mit seinen Zerstörungen auf immer“, aber חֳרָבָה hat nie aktive, immer nur zuständliche Bed., oder: „der Feind — fertig sind Trümmer auf immer“,

1) Auch Spr. 8, 16 ist wahrsch. mit Norzi nach Trg. Syr. und alten Codd. כָּל־שֹׁפְטֵי צֶדֶק zu lesen; wenigstens ist dies neben כל־שפטי אָרֶץ eine alte sinngemäße Variante.

aber für תָּמַם neben *ruinae* liegt die Bed. vernichtet s. näher, als die Bed. vollendet s.; übrigens vermißt man bei beiden Auffassungen das zurückbezügliche Pron. (חַרְבוֹתָיו), was auch von der LA חֲרָבוֹת (LXX Vulg. Syr.) gilt, die es ungewiß läßt, wessen Schwerter gemeint seien. Aber warum sollen wir nicht lieber האויב geradezu als Subj. mit תַּמּוּ verbinden? Auch sonst wird תַּמּוּ mit singularischem Collectiv-Subj. verbunden z. B. Jes. 16,4., hier steht es voraus wie הָאֹרֵב Richt. 20,37. Dazu ist חֳרָבוֹת לָנֶצַח Nom. des Produkts, dem Factitiv-Obj. bei Vv. des Machens entsprechend: die Feinde sind vernichtet zu ewigen Trümmern d. i. so daß sie solche geworden oder der Accentuation gemäßer: der Feind, vernichtet zu Trümmern sind sie auf ewig. Auch für das Folgende enthält die Acc. beachtenswerthe Fingerzeige: sie faßt נָתַשְׁתָּ (mit regelrechtem *Pathach* bei *Athnach* hinter *Olewejored*, s. zu 2,7) nicht als Relativsatz, fordert also nicht die Rückbez. des זכרם המה auf ערים. Wir erkl.: und Städte (die feindlichen näml.) hast du zerstört (נָתַשׁ *evellere, exstirpare*), untergegangen ist ihr (der Feinde) Gedächtnis. So begreift es sich nun auch, weshalb זִכְרָם nach der Regel Ges. §. 121,3 durch das beigefügte הֵמָּה (vgl. Num. 14,32. 1 S. 20,42. Spr. 22,19. 23,15. Ez. 34,11) auffällig verstärkt ist. Hupf., der ebenso wie wir erkl., meint, es könnten allenfalls die Feinde selbst und die Städte einander entgegengesetzt sein. Aber der Gegens. folgt v. 8: ihr, ja ihr Gedächtnis ist untergegangen, während dagegen J. ewig bleibt und richterlich thront. Dieser Gegens. bestätigt auch rückwirkend, daß זכרם nicht auf die Städte, sondern auf das sammelbegriffliche האויב geht. Bei dieser Erkl. des v. 7 brauchen wir weder זִכְרָם מֵהֵמָּה (Targ.), noch זֵכֶר מֵהֵמָּה (Paul. Hitz.) zu lesen, letzteres durch Iob 11,20 vgl. Jer. 10,2 sich sehr empfehlend, aber doch da זֵכֶר hier nicht subjectiv (eigne Erinnerung), sondern objectiv (Erinnerung an sie) gemeint ist, nicht recht statthaft. Aber bed. עָרִים nicht viell. hier wie 139,20 Eiferer = Widersacher (v. עִיר *fervere, zelare*)? Wir verneinen es, weil der Ps. weder ein aramaisirendes noch ein nordpalästinisches Gepräge hat. Die Härte des suffixlosen ערים würde auch bei diesem Wortsinne bleiben. Daß aber die mit der Wurzel ausgerotteten Städte Feindesstädte seien, versteht sich aus dem Zusammenhange.

V. 8—9. Spurlos bis auf das Andenken an sie sind die Feinde vernichtet, während dagegen J. der Ewigbleibende ist. Diese Str. führt die vorige im engsten Anschluß entgegensetzend (wie die ב-Str. begründend) weiter. Das V. יָשַׁב hat hier nicht die allgem. Bed. „bleiben“ (wie עָמַד bestehen), sondern ebendieselbe wie 29,10. Alles was ihm entgegen ist nimmt ein Ende mit Schrecken, Er hingegen thront oder (was im Fut. liegt) bleibt thronen auf ewig und zwar als Richter: für den Zweck des Gerichts hat er seinen Thronsitz zurechtgestellt. Derselbe Gott, welcher so eben bewiesen, daß er lebt und waltet, wird ein noch viel umfassenderes strenges und unparteiliches Völkergericht halten. תֵּבֵל ein ausschließlich poetisches und immer artikelloses Wort bed. zunächst wol (im Untersch. von אֶרֶץ dem Erdkörper und אֲדָמָה dem Erdüberzug oder Erdboden) das fruchtbringende (v. יָבַל) Erdreich, die *οἰκουμένη*. Es ist das Endgericht gemeint, welches in allen vorgängigen Gerichten sich ankündigt

und verbürgt. In jüngeren Ps. wiederholt sich diese davidische Aussage des künftigen.

V. 10—11. So die Völker richtend erweist sich Jahve, wie eine zweite ו-Strofe sagt, als Hort und Hülfe der Seinen. Der Voluntativ mit *Waw* der Folge ist Ausdruck dessen was um sein selbst und der v. 11 namhaft gemachten Folge willen vom D. herbeigewünscht wird. מִשְׂגָּב ein hoher steiler Ort, wo man der Gefahr entrückt ist, ist ein dem David aus den Erlebnissen seiner Verfolgungszeit nahegelegenes Bild. דַּךְ (*in p.* דָּךְ) ist eig. der welcher sich in zermalmtem Zustande befindet (von דָּכַךְ = דָּכָא, דָּכַח zermalmen, דָּקַק pulverisiren), also der aufs äußerste, bis zur Zerdrückung, Erdrückte. Parallel ist לְעִתּוֹת בַּצָּרָה mit dativischem לְ (wie wahrsch. auch 10, 1); עִתּוֹת v. עֵת (Zeit und dann sowol Bestand 81, 16 als Zustand) bed. öffentliche Zeitverhältnisse oder auch private Lebensgeschicke 31, 16, und בַּצָּרָה ist nicht הַצָּרָה mit בְּ (Böttch.), was einen zwecklos umständlichen Ausdruck gibt („für Zeiten in der Noth"), sondern Ein Wort, von בָּצַר (abschneiden, arab. sehen, eig. scharf unterscheiden) wie בַּקָּשָׁה von בִּקֵּשׁ gebildet, eig. Abschneidung oder Abgeschnittensein d. i. entweder Sperre, bes. Regenlosigkeit (= בַּצֹּרֶת Jer. 17, 8 Plur. בַּצָּרוֹת Jer. 14, 1), oder Klemme, in welcher die Aussicht auf Befreiung abgeschnitten ist. Indem Gott für solche Lebensumstände der Hoffnungslosigkeit d. i. für die darin Befindlichen schließliches Asyl wird, befestigt, erfrischt, erneut sich das Vertrauen der Seinen. Die seinen Namen kennen, denen hat er dessen Inhalt nun thatsächlich und vollkommen erschlossen und die nach ihm fragen oder sich um ihn mühen und kümmern (was דָּרַשׁ im Untersch. v. בִּקֵּשׁ bed.), haben nun erfahren, daß auch er sie nicht vergißt, sondern sich macht- und gnadenvoll zu ihnen bekennt.

V. 12—13. So fordert denn die ז-Str. zum Lobpreis eines solchen Gottes auf, der so gethan hat und thun wird. Die Aufforderung enthält eine sittliche Forderung und ergeht also an Alle und Jeden. J. der allüberall zu Preisende heißt יֹשֵׁב צִיּוֹן, was nicht bed.: der Thronende Zions, sondern der Zion Bewohnende Ges. §. 138, 1. So heißt er seit sein irdischer Thron, die Bundeslade, auf dem Schloßberge Jerusalems zu stehen gekommen 76, 3; es ist sein Beiname in der Periode des vorbildlichen Königtums der Verheißung. Daß das Heil Jahve's von Zion aus aller Welt, auch der außerisraelitischen, zu ihrem Heile kund werden soll, ist, wie wir hier und anderwärts sehen, eine schon in den davidischen Ps. pulsirende Idee; die spätere Profetie schaut ihre Verwirklichung in größeren zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen. Was den Völkern verkündigt werden soll, heißt עֲלִילוֹתָיו, seit dem Liede Hanna's 1 S. 2, 3 in Ps. und Prof. Bezeichnung der *magnalia Dei* (von עָלַל √על über oder auf etwas kommen, auf eine Person oder Sache gleichsam von obenher einwirken, sie seiner Thätigkeit unterwerfen, sie afficiren). Mit כִּי *quod* v. 13 wird der Gegenstand der Verkündigung inhaltlich entfaltet. Die Prät. besagen wirklich Vergangenes, die That Gottes ist ja die Voraussetzung der Gott ihrethalben anpreisenden Predigt. Sie besteht in Rächung und Rettung der bis aufs Blut verfolgten Gemeinde. Das nachdrücklich seinem V. vorausstehende אוֹתָם weist auf die nachgehends (vgl.

v. 21) Genannten: das *Chethib* nennt sie עֲנִיִּים, das *Keri* עֲנָוִים. Beide Wörter wechseln auch sonst, indem das *Keri* bald dieses bald jenes an die Stelle des im Texte stehenden setzt. Sie gehen beide auf עָנָה sich beugen (senken Jes. 25,5) zurück. Dem N. עָנָו (vgl. שָׁלֵו), wofür *Keri* Num. 12,3 mit incorrektem Jod עָנָיו (wie שְׁלֵיו Iob 21,23), liegt die neutrische Bed. des V. עָנָה = عنا עָנוּ *f. o.* unter, wie das Subst. עֲנָוָה zeigt, welches nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demuth und Sanftmuth bed., und das N. עָנִי ist passivisch, bed. also nicht, wie עָנָו, den im Zustande innerer Beugung עֲנָוָה, sondern den im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse עֳנִי Befindlichen. Weil man aber in der Leidensschule das mit עֲנָוָה bezeichnete Tugendpaar sich aneignet, so verbindet sich auch mit עָנִי, aber nur secundär, der Begriff der durch Leidensverhängnisse erzielten und mit einem leidenvollen Leben eher als einem weltlich glücklichen verbundenen sittlichen Innerlichkeit, welche, wie Num. 12,3 zeigt, eig. עָנָו (ταπεινός u. πραΰς) bez. Es soll über Israel hinaus in der Völkerwelt verkündigt werden, daß der Bluträcher דֹּרֵשׁ דָּמִים jener, seiner דֹּרְשִׁים, gedacht und sich also um sie so angelegentlich bekümmert hat, als sie um ihn; דָּמִים bed. immer gewaltsam und unnatürlich verströmtes Menschenblut, der Plur. ist der von Dietrich, Abh. S. 40 besprochene Plur. des Produkts; דָּרַשׁ etwas das jem. verderbt hat von ihm zurückfordern und also Rechenschaft, Ersatz, Genugthuung dafür fordern Gen. 9,5, dann geradezu ahnden 2 Chr. 24,22.

V. 14—15. Da was hier erfleht wird im Vorausgegangenen und Nachfolgenden als Erlebtes erscheint, so zerstört man den einheitlichen hymnischen Charakter des Ps., wenn man diese Str. als gegenwärtiges Gebet Davids faßt; sie vergegenwärtigt, wie vor der nun erlebten Rettung die עֲנִיִּים (עֲנָוִים) zu J. schrieen. Statt des überall sonst gebräuchlichen חָנֵּנִי ist mit Absicht die aufgelöste und gleichsam zitternde Form חָנְנֵנִי gewählt, nach bezeugterer LA חַנְנֵנִי (vorn mit *Pathach* und *Gaja*), was von Chajug u. A. für *imper. Pi.*, richtiger aber (Ew. §. 251[c]) für *imper. Kal* von der intrans. Imperativform חֲנַן gehalten wird. מְרוֹמְמִי ist Vocat., vgl. 17,7. Die Todesthore d. i. die Thore des Todtenreiches (שְׁאוֹל Jes. 38,10) sind in der Tiefe; wer in Todesgefahr ist, ist zu ihnen hinabgesunken; wer der Todesgefahr entrissen wird, wird emporgehoben, daß sie ihn nicht verschlingen und sich hinter ihm schließen. Zu dem Gott, welcher dem Tode entrücken kann, schrie die schon hart an den Todesthoren befindliche Gemeinde. Ihr letztes Absehn ging dabei auf Gottes Verherrlichung. Die Form תְּהִלָּתֶיךָ ist Sing. mit Pluralsuffix wie שִׂנְאָתֶיךָ Ez. 35,11. אַשְׁמָתֵינוּ Ezr. 9, 15.; die Punktatoren statuirten wie עֲצָתַיִךְ Jes. 47,13 zeigt die Möglichkeit pluralischer Abbeugung eines sammelbegrifflichen Singulars. Den unterirdischen Todesthoren stehen die oberirdischen Thore der Tochter Zions entgegen; צִיּוֹן ist *gen. appositionis* (Ges. §. 116,5), die Tochter Zions (Zion) ist die in kindlichem, bräutlichem, ehelichem Verhältnis zu J. stehende Gemeinde. In den Thoren der Zionstochter ist s. v. a. vor allem Volke Gottes 116,14; denn die Thore sind die Orte der Zusammenkünfte und Verhandlungen. Von himmlischen Lobliedern der Seligen weiß das ältest. Bewußtsein dieser Zeit noch nichts. Jenseit des Grabes

ist der stumme Tod. Will die Gemeinde loben, so muß sie leben, ohne zu sterben.

V. 16—17. Und sie kann loben, wie diese ט-Str. sagt, denn sie ist dem Tode entrückt, und die ihr den Tod ansannen, sind dem Tode verfallen. Nachdem wir die ח-Str. als Vergegenwärtigung der früheren צַעֲקַת עֲנָוִים gefaßt, brauchen wir vor dieser nun nicht mit Seb. Schmidt *dicendo* oder *dicturus* hinzuzudenken, sondern es setzen sich hier die der ח-Str. vorausgegangenen Prät. fort, welche das eben Erlebte feiern. Das V. טָבַע (√טב wov. auch טָבַל) bed. urspr. mit etw. Flachem auf etw. drücken, sich eindrücken, dann, wie hier u. 69, 3. 15., einsinken. Dem attributiven עָשׂוּ (vgl. יִפְעַל 7, 16) entspricht im Parallelgl. זוּ טָמָנוּ (Pausalform bei *Mugrasch*); die Verbindung des ungeschlechtigen זוּ mit רֶשֶׁת durch *Makkef* geht von der Ansicht aus, daß זוּ wie 12, 8 Demonstrativ sei: das Netz da (das sie verborgen), die Textpunktation anerkennt zwar relatives זוּ 17, 9. 68, 29., faßt es aber meistens demonstrativ, indem sie es eng dem vorstehenden Nomen anschließt, entw. durch Makkef (32, 8. 62, 12. 142, 4. 143, 8) oder durch Bezeichnung des Nomens mit verbindendem Acc. (10, 2. 31, 5. 132, 12). Das V. לָכַד (arab. anhangen, andrängen, IV festhalten) hat im Hebr. die Bed. des Packens und Fangens. In v. 17 vocalisirt Ben-Naftali נוֹדַע mit *ă*: kund ist J. (*part. Ni.*), Ben-Ascher נוֹדַע kund hat sich gemacht (3 *p. pr. Ni.* in reflex. Bed. wie Ez. 38, 23); die LA Ben-Aschers sind *textus receptus* geworden. Wodurch sich J. zu erkennen gegeben, wird sofort gesagt: er hat Gericht gehalten oder Recht exequirt, indem er den Frevler (רָשָׁע wie v. 6) verstrickte in seinem eignen schlau und beharrlich zu Israels Verderben angelegten Werke. So schon Gussetius; נוֹקֵשׁ ist *prt. Kal* von נָקַשׁ. Als *part. Ni.* v. יָקַשׁ wäre das *ē*, welches sonst nur bei einigen עע wie נָמֵס *liquefactus* vorkommt, ohne Beispiel. Man übers. aber nicht mit Ges. Hgst.: „in seiner Hände Werk verstrickt sich der Frevler", in welchem Falle mit den alten Uebers. נוֹקַשׁ (3 *pr. Ni.*) zu vocalisiren wäre. Subj. ist J. und das Suff. geht auf den Frevler; der Ged. ist der gleiche wie Iob 34, 11. Jes. 1, 31. Dieses Bild vom Netze רֶשֶׁת (v. יָרַשׁ *capere*) ist den לדוד überschriebenen Psalmen eigentümlich. Es steigert sich hier, wie סלה fordert, die Musik und zwar, wie die Verbindung הגיון סלה anzeigt, das Spiel der Saiteninstrumente (92, 4), oder sie steigert sich nach vorherigem Solo dieser. Das Loblied schwebt hier auf der Höhe des Triumfes.

V. 18—19. Wie aber v. 8 ff. von der gegenwärtig erlebten Gerichtsthat Jahve's sich die Aussicht auf ein letztes allgemeines Gericht eröffnete, so geht auch hier der lobpreisende Rückblick auf das eben Geschehene in zuversichtliche Anschauung des Künftigen über, welches dadurch verbürgt ist. Die LXX übers. יָשׁוּבוּ ἀποστραφήτωσαν, Hier. *convertantur*, was es bed. kann (vgl. z. B. 2 Chr. 18, 25), aber warum nicht ἀναστραφήτωσαν oder vielmehr da v. 19 zeigt daß v. 18 nicht Wunsch, sondern gewisse Aussicht ist: ἀναστραφήσονται? Auflösung in Staub, Versenkung in das Nichts (*redactio in pulverem, in nihilum*) ist Rückkehr des Menschen, des aus Staub gebildeten, des aus dem Nichts ins Dasein gerufenen, in seinen ursprünglichen Zustand; das Sterben ist Rückkehr zum Staube 104, 29 vgl. Gen. 3, 19 und heißt hier Rückkehr in die Scheôl wie Iob 30, 23 in

den Tod und 90,3 in Atomen-Zustand, inwiefern der Zustand des Schattendaseins im Hades, der Zustand des Abgelebtseins, der Zustand der Verwesung gewissermaßen Repristination dessen ist, was der Mensch war ehe er wurde. Mit לִשְׁאוֹלָה vergleicht sich, äußerlich angesehen, לִישֻׁעָתָה 80,3; das לְ ist beidemal das der Richtung oder des Zieles; welches vor שְׁאוֹלָה treten konnte, weil dieses sowol ἐν ᾅδου als εἰς ᾅδου bed. kann (vgl. מִבָּבֶלָה Jer. 27,16); R. Abba b. Zabda in *Genesis Rabba* c. 50 erkl. die doppelte Bezeichnung des Wohin als Steigerung: *in imum ambitum orci.* Die Heiden bekommen den Beinamen שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים (zuständlicher als שֹׁכְחֵי 50,22), denn Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, daß sie um ihn nicht wissen könnten, ihre Gottentfremdung ist selbstverschuldete Gottvergessenheit, von der sie sich zu Gott bekehren sollten (Jes. 19,22). Weil sie das aber nicht thun und sogar dem Volke und Gotte der heilsgeschichtlichen Offenbarung feindlich entgegentreten, so werden sie zur Erde und zwar zum Hades zurückkehren müssen, damit die verfolgte Gemeinde den ersehnten Frieden, die verheißene Herrschaft gewinne. Zu dieser *ecclesia pressa* wird sich J. schließlich bekennen, und wenn sich deren Hoffnung auch zum Untergange neigt, indem sie immer und immer wieder unerfüllt bleibt, so geht es doch so nicht auf ewig fort. Das stark betonte לֹא beherrscht beide Glieder von v. 19, wie 35,19. 38,2 und auch sonst öfter Ew. §. 351[a]. אֶבְיוֹן v. אָבָה wollen ist der Begehrige = Dürftige; das arab. أَبَى, welches das Entgegengesetzte bed. und wonach es „den der (sich) zurückhält", näml. weil er muß, bed. würde, bleibt außer Betracht.

V. 20—21. Auf Grund der bereits erlebten Gerichtsthat erhebt sich nun im Hinblick auf die noch immer bedrohte Lage um so zuversichtlichere Bitte. Von י springt der D. zu ק über, welches aber, da der folg. Ps. mit ל beginnt, Stellvertreter des zu erwartenden כ zu sein scheint. Das davidische קוּמָה (3,8. 7,7) ist aus Mose's Munde Num. 10,35.: „J. steht auf, kommt, erscheint" sind im A.T. sinnverwandte Ausdrücke, welche alle auf ein schließliches persönliches sichtbares Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte, aus welcher er sich jetzt wie in den Ruhestand der Unsichtbarkeit zurückgezogen, hinausweisen. Falsch Hupf. u. A.: „nicht erstarke der Mensch"; das V. עָזַז bed. nicht allein stark s. oder werden, sondern auch sich stark, gewaltig, gewalthaberisch fühlen und gebaren, also: trotzen 52,9., wie עַז trotzig, frech (nachbibl. עַזּוּת Unverschämtheit). אֱנוֹשׁ ist, wie 2 Chr. 14,10., der Gotte gegenüber ohnmächtige, in sich selbst hinfällige Mensch. Nicht selten werden gerade die Feinde der Gemeinde Gottes mit diesem auf die Ohnmacht ihrer Scheinmacht hindeutenden Namen bez. (Jes. 51,7. 12). Der Anmaßung dieser Vermessenen, bittet David, möge Gott steuern, indem er aufsteht und sich in der ganzen Größe seiner Allmacht zeigt, nachdem seine Langmuth ihnen so lange als Machtlosigkeit erschienen ist. Er soll aufstehn als Weltrichter, die Heiden richtend, indem diese vor ihm erscheinen und gleichsam defiliren müssen (עַל־פָּנֶיךָ), soll ihnen setzen מוֹרָה. Die Bed. Scheermesser gibt ein zweideutig ausgedrücktes und, mag man

nach Jes. 7, 20 an schimpfliche Rasur oder an Kehlabschneiden denken, hier unwürdiges Bild; die Bed. Meister (LXX Syr. Vulg. Lth.) beruht auf der LA מוֹרֶה, welche wir der überlieferten (auch Hier.: *pone, Domine, terrorem eis*) nicht mit Thenius u. A. vorziehen, denn מוֹרָה, nach der Masora statt מוֹרָא (wie מִכְלָה Hab. 3, 17 für מִכְלָא), ist vollkommen passend. Hitz. wirft ein, Furcht sei kein Ding das man einem setzt, aber מורא bed. ja nicht blos Furcht, sondern Gegenstand und wie Hitz. selbst Mal. 2, 5 erkl. „Hebel" der Furcht. Es ist weder gemeint, daß Gott sie von Schrecken überkommen lassen (עַל), noch daß er Schrecken in sie (בְּ) hineinversetzen, sondern daß er ihnen (לְ nicht anders als 21, 4. 140, 6. Iob 14, 13) einen Gegenstand des Schreckens setzen soll, an dem sie zu ihrem Erschrecken, wie 21^{b} weiter wünscht, zu erfahren bekommen (Hos. 9, 7), sie seien sterbliche Menschen. Auf יֵדְעוּ folgt, wie 10, 12. 49, 12. 50, 21. 64, 6. Gen. 12, 13. Iob 35, 14. Am. 5, 12. Hos. 7, 2„ nur halb indirecte Rede ohne כִּי oder אֲשֶׁר. סֶּלָה hat nach der Regel des אתי מרחיק (s. darüber zu 52, 5) *Dag. forte conj.*, weil es irrig als Textbestandtheil gefaßt ist.

PSALM X.

Klag- und Bittgebet unter dem Drucke einheimischer und auswärtiger heidnischer Feinde.

1 ל Lange schon, Jahve, stehst du ferne,
Warum verhüllst du dich zu Zeiten abgeschnittner Aussicht!?
2 Durch Frevlers Hochmuth fiebert der Leidvolle,
Werden gefangen in Anschlägen, so sie ausgedacht.

3 Denn es rühmt der Frevler seiner Seele Gelüste
Und der Habgierige verabschiedet, höhnet Jahve.
4 Der Frevler in seiner Hochnäsigkeit —: „Mit nichten wird er ahnden!
Es gibt keinen Gott!" ist die Summe seiner Gedanken.

5 Stand halten seine Wege zu jeder Zeit;
Himmelfern sind deine Gerichte aus seinem Sehbereich;
Alle seine Gegner, die bläst er an.

6 Er sagt in seinem Herzen: mit nichten werd' ich wanken,
In Geschlecht und Geschlecht bin ichs den kein Unglück trifft.
7 Fluches ist sein Mund voll und Tücken und Drucks,
Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil.

8 Er setzt sich hin im Hinterhalt der Dörfer,
In Schlupfwinkeln streckt er Unschuldige nieder;
Seine Augen, auf den Ohnmächtigen lauern sie.

9 Er lauert im Schlupfwinkel wie ein Löw' in seinem Dickicht,
Lauert um wegzufangen den Leidvollen,
Fängt den Leidvollen weg, in seinem Netz ihn fortziehend.

10 Er duckt sich, kauert und es fall'n in seine Klau'n — Ohnmächtige.
11 Er sagt in seinem Herzen: „Vergessen hat Gott,
Verborgen sein Angesicht, hat ewig nie gesehn."

12 ק Komm', erheb dich, Jahve; Gott, erhebe deine Hand,
Wollest nicht vergessen der Dulder!
13 Warum darf lästern der Frevler die Gottheit,
In seinem Herzen sagen: du ahndest nicht?!

14 ר Recht wol siehst du's, denn Mühsal und Herzleid gewarst du,
es zu legen in deine Hand;
Dir stellt's anheim der Ohnmächtige,
Dem Verwaisten zeigst Du dich hülfreich.

15 שׁ Schmeiss entzwei den Arm des Frevlers,
Und der Böse — ahnde seinen Frevel, dass er vor dir schwinde!
16 Jahve ist König immer und ewig,
Umgekommen sind die Heiden aus seinem Lande.

17 ת Thatsich der Dulder Sehnen kund, hast du erhört, Jahve,
Machtest fest ihr Herz, achtsam dein Ohr,
18 Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
Dass nicht mehr schreckend sich geberde der Mensch von Erde.

Dieser Ps. und Ps. 33 sind die einzigen anonymen im 1. Psalmbuch. Mit Ps. 10 hat es aber eine eigne Bewandtnis. Die LXX schreibt ihn mit Ps. 9 zu Einem Ps. zusammen und nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Beide sind tetrastichisch angelegt, nur in seinem mittleren Theil mischt Ps. 10 Dreizeiler mit Vierzeilern. Und vorausgesetzt, daß die Str. ק, mit welcher Ps. 9 schließt, eine auf die Str. י zu erwartende Str. כ vertritt, so setzt Ps. 10, mit ל beginnend, die Buchstabenfolge fort; jedenfalls beginnt er in der Mitte des Alfabets, während Ps. 9 von dessen Anfang. Auf diese ל-Str. folgen zwar dann Strofen ohne Ordnungsbuchstaben, aber genau so viel als zwischen ל und ק, ר, שׁ, ת, womit die vier letzten Str. des Ps. beginnen, Buchstaben liegen, also 6, den Buchst. מ, נ, ס, ע, פ, צ entsprechend, welche nicht akrostichisch vertreten sind. Dazu kommt, daß Ps. 9 u. 10 durch seltene Ausdrücke, wie לְעִתּוֹת בַּצָּרָה und דַּךְ, durch gleichsinnigen Wortgebrauch, wie אֱנוֹשׁ und גּוֹיִם, durch hervorstechende Gedanken, wie „Jahve vergißt nicht“ und „Stehe auf“, durch stilistische Merkmale, wie Gebrauch der *oratio directa* für *obliqua* 9, 21. 10, 13 einander innigst verwandt ist. Und doch ist es unmöglich, daß die zwei Ps. nur Einer seien. Sie sind bei aller Gemeinsamkeit des Gepräges doch auch grundverschieden. Ps. 9 ist ein Dankps., Ps. 10 ein Bittps. In diesem tritt das Ich des Sängers, welches in jenem hervortritt, gänzlich zurück. Die Feinde, für deren Niederlage Ps. 9 dankt und auf deren schließliche Beseitigung er ausschaut, sind גּוֹיִם, also auswärtige, während in Ps. 10 einheimische Apostaten und Verfolger im Vordergrund stehen und גּוֹיִם nur in den beiden Schlußstr. erwähnt werden. Auch in der Form sind die zwei Ps. insofern verschieden, als Ps. 10 kein Zeichen musikalischer Bestimmung enthält und der tetrastichische Strofenbau des Ps. 9, wie bereits bemerkt, in Ps. 10 nicht mit gleicher Consequenz durchgeführt ist. Und fehlt denn dem Ps. 9 etwas an geschlossener Einheit? Liest man ihn mit Ps. 10 *uno tenore* zus., so wird dieser zu einem ihn verunstaltenden Schweife. Es ist nur zweierlei möglich: entweder ist Ps. 10 ein von David selbst oder es ist ein von einem anderen Dichter verfaßtes und durch Fortführung der alfabetischen Reihe eng angeschlossenes Seitenstück zu Ps. 9. Aber die letztere Möglichkeit wird dadurch hinfällig, daß Ps. 10 an Altertümlichkeit der Sprache und Urtümlichkeit der Gedanken nicht hinter Ps. 9 zurücksteht. Somit beweisen die wechselseitigen Berührungen gleichen Verf. und die zwei Ps. haben als „zwei coordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit“ (Hitz.) zu gelten. Die harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuths über sittliche Greuel, für welche die Sprache gleichsam keine Worte hat, vernehmen wir auch sonst in Ps. Davids und seiner Zeit, jenen Ps., die wir Psalmen in grollendem Stil zu nennen pflegen.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit der klagenden Frage, warum J. mit Rettung seiner Bedrängten säume. Es ist nicht krittelndes Murren, welches sich darin ausdrückt, sondern sehnliches Verlangen, daß Gott nicht säume, sich so zu bethätigen, wie es sein Wesen und seine Zusage fordern. Das zu beiden Satzgliedern gehörige לָמָּה hat den Ton auf *ult.* wie z.B. auch vor עֲזַבְתָּנִי 22,2 und vor הֲרֵעֹתָה Ex. 5,22., damit keiner der zwei mit *a* vocalisirten Hauchbuchstaben bei schnellem Sprechen überhört werde (s. zu 3,8. Luzzatto zu Jes. 11,2 וְנָחָה עָלָיו)[1], denn nach uralter (schon vormasoretischer) Aussprache ist ja zu lesen: *lamáh Adonaj*, so daß also ה und א zusammentreffen. Der D. fragt, warum doch J. bei den gegenwärtigen aussichtslosen Zeitverhältnissen (s. über בַּצָּרָה zu 9,10) wie ein müßiger Zuschauer in der Ferne stehe (בְּרָחוֹק nur hier statt des sonst üblichen מֵרָחוֹק) und warum er verhülle (תַּעְלִים mit orthophonischem Dag., damit man nicht תַּעְלִים spreche), näml. seine Augen, wie um die verzweifelte Lage der Seinen nicht zu sehen, oder auch seine Ohren (Thren. 3, 56), wie um ihr Flehen nicht zu hören. Denn durch die übermüthige Behandlung des Gottlosen brennt der Elende, nicht vor Unmuth (Hgst.), sondern vor Angst (Ges. Stier Hupf.). Die Anfechtung ist eine πύρωσις 1 P. 4, 12.; das an דַּלֶּקֶת πυρετός erinnernde V. דָּלַק ist viell. mit Bezug darauf gewählt, daß die Drangsalshitze die Folge der Verfolgung, des (בּוֹ) דָּלַק אַחֲרָיו der Gottlosen ist. Weil עָנִי und רָשָׁע individualisirende Bezeichnungen zweier verschiedener Menschenklassen sind, ist der Uebergang aus der Einzahl in die Mehrzahl ohne Härte. Subj. zu יִתָּפְשׂוּ sind die עֲנִיִּים und Subj. zu חָשָׁבוּ sind die רְשָׁעִים. Die Futt. sagen, wie es zu gehen pflegt. Die ohnedies Leidvollen bleiben, ohne sich entwinden zu können, in den hinterlistigen heimtückischen Plänen hangen, welche die Gottlosen wider sie ausgesponnen und ausgesonnen. Die Punktation, die dem זוּ *Tarcha* gibt, verkennt das Relativum und erklärt: „in den Anschlägen da, die sie ausgedacht."

V. 3—4. Die Grundzüge der Lage werden nun ausführend begründet. Die Prät. sind Ausdruck erfahrungsthatsächlicher Charakterzüge; הִלֵּל laut preisen, gewöhnl. mit dem Acc., hier mit עַל der Sache, wegen der man Rühmens macht. Weit entfernt, die schändliche Gier oder Sucht (112,10) seiner Seele zu verbergen, macht er sie zum Gegenstande und Grunde lauten und hohen Rühmens, indem er sich über alle göttliche und menschliche Beschränkung erhaben dünkt. Falsch Hupf.: „und den Räuber segnet er, lästert J." Aber der רָשָׁע, der die Frommen in Drangsalshitze versetzt, ist ja selbst ein בֹּצֵעַ Hab- oder Raubgieriger, denn so (sonst mit בֹּצֵעַ בֶּצַע Spr. 1,19 oder בֹּצֵעַ רָע Hab. 2,9) heißt nicht blos der welcher durch Handel, sondern auch welcher durch Raub „abschneidet" (بضع)

---

1) Nach der Masora ist לָמָה ohne *Dag.* immer *Milra* mit der einzigen Ausnahme Iob 7,20 und לָמָּה mit Dag. ist *Milel*, wird aber, wenn das folg. eng verbundene Wort mit einem der Buchstaben אהע beginnt, zu *Milra* mit fünf Ausnahmen, näml. 49,6. 1 S. 28,15. 2 S. 14,31 (drei Stellen, in denen der Hauchlaut des folg. Worts den Vocal *i* hat) und 2 S. 2,22. Jer. 15,18. Im babyl. Punktationssystem wird לָמָה überall ohne Dag. und mit betonter Penult. geschrieben, s. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-hebräische Punktationssystem S. 182—184.

d. i. ungerechten Gewinn macht, *πλεονέκτης*. Das V. בֵּרֵךְ (hier bei *Mugrasch* wie Num. 23, 20 bei *Tifcha* בֵּרֵךְ) bed. im biblischen Hebräisch nirgends wie im jüngeren talmudischen geradezu *maledicere* (wov. בִּרְכַּת הַשֵּׁם Gotteslästerung *b. Sanhedrin* 56ᵃ u. ö.), wol aber segnend verabschieden und dann Lebewol sagen, den Abschied geben, abdanken und entsagen überhaupt Iob 1, 5 u. ö. (vgl. die RA „jem. abdanken *remercier*" u. „das Zeitliche segnen"). Die Aussage ohne Bindewort ist klimaktisch wie Jes. 1, 4. Am. 4, 5. Jer. 15, 7; נִאֵץ eig. stechen, stacheln wird von der äußersten Verwerfung in Wort und That gebraucht.[1] In v. 4 ist „der Frevler gemäß seiner Hochnäsigkeit (vgl. Spr. 16, 18)" *nom. absol.* und בַּל־יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים (gegen die Acc.) virtuelles Präd. zu כָּל־מְזִמּוֹתָיו. Dieses Wort, welches v. 2 die Intriguen des Gottlosen bez., hat hier die allgem. Bed. Gedanken (v. זָמַם, זָם verknüpfen, combiniren), aber nicht ohne den sich leicht damit verbindenden Nebenged. des Raffinirten: alle seine Gedankengespinste sind d. i. gehen davon aus und laufen darauf hinaus, daß er (näml. J., den er gar nicht nennen mag) mit nichten ahnden wird (בַּל stärkste subjekt. Verneinung), daß es überhaupt einen Gott gar nicht gebe. Das Zweite folgt aus dem Ersten, denn wenn man einen lebendigen, wirksamen, Alles ahndenden (mit Einem Wort: einen persönlichen) Gott aufhebt, so hebt man so gut wie jeden wahren Gott auf (Ew.).

V. 5. Diese nur dreizeilige Str. beschreibt sein Glück, in welchem er sich durch nichts stören läßt. Dem V. יָחִיל (wov. חַיִל) ist durch Iob 20, 21 die Bed. dauerhaft (eig. straff, stark) s. gesichert: er schlage ein welche Wege er wolle, sie bringen ihn immer zum Ziele; er steht fest, strauchelt nicht, verirrt sich nicht, vgl. Jer. 12, 1. Das *Chethib* דרכו (דְּרָכָו) ist nicht anders gemeint, als das *Keri* zu lesen heißt (vgl. 24, 6. 58, 8). Alles was ihm dieses Glück verkümmern könnte kümmert ihn nicht: weder Gottes Gerichte, welche himmelweit seinem Gesichtskreise entrückt sind und ihm also keine Gewissensunruhe machen (vgl. 28, 5. Jes. 5, 12 u. das Gegentheil 18, 23), noch seine Widersacher, die er mit verächtlicher Miene anbläst. מָרוֹם ist Präd.: *altissime remota*. Und הֵפִיחַ בְּ anhauchen bed. keinesfalls: thatsächlich weg- oder umblasen (wofür נָשַׁב oder נָשַׁף gebraucht sein würde), sondern entw. anschnauben oder, was besser zu 5ᵇ paßt, geringschätzig anblasen, anpusten, wie הִפִּיחַ Mal. 1, 13 und *flare rosas* (die Rosen für nichts achten) bei Prudentius. Der Sinn ist nicht, daß er seine Feinde mit leichter Mühe hinwegbläst, sondern daß er durch stolze höhnische Geberde zu erkennen gibt, wie wenig sie ihn geniren.

V. 6—7. In seiner grenzenlosen fleischlichen Sicherheit läßt er denn seiner bösen Zunge freien Lauf. Was der Gläubige auf Grund seiner Gemeinschaft mit Gott sagen kann: בַּל־אֶמּוֹט 30, 7. 16, 8., das sagt jener in gottlosem Selbstvertrauen. Er sieht sich in Zeitlauf und Zeitlauf d. i. endlose Zukunft als אֲשֶׁר לֹא בְרָע an d. i. als einen solchen welcher (אֲשֶׁר

---

1) Zwischen נאץ und יהוה steht *Pasek*, weil Lästern Gottes ein schauderhafter, nicht ohne Zögern auszusprechender Ged. ist, vgl. das *Pasek* 74, 18. 89, 52. Jes. 37, 24 (2 K. 19, 23).

wie Jes. 8, 20) nicht in unglücklicher Lage (בְּרָע wie Ex. 5, 19. 2 S. 16, 8) sein wird. Man könnte allenfalls auch nach Zach. 8, 20. 23 (s. Köhler zu d. St.) erkl.: in alle Zukunft (wirds geschehen) daß ich nicht in Unglück. Aber das Personalpron. (אֲנִי oder הוּא) dürfte dann nicht fehlen, während es bei unserer Erkl. sich aus אֶמּוֹט ergänzt und eine Ergänzung nicht einmal nöthig ist, wenn man den Satz appositionell faßt: in alle Zukunft derjenige welcher u. s. w. Bei solcher maßlosen Selbstzuversicht ist denn sein Mund voll אָלָה Verwünschung *execratio* (nicht Meineid *perjurium*, was das Wort nicht bed.), מִרְמוֹת Trug und Hinterlist aller Art, תֹּךְ Niedertretung, Unterdrückung, Gewaltthat. Und was er unter seiner Zunge und also als zu Aeußerndes immer in Bereitschaft hat (140, 4 vgl. 66, 17) ist Beschwer für Andere und in sich selbst vollendete Schlechtigkeit. Diesen v. 7 hat Paulus Röm. 3, 14 in seine musivische Schilderung des menschlichen Verderbens verwoben.

V. 8. Der Gottlose wird als Wegelagerer beschrieben, wobei man sich solcher anarchischen Zustände wie z. B. Hos. 6, 9 erinnert; übrigens fixirt das Bild einen einzelnen Zug, in welchem die Gemeinheit des Gottlosen gipfelt, und möglich, daß er mehr emblematisch als buchstäblich gemeint ist. חָצֵר (von חָצַר umschließen, vgl. حظر, حصر u. bes. حضر) ist eig. das ummauerte Gehöft (arab. *hadar, hadâr, hadâra*), dann mit Verwischung des Merkmals des Ummauerten überh. die feste Niederlassung (mit Lehm- oder Steinhaus) im Gegens. zum Schweifen in Zelten (vgl. Lev. 25, 31. Gen. 25, 16). Hier wo ihm Menschen sicherer als in der Steppe in die Hände kommen, liegt er auf der Lauer (יָשַׁב wie قعد له *subsedit* = *insidiatus est ei*), tödtet unbeobachtet den der ihm keinen Anlaß zur Rache gegeben und seine Augen לְחֵלְכָה יִצְפֹּנוּ. Statt des V. צָפַן könnte צָפָה spähen 37, 32 gebraucht sein, aber auch צָפַן gewinnt die Bed. auflauern (56, 7. Spr. 1, 11. 18) von dem Grundbegr. des Ansichhaltens aus (ضفن *fut. i* im beduinischen Arabisch: sich still verhalten, bewegungslos in Gedanken versunken s., s. zu Iob 24, 1), welcher in צָפַן „verbergen" transitiv gewendet ist. Das Dativ.-Obj. חֵלְכָה ist so punktirt als ob es von חֵיל herkäme: dein Heer d. i. Gemeindeschar, o Jahve. Die Pausalform lautet demgemäß v. 14 חֵלֶכָה mit *Segol*, nicht, wie in uncorrekten Drucken, mit *Zere*. Und die gegen diese Auffassung in dem Pl. חלכאים v. 10 liegende Instanz wird dadurch beseitigt, daß dieser Pl., wie *Keri* (wonach Syr.) und Masora angeben, als Doppelwort: Heer (חֵל = חַיִל = חֵיל wie Obad. v. 20) Bekümmerter (כָּאִים, nicht wie Ben-Labrat annimmt für נְכָאִים, sondern von כָּאָה matt und mürb und morsch) gefaßt und demgemäß חֵלְכָּאִים mit *Zere* punktirt wird. Die Punktation beseitigt also ein ihr unverständliches Wort und kann uns nicht binden. Es gibt wirklich ein V. חָלַךְ, welches zwar im A. T. nicht vorkommt, im Arab. aber von der √ حلك *firmus fuit, firmum fecit* aus, wov. auch حلك intr. fest, *fermé* d. i. verschlossen s., die Farbenbed. dunkel s. (verw. mit חכל wov. חַכְלִילִי) gewinnt und auch auf Dunkel, Schwärze des Misgeschicks übertragen wird.[1] Von diesem wird

1) Vgl. Samachschari's Goldene Halsbänder Spr. 67., wo Fleischer übers.: „Was

ein Abstr. חֶלֶךְ oder חֹלֶךְ (wie חֹפֶשׁ) gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne: Ohnmacht, und davon ein Adj. חֶלְכָּה = חֶלְכִּי oder auch (vgl. חָפְשִׁי, עֻלְפֶּה Ez. 31, 15 = im Zustande der Verschmachtung עֻלְפֶּה befindlich) חֶלְכֶּה = חֶלְכִּי *pl.* חֶלְכָּאִים n. d. F. הוּרְאִים v. הוּרִי Ew. §. 189[c].

V. 9. Das Bild des zum Raubthier gewordenen רָשָׁע wird nun weiter ausgemalt. Das *lustrum* des Löwen heißt סֹךְ Jer. 25, 38 oder סֻכָּה Iob 38, 40.: das Geflecht oder Dickicht von סָכַךְ, welches sowol flechten als überflechten = decken bed. (ohne Zus. mit שׂוֹךְ Dorn, arab. *śôk* Diestel). Das Bild vom Löwen wird in der 2. Zeile umgewendet, indem der עָנִי selbst einem Thiere und der רָשָׁע einem Jäger verglichen wird, der jenen in die Fallgrube treibt und, wenn er hineingefallen, herzueilt und ihn in dem Netze oder mittelst (Hos. 11, 4. Iob 40, 25) des Netzes, worein er sich verwickelt, fortschleift (מָשַׁךְ wie 28, 3. Iob 24, 22).

V. 10—11. Die Vergleichung mit dem Löwen wirkt hier noch nach und die Schilderung lenkt zu ihrem Anfang in Str. 2 zurück, indem sie das Treiben des Gottlosen auf seinen letzten Grund zurückführt. Statt des *Keri* ודכה (וְדָכָה *perf. consec.*) liest das *Chethib*, dem hebr. Tempusgebrauch angemessener, יִדְכֶּה. Für die Auslegung ist Iob 38, 40 normativ. Die beiden Futt. malen das anhaltende heimliche Lauern des Räubers. Das *Kal* דָּכָה ist zwar sonst in der Bed. „sich ducken" nicht belegbar, aber das arab. *dakka* applaniren (vgl. رصد *firmiter inhaesit loco* von dem niedergeduckten Raubthier, Jäger, Feinde) und das von Hitz. verglichene arab. *daǵǵa* schleichen, kriechen und *duǵjeh* Jäger-Versteck weisen sinnverwandte Bedd. auf; auch ταπεινώσει αὐτόν der LXX liegt nicht weit ab. Daneben läßt sich nur noch hören, daß וְנִדְכֶּה יָשֹׁחַ zu lesen sei: und zermalmt sinkt er (Aq. ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται), aber auch נִדְכָּה kommt sonst nicht vor und warum hätte der D., wenn er das meinte (vgl. übrigens Richt. 5, 27), nicht נִדְכֶּה geschrieben? Faßt man דָּכָה im Sinne sich möglichst unbemerkbar machender Lage, so sind die zwei ersten Vv. von dem Meuchler gemeint, das dritte aber ist nach üblichem Schema wie z. B. 124, 5 vorausgehendes Präd. zu חֶלְכָּאִים (חֵלְכָּאִים). Sich niederduckend und tief sich bückend liegt er auf der Spähe, und es fallen in seine Starken עֲצוּמָיו d. i. Klauen Macht- und Wehrlose. So schlachtet der Gottlose den Frommen hin, indem er bei sich denkt: vergessen hat Gott, verborgen sein Angesicht d. h. er kümmert sich um diese armen Wichte nicht und mag nichts von ihnen wissen (Läugnung der 9, 13. 19 ausgesprochenen Wahrheit), er ist überhaupt nie ein Sehender gewesen und wird es auch ewig nicht werden. Diese beiden Ged. sind verschmolzen; בַּל mit folg. Perf. wie 21, 3 und hinzugefügtem לָנֶצַח (vgl. 94, 7) ver-

---

ist schwärzer: das Gefieder des Raben, der doch kohlschwarz ist, oder dein Leben, o Fremder unter Fremden?" Das „schwärzer" ist hier durch أَحْلَكُ ausgedrückt, wie auch anderwärts das V. حَلِكَ mit seinen Infinitiven حَلَكٌ oder حُلْكَةٌ und seinen Derivaten auf Trübsal und Elend angewandt wird.

neint göttliches Sehen nach wie vor als schlechthiniges Unding. Ein persönlicher Gott würde den Gottlosen in seiner Praxis stören, darum läugnet er ihn lieber und denkt: es gibt nur ein Schicksal und das ist blind, ein Absolutes und das hat keine Augen, einen Begriff und der kann nicht eingreifen.

V. 12—13. Die 6 Str., welche die Ordnungsbuchstaben א—מ vermissen lassen, sind zu Ende und mit einer ק-Str. beginnen nun die akrostichischen. Im Gegens. zu denen, die keinen Gott oder doch nur einen todten Götzen haben, ruft der Psalmist zu seinem Gott, dem lebendigen, daß er den Schein, er sei nicht allwissendes Selbstbewußtsein, thatsächlich zerstöre. Die Gottesnamen sind gehäuft; אֵל als Voc. wie 16,1. 83,2. 139,17. 23. Seine Hand soll er erheben, um zu helfen und zu strafen (נְשָׂא יָד, wovon *imper.* נְשָׂא = שָׂא vgl. נְסָה 4,7., wie sonst שְׁלַח יָד 138,7 u. נָטָה יָד Ex. 7,5). Vergiß nicht s. v. a. erfülle das לֹא שָׁכַח 9,13., mache das שָׁכַח אֵל v. 11 der Gottlosen zuschanden! Unsere Uebers. folgt dem *Keri* עֲנָוִים. In v. 13 wird was v. 3. 4 beklagten zu einer Frage an Gott gestaltet: weswegen (עַל־מֶה, wofür Num. 22,32. Jer. 9,11 wegen des andersartigen Anlauts des folg. Worts עַל־מָה) geschieht das d. i. darf es geschehen? Ueber die Perf. in diesem Fragsatz s. zu 11,3. מַדּוּעַ fragt nach der Ursache, לָמָּה nach dem Zwecke und עַל־מֶה nach dem Beweggrunde oder überh. dem Grunde: aus welchem Grunde, da doch Gottes Heiligkeit keine Schändung seiner Ehre dulden kann? Ueber לֹא תִדְרֹשׁ ohne כִּי *orat. directa* statt *obliqua* s. zu 9,21.

V. 14. Der Ruf zu J. wird nun begründet: es verhält sich mit Ihm ganz anders als die Gottlosen sich vorstellen. Sie meinen, er ahnde nicht; aber er sieht (vgl. 2 Chr. 24, 22) und der Psalmist weiß und bekennt das: רָאִתָה (defektiv = רָאִיתָה 35,22) du hast gesehn und siehest was an den Deinen, was an Unschuldigen verübt wird. Mittelst eines Schlusses *a genere ad speciem* begründet er dies daraus, daß überhaupt Beschwernis, die Andern bereitet, Kummer (כַּעַס wie Koh. 7,3), der ihnen verursacht wird, Gottes allsehenden Augen nicht entgeht, er nimmt das alles war, es zu geben (legen) in seine Hand. In jemandes Hand geben ist s. v. a. in seine Gewalt (1 K. 20,28 u. ö.) oder unter jemandes Verwaltung (Gen. 32, 17 u. ö.); hier aber gibt (legt) Gott Sachen die nicht zu verwalten, sondern zu vergelten sind, in seine eigne Hand, was nach 56,9 vgl. Jes. 49,16 verstanden sein will: er gewart die Leiden der Seinen, sie in seine Hand legend und da aufbewahrend, um sie seiner Zeit ihnen als Freuden, ihren Feinden als Strafleiden zurückzugeben. So kann also der Macht- und Hülflose (lies חֵלְכָּה oder חֶלְכָּה, nach masor. Texte חֵלְכָה dein Heer, nicht חֵלֶכָה, was als Pausalform für חֵלְכָה lautgesetzwidrig) ihm überlassen, näml. all sein Anliegen (יְהָבוֹ 55,23), alles was ihn kränkt und anficht. J. war und ist ein der Waise Beistehender. יָתוֹם steht nachdrücklich voraus wie אוֹיֵב 9,13 und *in voce pupilli*, bem. Bakius richtig, *synecdoche est, complectens omnes illos, qui humanis praesidiis destituuntur.*

V. 15—16. Um so gewaltiger erhebt sich nun die Bitte um Jahve's thatkräftiges Eingreifen von neuem. Man irrt, wenn man דָּרַשׁ und מָצָא als correlate Begriffe faßt; in der RA suchen und nicht finden, von spurlos

Verschwundenem, steht nie דָּרַשׁ, sondern immer בִּקֵּשׁ 37,36. Jes. 41,12. Jer. 50,20 u. ö. Das V. דָּרַשׁ hat hier keine andere Bed. als v. 4. 13. 9,13.: „und der Böse (*nom. absol.* wie v. 4) — ahnden mögest du seinen Frevel, mögest mit nichten ihn fürder finden." Statt der sonst üblichen Ausdrucksweise 37,36. Iob 20,8 ist nicht ohne Bedacht die Anrede an J. festgehalten: was nicht blos Menschenaugen, sondern Gotte selbst nicht mehr findbar, das ist eben aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen schlechthin verschwunden. Eine solche Ueberwindung des Bösen ist so gewiß zu erwarten, als Jahve's weltbeherrschendes Königtum, welches seit der Erwählung und Erlösung Israels Ex. 15,18 Bestandtheil des Bekenntnisses des Volkes Gottes ist, nicht ohne vollendete offenbare Wirklichkeit bleiben kann. Sein absolutes ewiges Königtum muß endlich auch in der Zach. 14,9. Dan. 7,14. Apok. 11,15 geweissagten Allgemeinheit und Unendlichkeit sich darstellen. Indem der Psalmist sich in die Anschauung dieses Königtums versenkt und das göttliche Reich, das Reich des Guten, verwirklicht sieht, erweitert sich sein Gesichtskreis von den einheimischen Feinden der Gemeinde auf deren Feinde überhaupt und, indem ihm das heidnische Israel mit der außerisraelitischen heidnischen Welt in eins zusammenschmilzt, faßt er sie alle in den Gesamtnamen גּוֹיִם zusammen und sieht das Land Jahve's (Lev. 25,23), das heilige Land, gereinigt von den der Gemeinde und ihrem Gott feindlichen Tyrannen. Es ist das von Jesaia 52,1., Nahum 2,1 und anderwärts Geweissagte, was hier, im Glauben anticipirt, als fertige Thatsache vor dem Geiste des Beters steht — die Vollendung des Gerichts, welches als ein theilweise bereits vollzogenes in der hymnischen Hälfte (Ps. 9) dieses Doppelpsalms gefeiert wurde.

V. 17—18. Auf dieser Höhe des Endes verharrend weidet sich der D. an der Erfüllung des Erbetenen. Das sehnliche Verlangen der sanft- und demüthig Leidenden nach dem Aufstehn, der Parusie Jahve's (Jes. 26,8) hat Er nun gehört, und zwar unter den Umständen, deren Ausdruck die folg. mit vergangenheitlich gemeinten Futt.: Gott gab und erhielt ihrem Herzen die unverrückte Richtung auf ihn (הֵכִין wie 78,8. Iob 11,13. Sir. 2,17 *ἑτοιμάζειν καρδίας*, nachbiblisch כִּוֵּן[1], zu verstehen nach 1 S. 7,3. 2 Chr. 20,33., vgl. לֵב נָכוֹן 51,12. 78,37 s. v. a. im N. T. das einfältige Auge), so wie er hinwieder sein Ohr in den Stand sorglicher Aufmerksamkeit auf ihr Flehen und auch ihr geheimstes Seufzen versetzte (הִקְשִׁיב mit אֹזֶן wie Spr. 2,2: das Ohr steifen, von קָשַׁב قَسُبَ √קש hart, starr, fest s., wov. auch קָשָׁה قسا, קָשַׁח قسم , قسن, vgl. zu Jes. 21,7) — ein Wechselverhältnis, welches darauf sein Absehn hatte, endlich und bald dem verwaisten und hartbedrückten, ja zerdrückten Häuflein Recht zu schaffen, damit nicht (בַּל wie Jes. 14,21 und im nachbibl. Hebräisch בַּל und לְבַל für פֶּן) fürder fortfahre zu schrecken der Sterbliche von der Erde. Aus dem parallelen Schlusse 9,20. 21 geht hervor, daß אֱנוֹשׁ nicht von den Bedrückten, sondern dem

1) *b. Berachoth* 31a: Der Mensch welcher betet muß sein Herz fest auf Gott richten (יְכַוֵּן לִבּוֹ לַשָּׁמַיִם).

Bedrücker und also als Subj. gemeint ist, und dann gehört auch מִן־הָאָרֶץ dazu, wie 17,14 Leute von der Welt; 80,14 Eber vom Walde, wogegen Spr. 30,14 מֵאֶרֶץ zum Thatwort (hinwegschlingen von der Erde) gehört. Nur bei dieser Verbindung bildet אֱנוֹשׁ מִן־הָאָרֶץ mit לַעֲרֹץ ein sinnvolles Wortspiel, indem das Gebaren des Tyrannen und das was es ist entgegengesetzt werden: Sterblicher von der Erde d. i. ein Wesen welches weit entfernt, sich mit dem himmlischen Gotte messen zu können, die Erde zum Orte seiner Ursprungs hat. Es heißt nicht מִן־הָאֲדָמָה, denn die Erde ist nicht als der Stoff, aus dem er gebildet ist, sondern wie in dem johanneischen ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς als sein Stammhaus, seine Heimat, seine Schranke gedacht, lat. *ut non amplius terreat homo terrenus*. Schon 9,20 אַל־יָעֹז אֱנוֹשׁ war ein solches Wortspiel angestrebt. Das hebr. V. עָרַץ bed. sowol in Schrecken gerathen Dt. 7,21., als in Schrecken setzen Jes. 2,19.21. 47,12. Die Bed. „trotzen, sich auflehnen" hat es nicht, obwol es nach dem arab. عرض (in die Quere kommen, widerstehen, wonach Wetzstein עָרוּץ Iob 30,6 wie عَرْض „das eine Gegend quer durchschneidende Thal, die den Weg des Wanderers hemmende Schlucht" erkl.[1]) sie haben könnte. Es gehört mit عرص vibriren, zittern (z. B. vom Wetterleuchten) zusammen.

PSALM XI.

Ablehnung der Flucht in lebensgefährlicher Lage.

1 In Jahve trau' ich — wie sprecht ihr doch zu meiner Seele:
„Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel!
2 „Denn siehe die Frevler spannen den Bogen,
„Haben aufgelegt ihren Pfeil der Sehne,
„Zu schiessen in Dunkelheit auf Geradgesinnte.
3 „Werden die Grundpfeiler eingerissen,
„Der Gerechte — was richtet der da aus?!"

4 Jahve in seinem heiligen Tempel,
Jahve, der im Himmel seinen Thron hat —
Seine Augen schaun, seine Wimpern prüfen Menschenkinder.
5 Jahve, den Gerechten erprobt er
Und Frevler und Unbill-Liebende hasst seine Seele.
6 Regnen wird er auf Frevler Schlingen,
Feuer, Schwefel und Glutwind ist ihr Becherthell.

7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtthun liebend;
Redliche werden schaun sein Angesicht.

An Ps. 10 schließt sich Ps. 11, welcher gleichfalls Gottlosen, die im Dunkeln ihre Mordpläne ausführen, gegenüber sich Jahve's allsehender Augen getröstet. Das Leben Davids (dem auch Hitz. u. Ew. diesen Ps. zuerkennen) ist bedroht, die Grundpfeiler des Staats sind erschüttert, man gibt dem Könige den Rath, nach dem Gebirge zu flüchten — Anzeichen der Zeit, wo die absalomische Umwälzung sich ins-

1) Zeitschr. für allgem. Erdkunde XVIII (1865), 1 S. 40.

geheim, aber schon deutlich erkennbar vorbereitete. Obwol in Flügelschritt dahineilend und in seinen Grundged. klar, ist dieser Ps. doch nicht ohne Schwierigkeiten, wie fast alle die Ps., welche solche Nachtbilder der innern Zustände Israels enthalten; das Nächtliche der Sachlage reflektirt sich gleichsam in der Sprache. Die strofische Anlage springt nicht in die Augen; indes werden wir sie nicht verfehlen, wenn wir ihn in zwei siebenzeilige Strofen mit zweizeiligem Epiphonem zerlegen.

V. 1—3. David weist den Rath seiner Freunde, sein Leben durch die Flucht zu retten, zurück. In Jahve geborgen (16,1. 36,8) bedarf er keines andern Asyls. So wolgemeint und wolbegründet der Rath ist — er findet ihn zu ängstlich und sieht sich in Gott überhoben, ihm zu folgen. Seine Freunde führt David auch sonst in Ps. der absalom. Verfolgungszeit redend ein 3,3. 4,7. Ihre Muthlosigkeit, die er später zu rügen und aufzurichten hatte, zeigte sich, wie wir hier sehen, schon als das Gewitter heraufzog. Mit „wie mögt oder könnt ihr sagen" weist er ihre Zumuthung zurück und macht sie ihnen zum Vorwurf. Liest man nach dem *Chethîb* נודו, so sprechen ferner stehende Wolgesinnte zu David, indem sie seine nächststehenden Getreuen mit ihm zusammenfassen: entweichet auf euer Gebirge, (ihr) Vögel (צִפּוֹר collectiv wie 8,9. 148,10) oder, da diese spöttisch klingende Anrede nicht in den Mund der hier Redenden paßt: Vögeln gleich (*comparatio decurtata* wie 22,14. 58,9. Iob 24,5. Jes. 21,8). Das bei der vocativischen Fassung des צפור leichtere הַרְכֶם (vgl. Jes. 18,6 mit Ez. 39,4) erkl. sich auch bei der vergleichenden Fassung, ohne daß es der Conj. הר כמו צפור (vgl. Dt. 33,19) bedarf, als Rückblick auf die saulische Verfolgungszeit: nach dem Gebirge, welches euch früher schon (vgl. 1 S. 26,20. 23,14) erfolgreich schirmte. Das *Keri* aber, welchem die alten Uebers. folgen, vertauscht נודו mit נוּדִי, vgl. שְׁחִי Jes. 51,23. Auch so lesend würden wir das allerdings doppelgeschlechtige צפור nicht als Voc. fassen: fleuch auf euer Gebirg, o Vogel (Hitz.), deshalb nicht weil diese Anrede der Gesinnung der Rathgebenden unangemessen ist, sondern als Gleichung statt der Vergleichung: fleuch auf euer Gebirg (das euch früher Zuflucht gewährte), ein Vogel d. i. nach des Vogels Art der, in der Ebene verfolgt, sich in das Waldgebirge flüchtet. Aber dieses *Keri* erscheint als eine unnöthige Correctur, welche das hinter לְנַפְשִׁי befremdende נודו beseitigt, indem es an die Stelle dieser *synallage numeri* eine andere setzt.[1] In v. 2 begründen die Zaghaften ihren Rath durch die seitens heimtückischer Feinde drohende Lebensgefahr. Diese ist, wie הִנֵּה besagt, augenscheinlich. Mit dem Perf. wird das Fut. überboten: sie sind nicht allein schon im Bogenspannen begriffen, sie haben ihren Pfeil d. i. ihr Mordgeschoß schon zielend auf der Bogensehne (יֶתֶר = מֵיתָר 21,13.,

1) Nach obiger Auffassung: „Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel" wäre נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר (als Transformation aus נוּדוּ הֹרְכֶם צִפּוֹר, s. Baers Accentsystem XVIII, 2) zu accentuiren gewesen; die vorliegende Interpunktion נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר gibt den von Varenius wie von Löb Spira (Pentateuch-Comm. 1815) erkannten Sinn: *Fugite (o socii Davidis), mons vester (h. e. praesidium vestrum* Ps. 80, 8., *cui innitimini) est avis errans.*

arab. *watar* v. יָתַר *watara* straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht) zurechtgelegt, um es im Dunkeln, also meuchlings, auf Redliche (die als solche ihnen zuwider sind) abzuschleudern, יָרָה mit לְ des Zieles, wie 64,5 mit Acc. des Obj. In v. 3 begründen die Zaghaften ihren Rath weiter aus der gegenwärtigen gänzlichen Zerrüttung des Rechtszustandes. הַשָּׁתוֹת sind entw. nach Jes. 19,10 die obersten Stände, welche das Staatsgebäude tragen, oder nach 82,5. Ez. 30,4 die Grundlagen des Staats, auf denen Recht und Wol des Landes ruhen, was wir vorziehen, da hier der König und seine Getreuen, an die bei צַדִּיק gedacht ist, und die שתות einander entgegengehalten werden. Der Satz mit כִּי ist wie Iob 38,41 geformt. Das Fut. hat Präsensbed.; das Perf. im Hauptsatze entspricht, wie auch sonst öfter (z. B. 39,8. 60,11. Gen. 21,7. Num. 23,10. Iob 12,9. 2 K. 20.9) in Fragesätzen, dem lat. Conj. (hier *quid fecerit*) und ist im Deutschen mit Hülfszeitwörtern auszudrücken: werden die Basen des Staats zerrüttet, was könnte da der Gerechte wirken, er kann nichts ausrichten. Und bei solcher Vergeblichkeit alles Entgegenwirkens ist weit davon gut für den Schuß.

V. 4—6. Die Rede der Rathgeber die für David fürchten ist nun zu Ende. Er rechtfertigt sein Gottvertrauen, mit dem er sein Lied begonnen. Ueber dem irdischen Geschehen, welches den Kleinglauben entmuthigt, thront J. Ueber der Erde und auch über Jerusalem, dem jetzt rebellischen, ist in unendlicher Höhe ein הֵיכַל קָדְשׁ 18,7. 29,9 und in diesem heiligen Tempel ist J. der Allheilige. Ueber der Erde sind die Himmel und in dem Himmel steht Jahve's Thron, des Königs der Könige. Und dieser Himmelstempel, dieser Himmelspalast ist die Stätte, von wo aller irdischen Dinge letzte Entscheidung kommt Hab. 2,20. Mi. 1,2. Denn der Königsthron dort ist auch der überirdische Richterstuhl 9,8. 103,19. J. der darauf sitzt ist der Allsehende, Allwissende. חָזָה eig. spalten vgl. *cernere*, hier seiner Wurzelbed. nach von durchdringendem Scharfblick; בָּחַן eig. Metalle durchs Feuer prüfen von fixirendem und den Gegenstand bis auf den Grund in seinem innersten Wesen erkennendem Tiefblick. Absichtlich werden die Wimpern genannt. Wenn man scharf beobachtet oder nachdenkt, so nähert man die Augenlider einander, damit der Blick zu einem desto einheitlicheren, geraderen, den Gegenstand gleichsam durchbohrenden Strahle werde. So sind die Menschen den allesdurchschauenden Augen, den allesdurchforschenden Blicken Jahve's offenbar: Gerechte und Ungerechte. Den Gerechten prüft er d. h. er kennt in der Tiefe seiner Seele sein probehaltiges rechtschaffenes Wesen (17,3. Iob 23,10), so daß er ihn ebenso liebend schirmt als dieser ihm liebend anhangt, und den Frevler und den Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren Liebenden haßt seine Seele d. h. er haßt ihn mit der ganzen Energie seiner heiligen Innerlichkeit. Je intensiver dieser Haß ist, um so furchtbarer werden die Strafgerichte sein, in denen er sich entlädt. Das Fut. in Voluntativform יַמְטֵר wünschend zu fassen hat v. 7 gegen sich, welcher Aussage von Bevorstehendem voraussetzt; die kürzere Futurform ist öfter Indicativ im Sinne der Zukunft z. B. 72,13., oder der Gegenwart z. B. 58,5., oder der Vergangenheit 18,12. So besagt es hier eine aus

v. 4. 5 mit innerer Nothwendigkeit sich ergebende Thatsache der Zukunft. Angenommen daß פחים s. v. a. פֶּחָמִים sein könnte, so bez. doch das hebr. פֶּחָם sprachgebräuchlich im Untersch. von גַּחֶלֶת nicht die glühende, sondern die schwarze Kohle. Es müßte also פַּחֲמֵי אֵשׁ heißen. Hitz. liest פחים v. פִּיחַ Asche, aber Aschenregen ist kein Strafmittel. Böttch. übers. nach Ex. 39, 3. Num. 17, 3 „Massen", aber dort bed. das Wort Bleche oder Platten. Wir bleiben bei der Bed. Schlingen Iob 22, 10 vgl. 21, 17. Spr. 22, 5 und verstehen darunter nach der Acc. ein Strafmittel für sich; das Erste ist, daß eine ganze Ladung von Wurfschlingen herabfährt, welche jeden Fluchtversuch unmöglich machen, näml. Blitze, denn der sich schlängelnde von Einem Punkte aus fernhin fahrende einschlagende Blitz ist wirklich einer von oben herabgeworfenen Schlinge vergleichbar. Zum Feuer und Schwefel Gen. 19, 24 wird noch רוּחַ זִלְעָפוֹת hinzugefügt. LXX übers. *πνεῦμα καταιγίδος* und Trg. זַעְפָא עַלְעוֹלָא *procella turbinea;* das Stammwort ist nicht לעף was als Nebenform von לחב, לאב flammen unnachweisbar, sondern זעף welches wie Thren. 5, 10 zeigt genau dem die Merkmale der Glut und der heftigen Bewegung in sich vereinigenden lat. *aestuare* entspricht, also etwa: Wind der Lohen d. i. giftiger Samûm, der nach der vorliegenden Vershalbirung in Verbindung mit אֵשׁ וְגָפְרִית als schwefelstromartig sich ergießender göttlicher Zornhauch Jes. 30, 33 vorgestellt ist. So erkl. sich auch, wie das der Antheil ihres Kelches heißen kann, d. h. was ihnen als zu leerender Inhalt ihres Kelches zugetheilt ist. מְנָת (außer 2 Chr. 31, 4 nur in david. Ps.) ist nach Olsh. (§. 108[c]. 165[i]) Absolutivus und Constructivus zugleich, aus *manajath* oder *manawath* mit der urspr. Femininendung *ath* entstanden, indem der letzte schwache Radical mit dieser zusammengeflossen ist, nach Hupf. Constr., entstanden aus מְנִיָּת, wie קְצָת (in Dan. u. Neh.) aus קְצוּת, am besten wol = מְנָוֶת oder מְנָיֶת, wie גָּלֻת = גָּלוּת.

V. 7. So ist also J. mit David im Bunde. Wenn gleich er selbst sich seiner Feinde nicht erwehren kann, so werden sie es doch, wenn J. seinen Haß strafrichterlich entbindet, mit unentrinnbaren Mächten des Zornes und des Todes zu thun haben. Indem das Schlußdistich dieses verschiedene Verhalten Gottes gegen die Gerechten und Ungerechten und dieses Strafgeschick der Letzteren aus seiner Gerechtigkeit begründet, vernehmen wir zugleich, welches ganz andere selige Ende der Gerechten wartet. Wie J. selbst gerecht ist, so liebt er auch seinerseits (1 S. 12, 7. Mi. 6, 5 u. ö.) und menschlicherseits (Jes. 33, 15) צְדָקוֹת Bethätigungen der Gerechtigkeit; das Obj. von אָהֵב (= אֹהֵב) steht voraus wie 99, 4 vgl. 10, 14. In 7[b] ist יָשָׁר die Menschenklasse der Redlichen, weshalb um so eher das Praed. im Plur. nachfolgen (vgl. 9, 7. Iob 8, 19) wie anderwärts (Spr. 28, 1. Jes. 16, 4) vorausgehen kann. Schon weil man im Gegensatz zu dem Ausgange des Gottlosen den des Redlichen ausgesprochen zu lesen erwartet, ist die Uebers.: „auf den Redlichen schaut sein Antlitz" (Hgst. u. A.) nicht wahrsch.; sie ist auch gegen den Sprachgebrauch, nach welchem פנים immer nur als zusehendes, nicht als sehendes vorkommt. Es müßte עֵינָיו heißen 33, 18. 34, 16. Iob 36, 7. Man hat also nach 17, 15. 140, 13 zu erkl.: Redliche (*quisquis probus est*) werden schauen sein Antlitz. Das

pathetische פָּנֵימוֹ für פָּנָיו war hier, wo von Gott die Rede ist (wie Dt. 33, 2 vgl. Jes. 44, 15), vorzugsweise statthaft. Daß *mo* zuweilen (z. B. Iob 20, 23 vgl. 22, 2. 27, 23) feierliches Singularsuff. ist, sollte nicht länger geläugnet werden. Gottes Antlitz zu schauen ist an sich dem Sterblichen unmöglich ohne zu sterben. Wenn sich aber Gott in Liebe zu schauen gibt, so macht er seinen Anblick der Creatur erträglich. Und dieses durch Liebe gesänftigten Anschauns Gottes zu genießen ist die höchste Ehre, deren Gott in Gnaden einen Menschen würdigen kann, es ist die den Redlichen 140, 14 aufbehaltene Seligkeit selber. Es läßt sich nicht sagen, daß ein jenseitiges Schauen, aber ebenso wenig, daß ein ausschließlich diesseitiges gemeint ist. Der zukünftige עולם verliert sich für die alttest. Vorstellung allerdings in die Nacht der Scheôl. Der Glaube aber durchbrach diese Nacht und getröstete sich eines künftigen Anschauens Gottes Iob 19, 26. Die neutest. Erlösung hat dieses Glaubenspostulat verwirklicht, indem der Erlöser, durch die Nacht des Todtenreichs hindurchgebrochen, die alttest. Frommen mit sich emporgeführt und in den Bereich der im Himmel offenbaren göttlichen Liebe versetzt hat.

PSALM XII.

Klage und Trost bei ringsum herrschender Falschheit.

2 Hilf, Jahve, denn dahin ist der Fromme,
Denn geschwunden sind Treue aus den Menschenkindern!
3 Falschheit reden sie Einer mit seinem Nächsten,
Schmeichel-Lippe mit Doppelherzen reden sie.

4 Ausrotte Jahve alle Schmeichel-Lippen,
Die so grossprecherische Zunge,
5 Die da sagen: unserer Zunge verschaffen wir Stärke,
Unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr uns?!

6 „Wegen Leidvoller Verstörung, Armer Geächz
„Will nun ich aufstehn — spricht Jahve —
„In Heil versetzen den der danach schmachtet.“ — —
7 Die Reden Jahve's sind lautere Reden,
Silber niedergeschmolzen in der Werkstatt zur Erde,
Ausgeläutert siebenmal.

8 Du, o Jahve, wirst sie schirmen,
Wirst ihn bewahren vor diesem Geschlechte auf ewig,
9 Da ringsum Frevler einherstolziren,
Indem obenauf ist Gemeinheit unter den Menschenkindern.

An Ps. 11 ist passend der inhaltsverwandte Ps. 12 angeschlossen: ein Gebet um Rettung der Elenden und Armen in einer Zeit allgemeinen Sittenverderbnisses, namentlich herrschender Treulosigkeit und Großsprecherei. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, auf der Oktave, ein Psalm Davids* weist uns in die Begründungszeit der Tempelmusik, die Zeit Davids — die unvergleichlich beste der Geschichte Israels und doch im Lichte des Geistes der Heiligkeit geschaut eine so grundverderbte. Die wahre Gemeinde Jahve's war schon damals, wie immer, eine Confessoren- und Mär-

tyrergemeinde, und das Seufzen nach der Zukunft Jahve's war damals nicht minder tief als jetzt das „Komm, Herr Jesu!"

Dieser Ps. 12 ist nächst Ps. 2 ein zweites Beispiel, wie der Psalmendichter, indem er sich in geistlicher Erregung befindet, in den Ton eines unmittelbar Gottes Wort vernehmenden und also inspirirten Profeten übergeht. Wie überhaupt die lyrische Poesie als unmittelbarer feierlicher Ausdruck innerer Erregung die älteste Art der Poesie ist, so trägt die Psalmenpoesie nicht allein das Maschal, das Epos und das Drama präformativ in sich — auch die Profetie, wie sie uns in den Weissagungsschriften ihrer Blütezeit vorliegt, ist wie aus dem Schoße der Psalmenpoesie geboren, sie ist durchweg eine Verschmelzung zukunftgeschichtlich epischer und subjektiv lyrischer Elemente und vielfach das Echo älterer Ps. und verwandelt sich sogar an v. St. wie z. B. Jes. c. 12. Hab. c. 3 in Psalmengesang. Darum führt Asaf den Beinamen חֹזֶה 2 Chr. 29, 30., nicht wegen des bes. Charakters seiner Ps., sondern als Psalmensänger überhaupt, denn Jeduthun wird ebenso benannt 2 Chr. 35, 15 und נִבָּא ist 1 Chr. 25, 2 f. (vgl. προφητεύειν Lc. 1, 67) geradezu Benennung des musikalisch begleiteten Psalmengesangs — ein deutlicher Beweis, daß nicht minder in der Profetie ein mitwirkender menschlicher, als in der Psalmenpoesie ein einwirkender göttlicher Faktor anzuerkennen ist.

Unmittelbare Rede Jahve's und dazu das Amen des Psalmisten bilden die Mitte dieses Ps. — eine sechszeilige Str., welche von vierzeiligen umgeben ist.

V. 2—3. Der Gebetsseufzer הוֹשִׁיעָה trägt sein Obj. in sich selbst: schaffe Heil, leiste Abhülfe und motivirt sich durch die folg. Klage. Das V. גָּמַר vollenden bed. hier wie 7, 10 ein Ende haben und das ἀπ. λεγ. פַּסּוּ ist s. v. a. אָפֵס 77, 9 aufs Aeußerste kommen, aufhören. Daß אֱמוּנִים hier nicht Abstractum wie z. B. Spr. 13, 17 ist, erhellt schon aus dem in der Mehrzahl vorausgestellten Präd.; auch spricht der Parallelismus, der gleiche wie 31, 24., dagegen. חָסִיד ist der Fromme als חֶסֶד gegen Gott und Menschen Uebender; אֵמוּן, Grundform אָמוּן (Plur. אֱמוּנִים, wogegen v. אֵמוּן sich אֵמוּנִים erwarten ließe), hier wie 31, 24. 2 S. 20, 19 adjektivisch (vgl. dagegen Dt. 32, 20) gebraucht, heißt der Verlässige, Treue, Gewissenhafte, eig. der Gefestigte d. i. dessen Gesinnung und Wort fest ist, daß man darauf bauen und in Verh. zu ihm sicher sein kann.[1] Aehnliche Klagen über allgemeine Ueberhandnahme der Bosheit lesen wir Mi. 7, 2. Jes. 57, 1. Jer. 7, 28 und anderwärts. Sie tragen ihre Beschränkung in sich selbst. Denn obgleich die so Klagenden ohne pharisäische Selbstrechtfertigung sich des Mitergriffenseins von dem herrschenden Verderben zeihen werden, so sind sie doch in ihrem Bußschmerz, ihrem Bekenntnisleiden, ihrem Hülfschrei ein thatsächlicher Beweis dafür, daß die Menschheit noch nicht ausnahmslos eine *massa perdita* geworden ist. Was der Verf. besonders beklagt, ist die herrschende Unwahrhaftigkeit. Die Menschen reden שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוֹא) Wüstheit und Hohlheit unter verbergender Maske, Falschheit (41, 7) und Heuchelei (Iob 35, 13) ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ (LXX vgl. Eph. 4, 25, wo wie große Sünde das ist, neutest. begründet

1) Auch die arische Wurzel *man* bleiben (neupers. *mânden*) nimmt einen ähnlichen Gang, indem sie gew. „ausharren, harren" bed. So altpers. *man*, zend. *upaman*, vgl. μένειν mit seinen Derivaten, welches im N. T. vielfach zur Charakteristik der πίστις verwendet wird.

wird: ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη); sie reden Lippe der Glätten (חֲלָקוֹת Plur. v. חֶלְקָה *laevitates* oder v. חָלָק *laevia*) d.i. die glätteste gleißendste Sprache (Acc. des Obj. wie Jes. 19, 18) mit doppeltem Herzen, indem näml. die Gesinnung die sie Andern und wol auch sich selbst vorlügen verschieden ist von der Gesinnung die sie wirklich hegen, oder auch (vgl. 1 Chr. 12, 33 בלא לב ולב und Jac. 1, 8 δίψυχος wankelmüthig) indem die Gesinnung die sie jetzt schönthuerisch aussprechen bald mit der entgegengesetzten wechselt.

V. 4—5. Der Voluntativ hat hier die ihm eigene Bed.: es möge ausrotten (vgl. 109, 15 und dagegen 11, 6). Schmeichlerische Lippen und großrednerische Zunge sind insofern vereinbar, als der Prahler, wo es im Interesse seines Eigennutzes liegt, zum Schmeichler wird. אֲשֶׁר geht auf Lippen und Zunge, welche von ihren Inhabern gemeint sind. Das *Hi.* הִגְבִּיר kann nur entw. bed. Stärke schaffen oder Stärke beweisen; die Verbindung mit לְ, nicht בְּ spricht für Ersteres: unserer Zunge werden wir (dies ihre selbstzuversichtliche Willenserklärung) Nachdruck verschaffen. Gegen die Bed. des *Hi.* Hupf.: unserer Zunge sind wir mächtig, und auf Grund irriger Erkl. von Dan. 9, 27 Ew. Olsh.: mit unserer Zunge machen oder haben wir ein festes Bündnis. Ihre Lippen bezeichnen sie als ihre Bundesgenossen (אֵת wie 2 K. 9, 32) und mit „wer ist Herr uns" erklären sie sich für schlechthin frei und erhaben über jede Autorität. Wenn sich eine über sie geltend machen wollte, so schlägt ihr Maul sie zu Boden, ihre Zunge drischt sie nieder. Aber J., den diese Selbstvergötterung herausfordert, wird die Seinen nicht immer so geknechtet lassen.

V. 6—7. Der Psalmist hört Ihn v. 6 selber reden und spricht v. 7 dazu Amen. Die beiden מִן v. 6 bez. den Beweggrund, עַתָּה den entscheidenden Wendepunkt von der Langmuth zum Strafvollzug und יֹאמַר die eben jetzt sich zu vernehmen gebende göttliche Entschließung, vgl. den jesaianischen Nachklang Jes. 33, 10. J. hat bis jetzt scheinbar unthätig und theilnahmlos zugesehen, nun will er sich erheben und in יֵשַׁע d. i. den Zustand des Heils versetzen (vgl. שִׂים בַּחַיִּים 66, 9) den der nach Heile schmachtet. Man erkläre nicht: den welchen er, der Großsprecherische, anschnaubt, was יָפִיחַ בּוֹ vgl. 10, 5 heißen würde, sondern mit Ew. Hgst. Olsh. Böttch. nach Hab. 2, 3., wo הֵפִיחַ לְ in der Bed. des Keuchens nach einem Ziele vorkommt: den danach sich Sehnenden; יָפִיחַ ist aber nicht Participialadj. = יָפֵחַ, sondern Fut. und יָפִיחַ לוֹ also ein die Stelle des Obj. einnehmender Beziehungssatz, wie dergleichen Iob 24, 19. Jes. 41, 2. 25 u. ö. vorkommen. Hupfelds: „damit er ausschnaufe (*respiret*)" läßt das Obj. zu אשׁית vermissen und ist mehr nach aram. und arab. als nach hebr. Sprachgebrauch, welcher dies durch יָנוּחַ לוֹ oder יִרְוַח לוֹ ausdrücken würde. In v. 7 folgt auf die Verkündigung Jahve's ihr Echo aus dem Herzen des Sehers: die Reden (אֲמָרוֹת statt אִמְרוֹת mit Verwandlung des silbenschließenden *Schebâ* in lautbares, wie z. B. in אֲשְׁרֵי) Jahve's sind lautere Reden d. h. schlechthin ohne alle Beimischung von Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit so gemeint und sich so erfüllend wie sie lauten; das poet. אִמְרָה (n. d. F. זִמְרָה) dient vorzugsweise der Bez. verheißender göttlicher Machtworte. Das Bild, welches anderwärts sich andeutet, wenn

Gottes Wort צְרוּפָה heißt 18,31. 119,140. Spr. 30,5., wird hier ausgemalt: Silber geschmolzen und so geläutert בַּעֲלִיל לָאָרֶץ. Entw. bed. עֲלִיל den Schmelztiegel von עָלַל غلّ *immittere*, wov. auch עֹל (Hitz.) oder, was wahrscheinlicher, da die Sprache hiefür die Benennungen כּוּר und מַצְרֵף hat, die Werkstatt von עָלַל عمل *operari* (eig. sich über etw. hermachen), zunächst das Gearbeitete (n. d. F. מְעִיל, פְּסִיל, שְׁבִיל), dann das wo gearbeitet wird, wovon auch das in der Mischna *Rosch ha-Schana* 1,5 und anderwärts vorkommende talm. בַּעֲלִיל = בְּגָלוּי *manifeste*, welches seiner nächsten Bed. nach dem franz. *en effet* entspricht.[1] Das לְ von לָאָרֶץ ist hienach nicht das der Zugehörigkeit: in einem der Erde eingemauerten Schmelztiegel, wofür ohnehin לארץ ein unzureichender farbloser Ausdruck, sondern der üblichen Bed. des לארץ als Nebenbestimmung gemäß: geschmolzen (geläutert) zur Erde herab. „Silber das in der Werkstatt gereinigt zur Erde fließt — bem. hiezu Olsh. — kann man in jeder Schmelzhütte sehen; aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fließt unten das ausgeschmolzene reine Silber ab." Denn לְ der Beziehung: „geläutert in Ansehung der Erde" kann es nicht sein, da ארץ nicht die Erde als Stoff bez. und also auch nicht erdige Bestandtheile bed. kann, man müßte denn לָאֶבֶן lesen, was nicht „zu Weißglanz" d. i. zur reinen hellen Masse (Böttch.), sondern „hinsichtlich des *stannum* Bleiglanzes" (s. zu Jes. 1,25) bed. würde. Das V. זִקֵּק entspricht unserem seihen, seigen, durchsickern machen, ahd. *sihan*, gr. σακκεῖν (σακκίζειν) durch ein Tuch als Durchschlag שַׂק reinigen. Gottes Wort ist mit Zurücklassung alles Unedleren abgeflossenes gediegenes und gleichsam siebenmal durch den Schmelzofen gegangenes, also ganz und gar entschlacktes alleredelstes Silber. Das Silber ist Emblem alles Edlen und Lautern (s. Bähr, Symb. 1,284) und die Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes (Psychol. S. 57).

V. 8—9. Die bittende Klage der 1. Str. ist in der 2. in eifernden Wunsch übergegangen; auf Grund des in der 3. vernommenen Gottesspruchs erhebt sich nun in der 4. die getroste Hoffnung. Das Suff. *ēm* 8[a] geht auf die Elenden und Armen, das Suff. *ennu* 8[b] (ihn, nicht: uns, was zumal da nicht תִּשְׁמְרֵנוּ vorausgeht תצרנו punktirt sein würde) auf den Heilsbegierigen des Gottesspruchs v. 6 zurück. Bewarung auf ewig ist so beständige, daß sie nun und nimmer diesem Geschlechte erliegen. Die Bedrückung soll nicht zur Erdrückung werden, die Versuchung nicht ihre Tragkraft überschreiten. Was v. 9 folgt, ist nähere Beschreibung dieses entarteten Geschlechts. הדור ist die im Ganzen und Großen Einen Gesamtcharakter an sich tragende, Einem Zeitgeist huldigende Zeitgenossenschaft (vgl. z. B. Spr. 30,11—14., wo die Grundzüge eines verderbten Zeitalters angegeben werden); זו (immer ohne Art. Ew. §. 293[a]) weist auf die Gegenwart und gegenwärtige Artung hin, welche hier schließlich noch in einigen Skizzenstrichen allgemeinerer Art als v. 3—5 gezeichnet wird. Ringsum schreiten Frevler daher

1) s. darüber mit Bezug auf die Psalmstelle Steinschneiders Hebr. Bibliographie 1861 S. 83.

(התהלך von unangefochtenem, dünkelhaftem, sich breit machendem Auftreten), indem (weil) emporkommt (רום wie Spr. 11,11 vgl. מְשֹׁל Spr. 29,2) Gemeinheit den (ל) Menschenkindern, so daß diese unter ihrer Herrschaft zu stehen kommen. Die Gemeinheit heißt זֻלּוּת von זָלַל (verw. דָּלַל) schwank und schlaff, gering, niedrig, gehalt- und werthlos s.; die Form ist passivisch wie auch das talm. זילות (v. זיל = זָלַל) und es heißt so die Beschaffenheit des Entwertheten, Geringgeschätzten und Geringzuschätzenden, hier das Widerspiel der Gesinnung und Handlungsweise des Edlen נָדִיב Jes. 32,8., die nicht allein aller edleren Grundsätze und Beweggründe, sondern auch aller edleren Regungen und Anwandlungen baare Niederträchtigkeit. Das כְּ von כְּרֻם ist nicht wie z. B. Spr. 10,25 Ausdruck des Simultanen: sobald in die Höhe kommt — denn dann spräche v. 9., statt zu schildern, eine allgem. Beobachtung aus — sondern כְּרֻם ist s. v. a. בְּרֻם, steht aber absichtlich statt des letzteren, um ein nicht blos zufälliges, sondern in innerem Folgenzusammenhang begründetes Zusammentreffen auszudrücken. Frevler machen sich allenthalben breit, die Besseren von allen Seiten feindlich umringend; so ist es, und es kann nicht anders sein in einer Zeit, wo die Menschen die Gemeinheit zur Herrschaft unter sich und über sich gelangen lassen, wie es ebenjetzt der Fall ist. So macht sich noch zuletzt im Bekenntnis getroster Hoffnung der niederschlagende Anblick der Gegenwart geltend. Die Gegenwart ist traurig. Aber im Hexastich der Mitte ist als Trost dagegen die Zukunft gelichtet. Der Ps. ist ein Ring und jenes Orakel ist dessen Juwel.

PSALM XIII.

Gebetsruf eines schier Erliegenden.

2 **Bis wann, Jahve, vergissest du mein immer,**
Bis wann verhüllest du dein Angesicht vor mir?!
3 **Bis wann soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,**
Kummer in meinem Herzen über Tage?!
Bis wann soll obenauf sein über mich mein Feind?!

4 **Blicke her, erwidre mir, Jahve mein Gott,**
Mache licht meine Augen, daß ich nicht Todes entschlafe,
5 **Daß mein Feind nicht sag': „ich habe übermocht ihn",**
Meine Dränger jubeln, wenn ich wanke.

6 **Und ich, auf deine Gnade vertrau' ich,**
Jubeln soll mein Herz ob deines Heiles,
Besingen will ich Jahve, daß er wolgethan mir.

Mit כְּרֻם der allgemeinen Klage, die David in Ps. 12 führt, klingt das יָרוּם des persönlichen Klagerufs zusammen, den er in Ps. 13 erhebt, weshalb der Sammler diese zwei Ps. gepaart hat. Hitz weist Ps. 13 der Zeit zu, wo Saul eigentliche Treibjagden nach David anstellte und dieser, schon lange und unablässig verfolgt, nur durch unermüdliche Ausdauer und Rüstigkeit Hoffnung hegen durfte, dem Tode zu entrinnen. Vielleicht ist das richtig. Der Ps. besteht aus drei Str. oder, wenn man lieber will, Gruppen von absteigender Größe. Auf einen langen tiefen Seufzer folgt wie aus gelüfteter Brust die schon sanftere halb beruhigte Bitte und auf diese

die gläubige Freude an der gewissen Erhörung. Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See.

V. 2—3. Die complicirte Frage: bis wohin, wie lange . . auf immer (wie 74, 10. 79, 5. 89, 47) ist der Ausdruck eines complicirten Seelenzustandes, wo, wie Luther ihn kurz und treffend beschreibt, im Angstgefühl des göttlichen Zornes „die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet.“ Der Selbstwiderspruch der Frage ist aus dem innern Widerstreite des Geistes und Fleisches zu erklären. Das verzagte Herz denkt: Gott hat mein ewig vergessen, aber der diesen Ged. abstoßende Geist verwandelt ihn in eine Frage, die ihn zum blosen Scheine stempelt: wie lange soll es scheinen, daß du mein auf ewig vergissest? Es liegt in dem Wesen des göttlichen Zorns, daß dessen Empfindung immer vom Eindrucke der Ewigkeit und also einem Vorschmacke der Hölle begleitet ist. Der Glaube aber hält die Liebe hinter dem Zorne fest, sieht in der Zornerweisung nur eine Selbstverlarvung des Liebesantlitzes des Gottes der Liebe und verlangt danach, daß sich dieses Liebesantlitz ihm wieder enthülle. Dreimal erhebt David diesen Schrei des Glaubens aus dem tiefsten Grunde seines Gemüthes. Anschläge, Pläne, Entwürfe, näml. wie er diesem peinvollen Zustande entgehen könne, in seiner Seele setzen oder aufstellen ist s. v. a. die Seele zur Stätte, Werkstätte solcher machen (vgl. Spr. 26, 24); eine solche עֵצָה jagt in seiner Seele die andere, weil er die Eitelkeit einer nach der andern schon in ihrem Entstehen erkennt. Im Hinblick auf das folgende יוֹמָם ist an nächtliches Sorgen zu denken, denn die Nacht läßt den Menschen mit seinem Leiden allein und macht es ihm doppelt fühlbar. Daß יוֹמָם wie יוֹם (Jer. 7, 25 kurz für יום יום) täglich bed. könne (Ew. §. 313[a]), läßt sich nicht aus Ez. 30, 16 (vgl. Zef. 2, 4 בַּצָּהֳרַיִם) beweisen; יומם bed. dies auch hier nicht, sondern ist Gegens. des in 3[b] hinzuzudenkenden לַיְלָה. Nachts entwirft er Pläne auf Pläne, einer so nichtig wie der andere, Tags oder den Tag über, wo er seine Drangsal mit offnen Augen sieht, ist Wehmuth (יָגוֹן) in seinem Herzen, gleichsam als Niederschlag der Nacht und als unmittelbarer Reflex seiner hülf- und aussichtslosen Lage. Er ist verfolgt und sein Feind ist obenauf. רום bed. sowol erhaben s. als sich erheben d. i. emporkommen und sich brüsten. Die Versgruppe schließt mit viertmaligem *ʿad-ānа*.

V. 4—5. Im Gegens. dazu, daß Gott ihn vergessen zu haben und von seiner Noth nichts sehen und wissen zu wollen scheint, fleht er הַבִּיטָה (vgl. Jes. 63, 15); im Gegens. dazu, daß er ratblos ist und sich selbst nicht helfen kann: עֲנֵנִי erwidre (entgegne) mir, dem um Hülfe Rufenden, näml. mit Gebetserfüllung als thatsächlicher Antwort; im Gegens. dazu, daß sein Feind triumfirt: הָאִירָה עֵינַי, damit nicht durch sein Sterben der Triumf des Feindes sich vollende. Die in Trübsal getrübten und nahezu brechenden Augen licht machen ist s. v. a. neue Lebenskraft schenken (Esr. 9, 8), deren Abspiegelung das frische helle Augenlicht ist (1 S. 14, 27. 29). Das lichtende Licht, auf welches הָאִיר hinweist, ist das Liebeslicht des göttlichen Antlitzes 31, 17. Licht, Liebe, Leben sind in der Schrift verkettete Begriffe. Wen Gott liebend anblickt, der bleibt lebend,

den durchdringen neue Lebenskräfte, er bekommt nicht zu schlafen den Tod d. i. den Schlaf des Todes Jer. 51, 39. 57 vgl. Ps. 76, 6. הַמָּוֶת ist Acc. der Wirkung oder Folge: schlafen so daß der Schlaf Tod wird (LXX *εἰς θάνατον*) Ew. §. 281ᵉ. Um solches Lebenslicht fleht er, damit nicht sein Feind schließlich sagen könne יְכָלְתִּיו (mit Accusativ-Obj. wie Jer. 38, 5) = יָכֹלְתִּי לוֹ 129, 2. Gen. 32, 26 ich bin sein fähig, ihm gewachsen, ihm überlegen gewesen, bin ihm obgelegen. כִּי faßt man des folg. Fut. wegen besser zeitlich (*quum*), als grundangebend (*quod*), vgl. בְּמוֹט רַגְלִי 38, 17.

V. 6. Auf 5 Zeilen der Klage und 4 der Bitte folgen nun 3 freudiger Aussicht. Mit וַאֲנִי setzt er sich seinen Feinden entgegen; diese wünschen ihm den Tod, er aber vertraut auf Gottes Gnade, welche seine Drangsal wenden und enden wird; בָּטַח בְּ bez. den Glauben als fest an Gott haftende, wie חָסָה בְּ als in Ihn sich hineinbergende Zuversicht. Das wünschende יָגֵל setzt die gewisse Hoffnung voraus. Das Perf. 6ᶜ ist eigentlich zu verstehen, das Besingen folgt der Thatsache die zu Gesang begeistert. גָּמַל עַל wolthun wie 116, 7. 119, 17 vgl. das wurzelverw. (עַל) גֹּמֵר 57, 3. Mit den beiden Jamben *gamál ʿaláj* geht das Lied zur Ruhe. In des Beters stürmisch bewegter Seele ists nun stille geworden. Mag es draußen toben nach wie vor — in seinem Herzensgrunde ist Friede.

PSALM XIV.

Das herrschende Verderben und die ersehnte Erlösung.

1 **Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott“,**
Verderbt, abscheulich ist ihr Treiben,
Niemand der Gutes thut.

2 **Jahve blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,**
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche, die nach Gott fragen.

3 **Sämtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben,**
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.

4 **„Sind so gar unvernünftig alle Unheilverübenden,**
„Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
„Jahve nicht anrufen!“

5 **Allda erschaudern sie schaudernd,**
Denn Gott ist im gerechten Geschlechte.

6 **Des Leidvollen Rath mögt ihr zuschanden machen,**
Denn Jahve ist doch seine Zuflucht!

7 **O käme doch aus Zion Israels Heil!**
Wenn Jahve wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Wie die allgemeine Klage von Ps. 12 in Ps. 13 zur persönlichen wurde, so wird sie in Ps. 14 wieder zur allgemeinen, und dem persönlichen hoffnungsvollen Wunsche יָגֵל לִבִּי 13, 6 entspricht 14, 7 der auf das ganze Volk Gottes erweiterte יָגֵל יַעֲקֹב. Uebrigens schließt sich Ps. 14 als nächtliches Zeitbild mit dem Anbruch des

göttlichen Tages im Hintergrunde näher an Ps. 12, als an Ps. 13, obwol dieser nicht ohne bewußten Grund zwischeneingeschoben ist. In dem Verwerfungsurtheil über die sittlich-religiöse Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welches Ps. 14 mit Ps. 12 gemein hat, liegt zugleich eine Bestätigung für das לדוד beider; 14, 7 aber nöthigt uns nicht in die Zeit des Exils hinab.

In Ps. 53 lesen wir den jehovischen Ps. 14 noch einmal als elohimischen. Ps. 14 hat durch seine Stellung in der Grundsammlung das Vorurtheil früherer Entstehung und ursprünglicherer Gestalt für sich. Da dieses Vorurtheil sich bei kritischer Gegeneinanderhaltung bewährt, so dürfen wir Ps. 53, ohne ihn hier herbeizuziehn, an seinem Orte behandeln. Nicht als ob Ps. 14 unversehrt wäre. Er ist auf 7 Dreizeiler berechnet, aber v. 5 u. 6, welche der 5. u. 6. Dreizeiler sein sollten, sind nur Zweizeiler, das urspr. Formverhältnis scheint hier durch Ausfall gestört. In Ps. 53 ist dem dadurch abgeholfen, daß die beiden Zweizeiler in einen einzigen Dreizeiler zusammengezogen sind, er besteht also nur aus deren 6. Und der Gerichtsverkündigung ist dort eine Bez. auf einen auswärtigen Feind gegeben, von welcher sich beeinflussend lassend die Auslegung von Ps. 14 in die Irre geräth.

V. 1. Das Perf. אָמַר ist wie 1, 1. 10, 3 das sogen. abstrakte Präs. (Ges. §. 126, 3), Ausdruck einer allgem., von vielen einzelnen Fällen abgezogenen Erfahrungsthatsache. In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פְּתִי und der Alberne כְּסִיל, die obersten der Narr אֱוִיל und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren oder Wahnwitzigen נָבָל, ein Wort vom Verbalstamm נָבַל welcher, je nachdem der Kern der Lautgruppe entw. in נב (Genesis S. 636) oder in בל (vgl. אבל, אול, אמל, קמל) liegt, entw. sich dehnen, erschlaffen, hinfällig werden, welken, oder hervorragen *eminere*, arab. *nabula*, bed., so daß also נָבָל den Schlaffen, Kraftlosen, neutest. ausgedrückt: *πνεῦμα οὐκ ἔχοντα* bed. Ein Wahnwitziger — so zeichnet Jesaia 32, 6 den נָבָל — Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heilloses, auszuüben Tücke und zu reden gegen Jahve Irrsinniges, leer zu lassen Hungriger Seele und Trank dem Durstigen zu verweigern." Hienach ist נָבָל das Synon. von לֵץ Spötter (s. die Definition Spr. 21, 24). Ein solcher Freigeist zählt nach der Schrift unter die Schalen, Hohlen, Geistlosen. Der Gedanke אֵין אֱלֹהִים, in welchem Denken und Thun eines solchen wurzelt, ist der Gipfel des Blödsinns. Es ist nicht blos praktischer Atheismus, der mit dieser Maxime des נָבָל gemeint ist. Das Herz ist nach der Schrift nicht allein Werkstatt des Wollens, sondern auch des Denkens. Der נָבָל bleibt nicht dabei stehen, daß er so handelt, als ob kein Gott sei, sondern er läugnet auch geradezu, daß ein Gott sei, ein persönlicher nämlich. Daß es solche Gottesläugner unter den Menschen geben kann, stellt der Psalmist als das Aeußerste und Tiefste menschlicher Selbstverderbnis obenan. Subj. des Folgenden sind dann nicht diese Gottesläugner, sondern die Menschen insgemein, unter denen es solche gibt: sie machen verderbt, machen abscheulich Handlungsweise, (ihr) Handeln: עֲלִילָה dichterisch kurz für עֲלִילוֹתָם gehört zu beiden Vv., welche in correkten Texten mit *Tarcha Mercha* (den üblichen zwei Dienern des *Mugrasch*) versehen sind, und zwar nicht als adverb. Acc. (Hgst. u. A.), sondern als Obj., da gerade הִשְׁחִית diese Verbindung mit עֲלִילָה Zef. 3, 7 oder,

was dasselbe, דַּרְכּוֹ Gen. 6, 12 liebt und הִתְעִיב (vgl. 1 K. 21, 26) nur hinzutritt, um השחית superlativisch zu steigern. Die Verneinung: „es ist kein Gutesthuer“ lautet so unbeschränkt, wie 12, 2. Aber weiterhin unterscheidet der Psalmist von der verderbten Gesammtheit ein דור צדיק, welches dieses Verderben als Verfolgungsleiden zu erfahren bekommt. Er meint was er sagt von der Menschheit als *κόσμος*, in welchem ihm zunächst, wie in der göttlichen Rede Gen. 6, 5. 12., das Gemeinlein der durch Gnade der Verderbensmasse Entnommenen verschwindet. Da es nur die Gnade ist, welche dem allgemeinen Verderben entnimmt, so läßt sich auch sagen, daß die Menschen beschrieben werden wie sie von Natur sind, obgleich freilich nicht von dem Erbsündenzustand an sich, sondern von dem Thatsündenzustand, der wenn die Gnade nicht eingreift daraus emporwuchert, die Rede ist.

V. 2. Das 2. Tristich beruft sich auf das untrügliche Urtheil Gottes selber. Das V. הִשְׁקִיף bed. lugen, indem man sich vorbeugt; es ist das eig. Wort vom Gucken aus dem Fenster 2 K. 9, 30 (vgl. *Ni.* Richt. 5, 28 u. ö.) und vom Herabblicken Gottes aus dem Himmel auf die Erde 102, 20 u. ö., wurzel- und sinnverwandt mit הִשְׁגִּיחַ 33, 13. 14 vgl. dazu Hohesl. 2, 9. Das Perf. hat nur insofern perfektischen Sinn, als die göttliche Umschau ihrem Befunde v. 3 vorausgegangen. Wie man sich bei הִשְׁחִיתוּ der Flutgeschichte erinnert, so bei לִרְאוֹת der Thurmbaugeschichte Gen. 11, 5 vgl. 18, 21. Gottes Urtheil beruht auf Cognition des Thatbestandes, welche an solchen Stellen nach Menschenweise dargestellt wird. Gottes allesumfassende, allesdurchdringende Augen mustern die Menschheit. Gibts da einen, welcher Einsicht in Denken und Handeln bewährt, einen dem Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut und also auch Strebeziel ist? — so fragt Gott, der seine Freude an solchen hat und dessen verlangendem Spähen solche gewiß nicht entgehen würden. Ueber אֶת־אֱלֹהִים *τὸν θεόν* s. Ges. §. 117, 2.

V. 3. Wie Er die Menschheit befindet, klagt das 3. Tristich. Die Allgemeinheit des Verderbens ist so stark als möglich ausgesprochen: הַכֹּל sie alle (eig. die Totalität), יַחְדָּו mit einander (eig. in seinen oder ihren Vereinigungen d. i. *universi*), אֵין גַּם־אֶחָד nicht ein Einziger der eine Ausnahme machte. סָר (wol nicht *3. pr.*, sondern Partic., welches alsbald ins Finitum übergeht) bed. abgewichen, näml. von Gottes Wege, also abgefallen (*ἀποστάτης*); נֶאֱלָח bez. wie Iob 15, 16 die sittliche Verderbnis als Versaurung, Verfaulung, Versumpfung. Statt אֵין גַּם־אֶחָד übers. LXX *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* (als ob es עד־אחד hieße, was das Geläufigere). Paulus citirt Röm. 3, 10—12 die ersten 3 vv. dieses Ps. als Beweis für die Schriftmäßigkeit des Satzes, daß Juden und Heiden alle unter der Sünde sind. Was der Psalmist sagt, gilt zunächst von der israel. Menschheit seiner nächsten Umgebung, aber zugleich von der heidnischen, wie sich von selbst versteht; es wird weder insbes. das pseudoisraelitische, noch das heidnische, sondern das gemeinmenschliche in Israel nicht minder als in der Heidenwelt herrschende Verderben beklagt. Die auf das Psalmcitat folgenden Citate des Ap. von *τάφος ἀνεῳγμένος* bis *ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* wurden frühzeitig schon in der *Κοινή* der LXX

dem Ps. einverleibt, als dessen Bestandtheil sie in *Cod. Alex.*, im griechisch-lat. *Psalterium Veronense* und im syrischen *Psalterium Mediolanense* erscheinen; auch in Apollinaris' Psalmen-Paraphrase finden sie sich als jüngere Interpolation, *Cod. Vat.* hat sie am Rande, und die Worte σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν haben in der mehr rabbinischen als althebr. Uebersetzung מַזָּל רַע וּפֶגַע רַע בְּדַרְכֵיהֶם sogar in einen hebr. Cod. (Kennicott 649) Eingang gefunden. Mit Recht schloß Origenes dieses apost. Mosaik alttest. Zeugnisse vom Psalmtexte aus, und die rechte Darlegung des Sachverhalts findet sich schon bei Hieronymus in der Vorr. des XVI. Buchs seines Comm. zu Jesaia.[1]

V. 4. So gar trostlos ist das Ergebnis der göttlichen Prüfung. In Israel wenigstens, dem Volke der positiven Offenbarung, sollte es anders aussehn. Aber auch da herrscht das Böse und vereitelt Gottes Gnadenwillen. Den Sündern dort gilt der hier vom Psalmisten vernommene göttliche Ausruf der Entrüstung. Auch Jes. 3, 13—15 richtet sich der Weltrichter an die Obern Israels insbes. Dieser Eine Zug unsers Ps. ist in dem Asafps. 82 zu einem besondern profet. Bilde verselbständigt. Was hier in Frage gekleidet ist הֲלֹא יָדְעוּ, ist dort v. 5 in Aussage umgesetzt. Man übers. nicht: werden es nicht zu fühlen bekommen (was יֵדְעוּ heißen müßte), aber auch nicht mit Hupf.: haben es nicht erfahren. „Nicht wissen" ist in der Bed. *non sapere* und also *insipientem esse* so absolut gemeint, wie 82, 5. 73, 22. 92, 7. Jes. 44, 18 vgl. 9. 45, 20 u. ö. Das Perf. ist nach *novisse* (Ges. §. 126, 3) zu beurtheilen, also: sind zu keiner Erkenntnis gekommen, aller Erkenntnis baar und somit thiergleich, ja nach Jes. 1, 2. 3 unterthierisch alle Uebelthäter? Die beiden folg. Sätze sind logisch wenigstens Attributivsätze. Daß אָכְלוּ לֶחֶם als Umstandssatz dem Part. im Sinne von כְּאֹכֶל לֶחֶם sich unterordne, ist syntaktisch unannehmbar, aber אכלו לחם läßt sich auch nicht mit Hupf. von thierischem sicherm Dahinleben verstehen, denn, wie Olsh. richtig bem., אָכַל לֶחֶם bed. nicht schmausen, prassen, sondern speisen, sein Mahl einnehmen. Hgst. übers. richtig: welche mein Volk essend Brot essen d. h. so wenig etwas Sündliches, vielmehr Wohlberechtigtes, Unwidersprechliches und ihnen Zuständiges zu thun meinen, wie wenn sie Brot essen, vgl. die Ausmalung dieses Ged. Mi. 3, 1—3 (bes. v. 3 *extr.*: „gleichwie im Kochtopf und wie Fleisch drin im Kessel"). Statt ה' לֹא קָרָאוּ sagt Jeremia 10, 21 (vgl. aber 10, 25): וְאֶת־ה' לֹא דָרָשׁוּ. Der Sinn ist wie Hos. 7, 7. Sie beten nicht, wie es dem geistbegabten Menschen ziemt, darum sind sie wie das Vieh und handeln wie Raubthiere.

V. 5. Wenn J. dermaßen in Unwillen ausbricht, so donnert sein nie wirkungsloses Wort jene Unmenschen ohne Wissen und Gewissen nieder. Das örtliche Deutewort שָׁם ist hier wie 66, 6. Hos. 2, 17. Zef. 1, 14. Iob 23, 7. 35, 12 zeitlich gebraucht und wie 36, 13., wo es nicht sowol zeitlichen als örtlichen Sinn hat, mit dem Perf. der Gewißheit verbunden. Es bed. nicht „allda = dereinst" als Fingerzeig in unbestimmte Zukunft,

---

1) Vgl. Plüschke's Monographie über das Mailänder *Psalterium Syriacum* 1835 p. 28—39.

sondern „da = dann“, wann Gott so in seinem Zorn mit ihnen reden wird. Das V. פָּחַד ist, wie sonst durch Beifügung des adverbiellen Inf., so hier, wie öfter in höherem Stil z. B. Hab. 3, 9., durch Beifügung eines Substantiv-Obj. gleichen Stammes verstärkt. Alsdann, wann Gottes Langmuth in Zornmuth übergeht, durchbebt sie tiefinnerst Schrecken des Gerichts. Dieses Zorngericht ist aber andererseits Liebesoffenbarung. J. rächt und erlöst so diejenigen, die er עַמִּי nennt und welche hier im Gegens. zu der verderbten Menschheit der Gegenwart (12, 8) als die dem geoffenbarten Willen Gottes gleichgeartete und durch einen besseren Geist als den Zeitgeist zusammengehaltene דּוֹר צַדִּיק heißen, indem דּוֹר, wie auch sonst, wo es nicht blos zeitlicher, sondern sittlicher Begriff ist, aus der Bed. *generatio* in die Bed. *genus hominum* übergeht, vgl. 24, 6. 73, 15. 112, 2., wo es überall Bez. der in der argen Welt gefangenen und nach Erlösung seufzenden Gesamtheit der Kinder Gottes ist, nicht Israels insgesamt im Gegens. zu den Scythen und überh. den Heiden (Hitz.).

V. 6. Der Psalmist selbst tritt auf Grund der richterlichen Selbstbezeugung Gottes, deren er so trostreich gewiß geworden, den Bedrückern voll freudigen Trotzes entgegen — statt des erwarteten 6. Tristichs wieder ein Distich. Das Hi. הֵבִישׁ bed. sonst mit persönlichem Obj.: zuschanden machen d. i. bewirken daß sich jem. schämen muß z. B. 44, 8 (vgl. 53, 6., wo der Acc. der Person hinzuzudenken ist), oder absol.: schändlich handeln wie in בֵּן מֵבִישׁ (ein liederlicher Sohn) der Mischle; nur hier erscheint es mit dinglichem Objektsacc., nicht in der Bed. schmähen (Hitz.), die es nirgends hat (auch Spr. 15, 3 nicht, wo es mit הִבְאִישׁ stinkend d. i. bösen Leumund machen Gen. 34, 30 verschmolzen ist), sondern zuschanden machen = vereiteln (Hupf.), was ohnehin bei עֵצָה die nächstliegende Bed. ist. Man übers. aber nicht: ihr macht zuschanden, weil . ., denn wozu dieses Referat mit dieser unzutreffenden Begründung? Das Fut. תָּבִישׁוּ ist mit gleicher Färbung wie Lev. 19, 17 und anderwärts der Imper. gebraucht, und כִּי begründet den verschwiegenen oder, wenn der Str. eine Zeile verloren gegangen, ausgefallenen Satz (vgl. Jes. 8, 9 f.): ihr werdet nichts ausrichten. עֵצָה ist alles was immer der Fromme, der als solcher ein Dulder ist, zu seines Gottes Ehre oder doch nach seines Gottes Willen ins Werk zu setzen vorhat. Alles das suchen die Weltkinder, die im Besitze der weltlichen Macht sind, zu vereiteln, aber, von der letzten Entscheidung aus angesehen, vergeblich: J. ist seine Zuflucht oder eig. der Ort wohin er sich birgt und Bergung, Geborgenheit (צֵל ظِلّ, סֵתֶר سِتْر, arab. auch ذَرًى) findet. מַחְסֵהוּ hat orthophonisches *Dag.*, welches der Lesung מָחְסֵהוּ vorbeugt (vgl. תַּעְלֻמִים 10, 1., טַעְמוֹ 34, 1., לֶאְסֹר 105, 22 u. dgl.).

V. 7. Dieses Tristich klingt wie ein liturgischer Zusatz aus der Zeit des Exils, wenn man nicht um seinetwillen den ganzen Ps. dieser Zeit zuweisen will. Denn anderwärts in ähnlichem Zus., wie z. B. Ps. 126., bed. שׁוּב שְׁבוּת die Gefangenschaft wenden oder die Gefangenen zurückführen, שׁוּב hat da, wie 126, 4. Nah. 2, 3 (mit folg. אֵת) vgl. Ez. 47, 7, indem das *Kal* dem *Hi.* הֵשִׁיב (Jer. 32, 44. 33, 11) zu Gunsten der Alliteration mit שְׁבוּת (von שָׁבָה zum Kriegsgefangenen machen) vorgezogen ist, transitive

Bed., was einzuräumen Hgst. (welcher erkl.: zurückkehren, sich zukehren zur Gefangenschaft, von der Gnadenheimsuchung Gottes) vergeblich sich weigert. Daß aber auch die Exulanten nirgends anders als von Zion her die Erlösung erwarteten, zeigt z. B. Jes. 66, 6. Nicht als ob man gemeint hätte, daß Jahve auch die Trümmer seiner Wohnung noch bewohne, welche ja vielmehr dadurch, daß er sie verlassen (wie wir bei Ez. lesen), zu Trümmern geworden; sondern der Zeitpunkt seiner Wiederkehr zu seinem Volke ist auch der Anfangspunkt seiner Wiederbesitznahme von seinem Heiligtum, und dieses, von J. auch ehe es äußerlich wieder ersteht schon wieder angeeignet, wird sowol der Brennpunkt des göttlichen Gerichts über Israels Feinde, als der Lichtpunkt der Kehrseite dieses Gerichts, der endlichen Erlösung, weshalb auch im Exil Jerusalem der Augpunkt (*Kibla*) der Betenden ist Dan. 6, 11. Es könnte also nicht befremden, wenn ein Psalmdichter des Exils sein Verlangen nach Erlösung in den Worten ausspräche: wer gibt = o gäbe doch einer = o käme doch aus Zion Israels Heil! Da aber שׁוּב שְׁבוּת auch metaforisch das Misgeschick wenden bed., wie Iob 42, 10. Ez. 16, 53 (viell. auch Ps. 85, 2 vgl. 5), indem שְׁבִית ganz so wie unser „Elend" (ahd. *elilenti* = Aufenhalt in anderem Lande, Verbannung, Heimatlosigkeit) seinen Begriff verallgemeinert, so läßt sich das überschriftliche לדוד von dieser Seite nicht antasten. Selbst Hitz. übers.: „wenn wenden wollte Jahve seines Volkes Misgeschick", indem er diesen Ps. von Jeremia verfaßt sein läßt während der Anwesenheit der Scythen im Lande. Ist diese Uebers. möglich, was unläugbar, so bleiben wir dann um so lieber bei dem überschriftlichen לדוד, als die vermeintliche Autorschaft Jeremia's auf Verkennung seines reproduktiven Charakters beruht und von einem Einfall der Scythen die Geschichte der Profetenzeit nichts sagt und weiß. Der Zustand des rechten Volkes Gottes in der absalomischen Zeit war ja wirklich ein שְׁבִית in mehr als bildlichem Sinne. Wir bedürfen aber eines solchen zeitgeschichtlichen Anhalts gar nicht, da in diesem Schlußwort nur die auch sonst im Ps. herrschende Anschauung formulirt ist, daß das „gerechte Geschlecht" inmitten der Welt und auch des sogenannten Israel sich in einem Zustande der Vergewaltigung, der Haft, der Gebundenheit befindet. Wenn Gott diesen Zustand seines Volkes, das es in Wahrheit ist, wenden wird, dann soll Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein. Es ist Dankespflicht der Erlösten, sich da zu freuen. Und wie könnten sie anders!

PSALM XV.

Die Bedingungen des Zutritts zu Gott.

1 Jahve, wer darf weilen in deinem Zelte,
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?

2 Ein unsträflich Wandelnder und Gerechtigkeit Uebender
Und Wahrheit Redender mit seinem Herzen.

3 Der nicht Verleumdung nimmt auf seine Zunge,
Nicht thut seinem Genossen Böses
Und Schimpf nicht bringt auf seinen Nächsten.

4 **Der mißfällig in seinen Augen, verschmähenswerth,**
Aber die Jahve Fürchtenden ehrt er;
Schwört er zum Schaden — er änderts nicht.

5 **Sein Geld gibt er nicht um Wucher**
Und Bestechung ob Schuldloser nimmt er nicht —
Wer solches thut, der wanket nicht auf ewig.

Der vorige Ps. unterschied aus der Masse des allgemeinen Verderbens ein דור צדיק und schloß mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Heile aus Zion. Ps. 15 beantwortet die Frage: wer gehört jenem דור צדיק an und wem gilt das zukünftige Heil? Aehnlich ist der bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gedichtete Ps. 24. Die in unserm Ps. ausgesprochene Gesinnung entspricht ganz der ungeheuchelten Frömmigkeit und ächten Demuth, die sich gerade bei jener Gelegenheit an David im schönsten Lichte zeigte, vgl. v. 4b mit 2 S. 6, 19; v. 4a mit 2 S. 6, 21 f. Daß aber der Zion (Moria) so ohne weiteres v. 1 הַר קָדְשׁ heißt, spricht eher für die Zeit des absalomischen Exils, wo David vom Heiligtum seines Gottes getrennt war, während Menschen, die das Gegentheil der im Ps. gezeichneten, es inne hatten (s. 4, 6). Mit Sicherheit läßt sich nichts behaupten als daß der Ps. die Erhebung des Zion zum h. Berge und die Versetzung der Bundeslade in das dort errichtete אֹהֶל 2 S. 6, 17 voraussetzt. Eine herrliche Variation ist Jes. 33, 13—16.

V. 1—2. Was die tristichische Hälfte entfaltet, enthält diese distichische schon alles *in nuce*. Die Anrede an Gott ist nicht blos eine beliebige Form (Hupf.), sondern die Frage ist wirklich so wie sie lautet an Gott gerichtet. Die Antwort aber ist deshalb nicht, wie in profet. Zus., als unmittelbare Antwort Gottes zu fassen: der Psalmist ist betend auf Gott gerichtet, liest gleichsam in Gottes Herzen und beantwortet sich die gestellte Frage in Gottes Sinne. גּוּר und שָׁכַן, welche sich sonst wie im Hellenistischen παροικεῖν und κατοικεῖν unterscheiden, sind hier gleichen Sinnes; es ist ein nicht blos vorübergehendes, sondern ewiges גּוּר (61, 5) gemeint; der Untersch. der zwei Wechselbegriffe ist nur der, daß der eine, von der Vorstellung des Wanderlebens ausgehend, das Finden einer bleibenden Stätte, und der andere, von der Vorstellung der Hausgenossenschaft ausgehend, das Innehaben einer bleibenden Stätte bez.[1] Das h. Zelt und der h. Berg sind hier ihrem geistlichen Wesen nach als Stätten der Gottesgegenwart und der um diese geschaarten Gottesgemeinde gedacht, und demgemäß ist auch das Weilen und Wohnen nicht äußerlich, sondern geistlich mit Hinwegversetzung über die Raumschranken zu verstehen. Diese geistliche Vertiefung der zunächst räumlich beschränkten Anschauung findet sich auch 27, 4—5. 61, 5.; sie liegt schon da vor, wo die Vorstellung fleißigen Besuchs des Heiligtums zu der bleibenden Wohnens darin gesteigert ist 65, 5. 84, 4—5., während anderwärts, wie 24, 3., die äußerliche alttest. Wirklichkeit unüberschritten bleibt. So sehen wir den Begriff des Heiligtums bald sich alttestamentlich zusammenziehn, bald sich neutestamentlich weiten, indem sich hier, wie im Bereiche des Opfers, bereits der

---

1) Im Arab. heißt جار الله der Schutzgenosse Gottes, der gleichsam in Gottes Burgfrieden Wohnende, s. Fleischers Samachschari S. 1. Anm. 1.

neutest. Geist regt und durch seine kosmische Hülle, ohne daß sie schon gebrochen ist, mächtig hindurchwirkt. Die Antwort auf die so neutestamentlich gemeinte Frage lautet auch nicht minder neutestamentlich: nicht die Herr-Herr-Sager, sondern die Gottes Willen thun, haben bei ihm Gast- und Hausgenossenrecht; sein Wille aber ist auf das Wesentliche des Gesetzes: die gemeinmenschlichen Pflichten, die innere Herzensstellung gerichtet. In הוֹלֵךְ תָּמִים (hier und Spr. 28, 18) ist תמים entw. nähere Bestimmung des Subj.: ein als Redlicher Wandelnder, wie הוֹלֵךְ רָכִיל ein Herumgehender als Verleumder vgl. הַיָּשָׁר הֹלֵךְ Mi. 2, 7 „der Gerade als Wandelnder", oder es ist Objektsacc. wie in הֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes. 33, 15: ein Redlichkeit Wandelnder d. i. sie zu seinem Wege, seiner Handlungsweise Machender, indem תמים *integrum* = *integritas* bed. kann, wofür überwiegend das damit wechselnde הֹלְכִים בְּתָמִים 84, 12 (in Redlichkeit Wandelnde) spricht. Statt עֹשֵׂה צְדָקָה heißt es poetisch פֹּעֵל צֶדֶק. Auf die Eigenschaftung des Wandelns und Handelns folgt 2ᵇ die der Innerlichkeit: Wahrheit redend in seinem Herzen, nicht: mit seinem Herzen (nicht blos mit dem Munde), denn in אֹמֵר בְּלֵב ist בְּ überall das des Orts, nicht des Mittels, also: nicht Lug und Trug ist es was er innerlich denkt und sinnt, sondern Wahrheit (Hitz.). Es sind drei Charakterzüge: makelloser Wandel, nach Gottes Willen gerichtetes Handeln, wahrheitsliebende Denkungsart.

V. 3—5. Auf das Distich der Frage und das Distich der allgemeinen Antwort folgen nun drei die Antwort besondernde Tristiche. Die Schilderung setzt sich in selbständigen Sätzen fort, die aber den logischen Werth von Beziehungssätzen haben; die Perf. haben abstracte Praesensbed., denn sie sind Ausdruck bewährter Eigenschaften, habitueller Handlungsweise, dessen was der um den es sich fragt nie that und was zu thun also nicht seine Art ist. רָגַל bed. umhergehen, sei es um zu spioniren (die gewöhnliche Bed.), sei es um zu klatschen und zu verleumden (hier u. *Pi.* 2 S. 19, 28 vgl. רָכִיל, רָכַל). Statt בִּלְשֹׁנוֹ heißt es עַל־לְשֹׁנוֹ (mit *Dag.* im 2. ל, damit es ohne Verschlingung mit Ausdruck gelesen werde[1]), weil das Wort, ehe es laut wird, auf der Zunge liegt; der Redende nimmt es von innen empor auf die Zunge oder die Lippen 16, 4. 50, 16. Ez. 36, 3. Sinnig ist die Assonanz לְרֵעֵהוּ רָעָה: dem uns durch Bande des Bluts und der Gemeinschaft Verbundenen Böses thun ist eine sich selbst richtende Sünde. קָרוֹב ist auch Ex. 32, 27 Parallelwort von רֵעַ; beide sind hier nicht blos von Volksgenossen gemeint, denn was an sich und unter allen Umständen Sünde ist, ist es auch nach alttest. Moral jedem Menschen gegenüber. Daß נָשָׂא in der Verbindung mit חֶרְפָּה *efferre* = *effari* bed. (Hupf. u. A.), hat die Verbindung mit עַל und den sonstigen Gebrauch der RA נשׂא חרפה „Schmach tragen" (69, 8) gegen sich. Es bed. (da נשׂא ebensowol *tollere* als *ferre* ist) Schimpf auf jem. bringen oder laden; Schimpf ist eine Last, welche sich leichter aufladen als abwerfen läßt, *audacter calumniare, semper aliquid haeret.* In v. 4ᵃ ist bei der Erkl. zu bleiben, von der Hupf. wegwerfend sagt, daß Hitz. sie aus dem Staube

---

1) s. die Regel dieses orthophonischen *Dag.* in Luth. Zeitschr. 1863 S. 413.

aufgelesen: „gering ist er in seinen Augen, misachtet.“ Auch Trg. Saad. AE Kimchi Urbino (in der Gramm. אהל מועד) fassen נבזה בעיניו, wenn auch anders erklärend, doch zusammen, wonach bei Baer נִבְזֶה ׀ בְּעֵינָיו נִמְאָס (*Mahpach*, *Asla Legarme*, Groß - *Rebia*) accentuirt ist.[1] Gott erhöht den welcher קָטֹן בְּעֵינָיו 1 S. 15, 17 ist; David, als er die Lade seines Gottes einbrachte, konnte sich in der Selbstgeringschätzung (נָקַל) nicht genugthun und erschien sich שָׁפָל בְּעֵינָיו 2 S. 6, 22. Diese Demuth, die David auch Ps. 131 bekennt, wird hier und durch das ganze A. T. z. B. Jes. 57, 15 als Bedingung der Gottgefälligkeit bezeichnet, wie sie denn auch wirklich der Kopf aller Tugenden ist. Dagegen übers. man meistens entw. nach der gew. Accentuation, bei welcher das ב von בעיניו dagessirt ist: der Verworfene ist in seinen Augen verachtet (Raschi Hupf.), oder obiger Accentuation entsprechend: verachtet in seinen Augen ist der Verworfene (Mr. Hgstb. Olsh. Luzzatto), aber das wäre wenig gesagt und ungeschickt ausgedrückt; denn es ist stilistisch verwerflich, zwei artikellose und noch dazu gleichbed. Partt. mit der Absicht zusammenzustellen, daß das eine als Subj., das andere als Praed. gefaßt werde; man sieht das Misliche an dem Schwanken der Ausll. Dagegen können wir uns, wenn wir „verächtlich ist er in seinen Augen, verschmähenswerth“ (Ges. §. 134, 1) übers., auf 14, 1 berufen, wo הִשְׁחִיתוּ ebenso durch הִתְעִיבוּ gesteigert wird, wie hier נִבְזֶה durch נִמְאָס, vgl. auch Gen. 30, 31. Iob 31, 23. Jes. 43, 4. Dem Gegensatze von v. 4[b] zu 4[a] geschieht auch so Genüge: er selbst erscheint sich aller Ehre unwerth, Anderen dagegen erweist er fortwährend Ehre, und der Maßstab seiner Beurtheilung ist da die Gottesfurcht. Wie er selber J. fürchtet, zeigt die selbstverläugnend strenge Erfüllung seiner Eide. Man miskennt diesen Sinn des נִשְׁבַּע לְהָרַע, wenn man übers.: er schwört dem Nächsten (רֵעַ = רַע), was לְרֵעֵהוּ heißen müßte, oder: er schwört dem Bösen (und hält selbst diesem was er eidlich versprochen), was לָרָע heißen müßte, denn wozu wäre die Elision des Art. unterlassen, welche im klassischen vorexilischen Stile nur höchst selten (36, 6) unterbleibt? Die Worte beziehen sich auf Lev. 5, 4.: wenn jemand schwört indem er gedankenlos ausspricht לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב Uebles oder Gutes zu thun etc. Es ist von Schwüren die Rede, die man vergißt und deren Vergessen durch ein *Ascham* zu sühnen ist, mag ihr Inhalt etwas dem Schwörenden Unangenehmes, Schädliches oder Angenehmes, Vortheilhaftes gewesen sein. Die Zurückbez. des להרע auf das Subj. versteht sich von selbst, denn Andern Schaden zu thun ist ja eine Sünde, deren Gelobung und Begehung, nicht deren Unterlassung sühnbedürftig wäre. Ueber לְהָרַע = לְהָרֵעַ s. Ges. §. 67 Anm. 6. Auf den hypothetischen Vordersatz (vgl. z. B. 2 K. 5, 13) folgt als Nachsatz וְלֹא יָמִר. Das V. הֵמִיר ist in dem Gelübdegesetz heimisch, welches, wenn jemand ein opferbares Thier gelobt hat,

---

1) Die gew. Accentuation נבזה ׀ בְּעֵינָיו נמאס reißt das seiner Stellung nach zu נבזה gehörige בעיניו davon los, und die Heidenheimsche נבזה בעיניו נמאס ist accentuologisch deshalb verwerflich, weil von zwei gleichen Trennern immer der zweite geringeren Trennungswerth hat als der erste. So bleibt also nur die oben angegebene übrig. Die HSS schwanken.

sowol Verwandlung desselben in Geldeswerth (הֶחֱלִיף) als Vertauschung desselben mit einem andern, sei es טוֹב בְּרָע אוֹ־רַע בְּטוֹב, verbietet Lev. 27, 10. 33. Der Psalmist gebraucht natürlich diese Wörter nicht in dem terminologischen Sinn des Gesetzes: das Schwören begreift auch das Angeloben, und לֹא יָמִר verneint nicht allein jede Umtauschung des Gelobten, sondern auch jede Abänderung des Beschwornen: er misbraucht den Namen Gottes in keiner Weise לַשָּׁוְא. Auch v. 5ª hat der Psalmist eine Tôrastelle vor Augen, näml. Lev. 25, 37 vgl. Ex. 22, 24. Dt. 23, 20. Ez. 18, 8.; נָתַן בְּנֶשֶׁךְ bed. hingeben, um Wucherzins (נֶשֶׁךְ v. נָשַׁךְ beißen *δάκνειν*) dafür zu nehmen, der Zinsnehmende oder Zinsfordernde ist מַשִּׁיךְ, der Zinsgebende נָשׁוּךְ, der Zins selbst נֶשֶׁךְ. Auch der Charakterzug 5ᵇ erinnert an mosaische Gesetzesworte: שֹׁחַד לֹא לָקַח an das Verbot Ex. 23, 8. Dt. 16, 19 und עַל־נָקִי an den Fluch Dt. 27, 25: wegen des Unschuldigen d. i. wider ihn, ihn zu verurtheilen. Sei es leih- oder schenkweise, gibt er ohne Ansprüche, und ist er in richterlichen Würden, so ist er der Bestechung, zumal zum Verderben eines Unschuldigen, unzugänglich. Statt nun nach durchgeführter Charakteristik zu schließen: ein solcher darf weilen etc., gestaltet sich dem geistlichen Sinne jener Frage gemäß der Schlußsatz anders: ein solches Thuender wird auf ewig nicht in Wanken versetzt (יִמּוֹט *fut. Ni.*), er steht fest, von J. gehalten, in seiner Gemeinschaft geborgen; nichts von außen, kein Unfall kann ihn fällen.

PSALM XVI.

Bergung in Gott, dem höchsten Gut, vor Noth und Tod.

1 Beware mich, Gott, denn in dich berg' ich mich.
2 Ich spreche zu Jahve: „mein Herr bist du,
Außer dir gibts für mich kein Gut",
3 Und zu den Heiligen, welche auf Erden:
„Dies die Herrlichen, an denen all mein Gefallen."

4 Viel wird derer Pein, die einen Abgott eingetauscht —
Nicht spenden mag ich ihre Opferspenden von Blut
Und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen.
5 Jahve ist mein Acker- und Bechertheil,
Du machst stattlich mein Loos.

6 Schnüre fielen mir in Wonnegefilden,
Ja das Erbe dünkt mich schön.
7 Ich preise Jahve, daß er mich berathen;
Auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
8 Ich vergegenwärtige mir Jahve beständig,
Denn er ist mir zur Rechten — so wanke ich nicht.

9 Darob freut sich mein Herz, jauchzt denn meine Hehre,
Auch mein Fleisch wird wohnen sorglos.
10 Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehn die Grube;
11 Wirst mich erfahren machen den Lebenspfad —
Ersättigung an Freuden ist bei deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten endlos.

Der vorige Ps. schloß mit לֹא יִמּוֹט; dieses Verheißungswort wiederholt sich 16, 8 als Glaubenswort im Munde Davids. Ein Muster der unwandelbaren Glaubens-

zuversicht des Hausgenossen Gottes tritt uns hier vor Augen, denn der Dichter von Ps. 16 ist in Gefahr des Todes, wie aus der Bitte v. 1 und der Erwartung v. 10 zu schließen ist; aber da ist nichts von bitterer Klage, düsterer Anfechtung, schwerem Kampfe: der Hülferuf wird sofort verschlungen von überwiegendem seligen Bewußtsein und heiterer Hoffnung, in dem ganzen Ps. herrscht gefaßte Ruhe, innige Freude, frohe Zuversicht, die dessen gewiß ist, daß sie alles was sie für Gegenwart und Zukunft wünschen mag in ihrem Gott besitzt.

Der Ps. ist לדוד überschrieben und „David — bekennt auch Hitz. — geht hervor aus seiner Sprache." Was einen Ps. als davidischen kennzeichnen kann, finden wir hier beisammen: sich drängende Gedanken in gedrängter Rede, welche in v. 4 bis zur Härte kühn wird, dann aber sich verklärt und beflügelt; altertümliches, eigentümliches, hochdichterisches Gepräge (אֲדֹנָי *mein Herr*, מְנָת, נַחֲלַת, שָׁפַר, תּוֹמִיךְ) und sinnige strofische Gruppirung, dazu mannigfache Berührungen mit unzweifelhaft echt davidischen Ps. (vgl. z. B. v. 5 mit 11, 6., v. 10 mit 4, 4., v. 11 mit 17, 15) und unzweifelhaft alten pentateuchischen Bestandtheilen (Ex. 23, 13. 19, 6. Gen. 49, 6). Wie tiefe Wurzeln die Psalmenpoesie inhaltlich und sprachlich in der Tôra hat, zeigt kaum ein anderer Ps. so augenfällig wie dieser. Ueber die Situation s. zu P. 30.

Die Ueberschrift מִכְתָּם לְדָוִד hat Ps. 16 mit Ps 56—60 gemein. Nach Analogie der übrigen Ueberschriften muß sie technische Bed. haben; schon dies spricht gegen Hitzigs Deutung: ein bis dahin unbekanntes Gedicht, ein *ἀνέκδοτον*, nach dem arab. *mâktum* Verborgenes, Geheimes, so wie auch gegen die ohnehin nichtssagende Bed. *κειμήλιον*. LXX übers. *στηλογραφία* (*εἰς στηλογραφίαν*), wofür die altlat. Uebers. *tituli inscriptio* (Hesych. *τίτλος· πτυχίον ἐπίγραμμα ἔχον*). Daß diese Uebers. überlieferungsgemäß ist, zeigt die des Trg. גְּלִיפָא תְרִיצָא *sculptura recta* (nicht *erecta*, wie Hupf. übers.). Beide Uebers. geben dem V. die Bed. כָּתַם *insculpere*, welche sich sowol durch Vergleichung von כָּתַב verw. חָצַב, עָצַב als חָתַם *imprimere* (*sigillum*) bestätigt; auch Jer. 2, 22 (vgl. 17, 1) heißt die Verschuldung Israels נִכְתָּם als tief eingedrungener unvertilgbarer Schandfleck. Sehen wir uns nun sämtliche Michtam-Ps. näher an, so sind ihnen zwei hervorstechende Züge gemeinsam: theils werden bedeutsame denkwürdige Worte mit דִּבֶּר, וַיֹּאמֶר, אָמַרְתִּי vorgeführt 16, 2. 58, 12. 60, 8 vgl. Jes. 38, 10. 11 (in dem Ps. Hizkia's, welcher מִכְתָּב = מִכְתָּם, wie viell. zu lesen, überschrieben ist), theils wiederholen sich solche Worte in refrainartiger Weise, wie Ps. 56: *nicht fürcht' ich mich, was können mir Menschen thun!* Ps. 57: *erhebe über die Himmel, Elohim, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!* Ps. 59: *denn Elohim ist meine Felsburg, mein Gnadengott;* der Ps. Hizkia's vereinigt diesen Charakterzug mit dem andern. Demnach scheint מכתם wie *ἐπίγραμμα*[1] zunächst Inschrift und dann s. v. a. Inschriftgedicht oder Stichwortgedicht zu bed, indem in den Ps. dieser Art ein sinnreicher Spruch, sei es durch besondere Einführung oder durch kehrversartige Wiederholung, sich inschrift- oder denksteinartig heraushebt.

Das Strofenschema ist 5. 5. 6. 7. Die zu 7 Zeilen angewachsene letzte Str. ist Ausdruck freudiger Hoffnungen angesichts des Todes, die sich bis in die Ewigkeit hinein erstrecken.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer auf Glauben gegründeten Bitte, deren bes. Beziehung aus v. 10 erhellt: Gott möge (was er als אֵל der Alles-

---

1) In der neuern jüd. Poetik ist מכתם wirklich Name des Epigramms.

vermögende vermag) ihn bewaren, der kein anderes Asyl hat, in das er sich geborgen und berge, als eben Ihn. Dieser kurze Introitus steht außer Parallelismus, ist also insofern monostichisch, ein mit wenigen Worten alles besagender Seufzer, womit die emphatische Aussprache שָׁמְרֵנִי *schām^ereni* zusammenhängt, denn so ist zu lesen, wie 86,2. 119,167 *schām^erah* (vgl. zu Jes. 38,14 עָשְׁקָה) nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Masora.[1] Der Text der beiden folg. vv. bedarf (so scheint es) einer zwiefachen Verbesserung. Die LA אָמַרְתְּ als Anrede an die Seele (Trg.), vgl. Thren. 3,24 f., hat die fehlende Nennung der angeredeten gegen sich: sie beruht auf Miskennung der defektiven Schreibung אָמַרְתְּ (Ges. §. 44 Anm. 4); Hitz. u. Ew. (§. 190[d]) vermuthen, daß in solchen Fällen eine in der Volkssprache nach aramäischer Weise (אֲמַרְת oder אָמְרַת) wirklich vorgekommene Abwerfung des Schlußvokals zu Grunde liege, und wirklich scheint das öftere Vorkommen dieser defektiven Schreibung (ידעת = ידעתי 140,13. Iob 42,2., בנית = בניתי 1 K. 8,48., עשית = עשיתי Ez. 16,59 vgl. 2 K. 18,20 אמרת, jetzt אָמַרְתָּ punktirt, mit Jes. 36,5) in einer solchen der Volkssprache eignen Abschleifung des *i* wenigstens seinen Anlaß zu haben, obwol אמרת, wenn David so schrieb, nicht anders als 31,15. 140,7 gelesen sein wollte.[2] Zuerst spricht David sein Bekenntnis zu J. aus, dem er sich unbedingt unterordnet und den er ausnahmslos allem überordnet. Da das im Sprachgebrauch meist erblichene Suff. von אֲדֹנָי (eig. *domini mei* = *domine mi* Gen. 18,3 vgl. 19,2) hie und da, wie unstreitig 35,23., seine urspr. Bed. behauptet, so ist wol auch hier nicht: „der Herr bist du", sondern „mein Herr bist du" zu erkl. Gerade auf dem „mein" liegt der Nachdruck. Es ist das rückhaltlose und freudige (mehr kindliche als knechtische) Abhängigkeitsgefühl, welches sich in diesem ersten Bekenntnissatze ausspricht. Denn wie der zweite Bekenntnissatz sagt: J., der sein Herr ist, ist auch sein Wolthäter, ja selbst sein höchstes Gut. Die Präp. על führt öfter ein was über etwas hinausgeht Gen. 48,22 (vgl. 89,8. 95,3) und zu diesem hinzukommt Gen. 31,50. 32,12. Ex. 35,22. Num. 31, 8. Dt. 19,9. 22,6., indem es sich ihm über- oder nebenordnet. So auch hier: „mein Gutes d.i. was mich wahrhaft beglückt ist nicht über dir" d.i. hinzu zu dir, neben dir, dem Sinne nach s. v. a. außer dir oder ohne dich (wie Trg. Symm. Hier. übers.), du bist es ausnahmslos allein. Bei dieser Fassung des עַל macht das der vordavidischen Lit. fremde, aus בְּלִי abgekürzte dichterische בַּל keine Schwierigkeit; es steht wie Spr. 23,7 kurz für בַּל־תִּהְיֶה. „So wie *du bist der Herr!* — bem. Hgst. — der Gegenruf der Seele ist auf das *ich bin der Herr dein Gott* Ex. 20,2., so *du allein bist mein Heil!* der Gegenruf auf das *du sollst keine andern Götter haben neben mir* (עַל־פָּנָי)." Der Psalmist kennt keinen Born wahren Glücks als J., in

1) Diese bemerkt ב׳ גרשין בספרא d. h. zweimal im Psalter ist in dem Imper. שמרה das *ŏ* durch Gaja (Metheg) verdrängt und zu *ā* geworden, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22 s. Trotz dem sind die Grammatiker in der Aussprache so punktirter Imperativ- und Infinitiv-Formen nicht einig; Luzzatto liest wie Lonzano *schŏm^ereni*.

2) Die Ansicht Pinskers, Einl. S. 100—102, welcher קְטַלְתְּ als aus קְטַלְת entstanden für die Grundform der *1. pr. sing.* hält, aus der dann קְטַלְתִּי und später קָטַלְתִּי geworden, ist sprachgeschichtlich unhaltbar.

Ihm hat er alles, sein Schatz ist im Himmel. So lautet sein Bekenntnis zu J. Aber er hat auch auf Erden solche, zu denen er sich bekennt. Man lese mit Umstellung des ו:

וְלִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ
חֵמָּה אַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי־בָם׃

Während Diestels Aenderung: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich und all sein Wohlgefallen ruht auf ihnen“ diesen Vers sich selber entfremdet: reicht jene Heraufnahme des ו[1] aus, ihn in zusammenhangsgemäßer Weise seiner Schwierigkeiten zu entlasten. Nun ist es klar, daß לקדושים, wie schon hie und da vermuthet worden ist, von dem noch fortwirkenden אָמַרְתְּ regirter Dat. ist; klar, was der Zusatz אשר בארץ will, welcher den hienieden befindlichen Liebesgegenstand von dem droben befindlichen unvergleichlich höchsten unterscheidet; klar, welche Bestimmung das הֵמָּה hat, während sonst dieser rein beschreibende Relativsatz אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה (den v. Ortenberg in אֲשֶׁר אַרְצָה בְּהֵמָּה umsetzt) müßig erscheint und sowol wegen seiner Weitschweifigkeit (da המה überflüssig vgl. z. B. 2 S. 7, 9. 2, 18) als wegen seiner Wortstellung (die bei negativer Fassung Dt. 20, 15. 2 Chr. 8, 7 vgl. Gen. 9, 3. Ez. 12, 10 üblich ist) befremdet; klar, in welchem Sinne אדירי mit קדושים wechselt, indem nicht die, welche der Welt wegen äußerer Macht und äußeren Besitzes als אדירים gelten (136, 18. 2 Chr. 23, 20), sondern die Heiligen von ihm als auch Herrliche, hoher Hehre Theilhaftige und hoher Ehre Würdige geschätzt werden, und übrigens stimmt diese Zurechtstellung des v. mit dem Michtam-Charakter des Ps. Der Ged., den man so gewinnt, ist der erwartete (Liebe zu Gott und Liebe zu seinen Heiligen), den man auch dem Texte wie er vorliegt abringen müßte, indem man entw. mit de W. Mr. Dietr. u. A. übers.: „die Heiligen, welche im Lande, das sind die Vornehmen, an denen ich all meine Lust habe“ — ein *Waw apodoseos*, welches man sich nur, wenn es וְהֵמָּה (vgl. 2 S. 15, 34) hieße, gefallen lassen könnte — oder: „die Heiligen welche im Lande und die Herrlichen — all mein Gefallen ist an ihnen.“ Bei beiden Erkl. wäre לְ Exponent des sonst abgerissen vorausgestellten *nom. abs.*, und dieses ל der Beziehung (Ew. §. 310ª) ist wirklich in allen Stilarten (Num. 18, 8. Jes. 32, 1. Koh. 9, 4) üblich, wogegen das ל, von der Gemeinschaft verstanden, in welcher stehend er so sich zu J. bekennt: mich anschließend an die Heiligen (Hgst.), mit (v. Lg.), unter den Heiligen (Hupf. Then.), die misverständlichste Präp. wäre und v. 3 zu einem schwerfälligen Anhängsel von v. 2 macht. Faßt man aber ל als das des Betreffs, so bleibt der elliptische Constructivus וְאַדִּירֵי, zu welchem man הארץ ergänzen müßte, ein nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes, denn weder läßt sich solche Isolirung der Verbindungsform von ihrem Genit. als im Hebr. syntaktisch möglich erweisen (s. zu 2 K. 9, 17 Then. u. Keil), noch ist man genöthigt, hier das sonst Unerweisbare anzunehmen, da sich כל־חפצי־בם ohne alle Härte dem ואדירי als genit. Begriff (Ges. §. 116, 3) unterordnet. Und doch sträubt sich bei der LA ואדירי ge-

1) Gebilligt von Kamphausen und dem Kritiker im LB das Allgem. KZ 1864 S. 107.

gen diese Zusammenfassung des ואדירי כל־חפצי־בם sowol die Satzbildung, welche mit ל anhebend einen Nachsatz erwarten läßt, als das Verb. des v. 3 zu v. 2, wonach der Schwerpunkt der Aussage gerade in כל־חפצי־בם liegen muß. So kommen wir also auf die obige leise Textverbesserung zurück. קְדוֹשִׁים sind diejenigen, an welchen der Wille Jahve's an Israel, ein heiliges Volk zu sein Ex. 19, 6. Dt. 7, 6., zum Vollzuge gekommen ist, die lebendigen Glieder der diesseitigen (denn es gibt auch eine jenseitige 89, 6) *ecclesia sanctorum*. Herrlichkeit δόξα ist die Erscheinung der Heiligkeit. Sie ist den Heiligen, deren sittlichen Adel jetzt noch die Knechtsgestalt des עֳנִי umhüllt, von Gott bestimmt (vgl. Röm. 8, 30) und in den Augen Davids haben sie dieselbe schon jetzt. Sein geistlicher Blick dringt durch die Knechtsgestalt hindurch. Sein Urtheil ist wie das Urtheil Gottes, der sein Ein und Alles. Die Heiligen und keine anderen sind ihm auch die Erlauchten. Sein ganzes Wolgefallen haftet an ihnen, ihnen gilt seine volle Achtung und Neigung. Die Gemeinde der Heiligen ist seine Chephzibâh Jes. 62, 4 (vgl. 2 K. 21, 1).

V. 4—5. Wie er die Heiligen liebt, so verabscheut er andererseits die Abtrünnigen und ihre Götzen. Man construire אַחֵר מָהָרוּ als appositionellen Relativsatz zum Vorausgehenden: *multi sunt cruciatus* (vgl. 32, 10) *eorum, eorum scil. qui alium permutant;* der Ausdruck wäre fließender, wenn es יַרְבּוּ hieße: viel oder groß machen ihre Schmerzen die welche . ., so daß אחר מהרו, wie z. B. ה' אֲהֵבוֹ (der den J. liebt) Jes. 48, 14., Subjektsbegriff wäre. Dieser v. 4 bildet den reinen Gegens. zu v. 3. Die Heiligen sind schon jetzt in seinen Augen die Herrlichen, an denen all sein Wolgefallen haftet, während den Abgöttischen, wie er weiß, eine qualvolle Zukunft gewiß ist und ihr Cultus, ja sogar ihre Namen ihm ein Abscheu sind. Die Suff. von נִסְכֵּיהֶם und שְׁמוֹתָם ließen sich nach Ex. 23, 13. Hos. 2, 19 auf die Abgötter bez., wenn man אַחֵר sammelbegrifflich = אֲחֵרִים wie Iob 8, 19 faßt, aber naturgemäßer gibt man ihnen gleiche Beziehung mit עַצְּבוֹתָם, was nicht ihre Götzen bed. (denn Götzen heißen עֲצַבִּים), sondern (von עַצֶּבֶת aus עֶצֶב) ihre Qualen, Schmerzen (147, 3. Iob 9, 28): der Ged. ist wie 1 Tim. 6, 10 ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις ποικίλαις. אַחֵר ist allgemeine weitsinnigste Bezeichnung alles dessen was nicht Gott ist und was der Mensch neben Gott und wider Gott zu seinem Idole macht (vgl. Jes. 42, 8. 48, 11). מָהָרוּ kann nicht *festinant* bed., denn in dieser Bed. findet sich nur מִהֵר und dieses einmal mit örtlichem, nicht aber persönlichem Acc. der Richtung Nah. 2, 6 — also (wozu auch besser das Perf. stimmt): Ungöttliches haben sie eingetauscht (מָהַר wie הֵמִיר 106, 20. Jer. 2, 11), viell. (vgl. die RA זָנָה אַחֲרֵי) mit dem Nebensinne des Freiens und Buhlens, denn מָהַר ist das eig. Wort von Erwerbung einer Frau durch Erlegung des vom Vater verlangten Preises Ex. 22, 15. Mit solchen Leuten, die in den Augen der Welt als אַדִּירִים erscheinen mögen, deren aber eine qualvolle Zukunft wartet, hat David nichts zu schaffen: nicht spenden mag er Opferspenden, wie sie sie spenden; נִסְכֵּיהֶם hat wie überall *Dag. lene*, מִדָּם heißen sie nicht als solche, welche wirklich aus Blut bestehen oder deren Wein wirklich mit Blut gemischt ist, sondern als gleichsam aus Blut bestehend, weil sie mit blutbe-

fleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht werden, מִן ist das der Herkunft, hier (wie Am. 4, 5 vgl. Hos. 6, 8) des Stoffes und dient auch sonst zu solchen virtuell adjektivischen Beifügungen 10, 18. 17, 14. 80, 14. In 4[c] steigert sich der Ausdruck des Abscheu's aufs höchste: selbst ihre Namen d.i. die Abgötter-Namen, die sie ausrufen, in den Mund zu nehmen scheut er sich, wie es denn auch wirklich die Tôra Ex. 23, 13 (vgl. *Const. apost.* V, 10 εἰδώλων μνημονεύειν ὀνόματα δαιμονικά) verbietet. Er hält es mit J. Was er wünschen mag, hat er in Ihm, und was er in Ihm hat, bleibt ihm auch durch Ihn gesichert. חֶלְקִי bed. hier nicht Kostportion (Böttch.), denn in diesem Sinne sind חֵלֶק Lev. 6, 10 und מָנָה 1 S. 1, 4 gleichbedeutend, und was חלקי von J. gesagt bed. zeigen Parallelen wie 142, 6. Wie חלקי ist auch כוסי nach 11, 6 Genit.: מְנָת חֵלֶק ist der jemandem zuerkannte Antheil an liegenden Gründen; מְנָת כּוֹס der Antheil am Becher nach hausväterlicher Maßbestimmung. Der Stamm Levi bekam bei der Landesvertheilung keinen Grundbesitz, von dem er sich hätte unterhalten können, J. sollte sein חֵלֶק Num. 18, 20., die J. geweihten Gaben seine Kost sein Dt. 10, 9. 18, 1 f. Nun ist aber nichtsdestoweniger ganz Israel βασίλειον ἱεράτευμα Ex. 19, 6., worauf schon קדושים und אדירים v. 3 hinwies, so daß also ebendas was der St. Levi in nationaler Aeußerlichkeit darstellt in seiner ganzen geistlichen Tiefe von jedem Gläubigen gilt: nicht Irdisches, Sichtbares, Creatürliches, Dingliches ists was ihm als Besitz und Genuß beschieden, sondern J., er allein, in ihm aber auch vollkommene Befriedigung. In 5[b] hat תּוֹמִיךְ so wie es lautet die Praesumtion für sich, *Hi.* eines V. יָמַךְ (וָמַךְ) zu sein. Dieses V. kommt aber sonst nicht vor, was uns berechtigt, die Erkl. des Worts in anderer Weise zu versuchen. Ein Subst. in der Bed. Besitz (Mr. Ew.) kann es nicht sein, denn diese Nominalform existirt nicht. Eher Particip = תּוֹמֵךְ, wie etwa יוֹסִיף Jes. 29, 4. 38, 5. Koh. 1, 18 = יֹסֵף, was schon AE (*Sefath Jether* n⁰ 421) und Kimchi (*Michlol* 11[a]) vergleichen, eine Form des Particips, zu der wenigstens graphisch סֹבִיב 2 K. 8, 21 einen Uebergang bildet, deren Existenz aber sich mit Grund bezweifeln läßt. Beabsichtigte der D. das Part. v. תמך, so schrieb er wol eher אתה תּוֹמֵךְ גורלי, wie LXX, das *Chirek compaginis* für Suff. nehmend, vor sich gehabt haben könnten: σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί (Böttch.). Denn die Conj. תּוֹסִיף (Olsh. Then.), des Sinnes: „du bist fort und fort mein Loos" hinkt in Gedanken und Ausdruck. Gelungener und bestechender ist Hitzigs Conj. תֻּמֶּיךָ „du, deine Tummîm, sind mein Loos", wogegen aber dies daß die תֻּמִּים nie (auch nicht Dt. 33, 8) ohne die אוּרִים erwähnt werden. Dennoch würden wir diese Conj. den andern Erkl. vorziehen, wenn sich das Wort nicht als *Hi.* von יָמַךְ (וָמַךְ), was das Nächstliegende, erkl. ließe. Schon Schultens hat das arab. *wamika* weit s. verglichen, von welchem das syrische Arabisch noch heute die Hifilform أَوْمَكَ weit machen[1]

1) Die arab. Lexikographen kennen nur ein Nomen *wamka* Weite (*amplitudo*), nicht das Verbum, und auch jenes gehört nicht der allgemeinen klassischen Sprache an. Aber noch heute sind الوَمْك (*wumk* gesprochen) Weite und *wamik* in Damask

in Volksgebrauch hat. Und da wir uns jedenfalls herbeilassen müssen, eine absonderliche Bewandtnis mit diesem תומיך anzunehmen, so ist es gewiß nicht zu kühn, es für ein ἅπαξ γεγραμμ. zu halten: du machst weit mein Loos d. i. gewährst mir als zufallenden Besitz[1] geräumigen Wohnsitz, weiten Plan — ein Ged. den v. 6 weiterführt.

V. 6—8. Die Meßschnüre חֲבָלִים werden geworfen Mi. 2, 5 und fallen jemandem da, wo und so weit ihm sein Grundbesitz angewiesen wird, so daß נָפַל חֶבֶל Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landestheils selbst gesagt wird. נְעִמִים (nach der Masora defektiv wie auch v. 11 נְעִמוֹת) ist *pluralet.*, der zur Bez. einheitlicher Zustände und gleichartiger Raum- und Zeitverhältnisse übliche Plur. Ges. §. 108, 2ᵃ, sowol: angenehme Zuständlichkeit Iob 36, 11., als, wie hier, anmuthige Oertlichkeit, lat. *amoena* (welchem noch entsprechender נְעִמוֹת v. 11). Die Meßschnüre sind ihm in wonniger Gegend gefallen, näml. in der genußreichen Gemeinschaft Gottes, dieser seligste Liebesbereich ist seine paradiesische Besitzung worden. Mit אַף steigt er von dem Thatbestande zu der vollen Befriedigung auf, die er ihm gewährt: auch erscheint ihm solches Erbe als schön, er hat daran inniges Ergötzen. נַחֲלָת nach Ew. §. 173ᵈ aus der Verbindungsform נַחֲלַת (wie נְגִינַת 61, 1) verlängert, nach Hupf. gleichwie זִמְרָת Ex. 15, 2 aus נַחֲלָתִי entstanden (mittelst ebender im Syr. gemeinüblichen Apokope, wie viell. אִמְרָת v. 1 aus אִמְרָתִי), ist vielmehr, da bei erster Ansicht der Lautwechsel gesetzlos ist und letzterer solche Verwendung der Form wie 60, 13 (108, 13) widerspricht, das abgestumpfte נַחֲלָתָה: das Erbe = solch ein Erbe gefällt mir, eig. erscheint mir schön (שָׁפַר wurzelverw. סָפַר, צָפַר, sinnverw. בשׁר بشر schaben, glätten, glänzend machen, intr. שָׁפַר glänzend, schön s.); עָלַי von der ihm bewußten und fühlbaren Schönheit (vgl. Est. 3, 9 mit 1 S. 25, 36 טוב עליו und die spätere Ausdrucksweise Dan. 3, 32). Die Freude aber an dem Erbgut wird, da Geber und Gabe eins sind, von selbst zu steter dankbarer Benedeiung des Gebers, daß Er (אשׁר *quippe qui*) ihn berathen (73, 24), das Eine, das noth ist, das beste Theil zu erwählen; selbst in Nächten wacht sein Herz, selbst da gemahnen ihn (יִסֵּר hier: sittlich anspornen, wie Jes. 8, 11 warnen) seine Nieren, welche als Sitz der glückseligen Empfindung des Besitzes Jahve's gedacht sind (s. Psychol. S. 268); er fühlt von innen heraus sich angetrieben, dem liebreichen treuen Gott inbrünstig zu danken. Er hat J.

gemeinüblich und nur das Verbum wird in der besseren Umgangssprache gemieden (Wetzst.).

1) Kaum können zwei Wörter so genau sich decken wie גּוֹרָל und κλῆρος, welches gewöhnlich von κλάω (abgebrochenes Stück), in Döderleins Homer. Glossar 3, 124 von κέλεσθαι (göttliche Willensbestimmung) hergeleitet wird, viell. aber mit גורל Ein Wort ist. Auch κλῆρος bed. 1) das Zeichen durch welches Einem unter Mehreren irgend etwas vermöge der Entscheidung des Zufalls oder des göttlichen Willens zufällt, ein Steinchen, Scherbe oder dergl. So bei Homer *Il.* 3, 316. 7, 170. 23, 351. *Od.* 10, 206, wo das Loosen mit diesem Ausdruck κλῆρος beschrieben wird; 2) den durch das Loos jemandem zugefallenen Gegenstand, *patrimonium* z. B. *Od.* 14, 64. *Il.* 15, 498 οἶκος καὶ κλῆρος, bes. von Landbesitz; 3) ohne den Begriff des Looses das Erbtheil und selbst ohne den Gedanken an das Erbe den festen Grundbesitz schlechtweg. Es ist der stehende Ausdruck für die den Colonisten κληροῦχοι zugefallenen Ländereien.

sich gegenüber gestellt stetiglich, J. ist der beständige Augpunkt, nach dem er unverrückt hinschaut, und ihn immer so gegenwärtig zu haben wird ihm leicht, denn Er ist, so daß er seine Einbildungskraft nicht anzustrengen braucht, מִימִינִי (ergänze הוּא, wie 22,29. 55,20. 112,4) rechtsher d. i. da wo meine Rechte anhebt, dicht bei mir. Die Selbstfolge davon in Bewußtsein und Wirklichkeit drückt das verbindungslose בַּל־אֶמּוֹט aus: er wird, er kann nicht wanken, nicht erliegen und unterliegen.

V. 9—11. So hat er denn, ohne den Tod fürchten zu müssen, die seligste Aussicht, wie diese gleichsam siebenstrahlige Schlußstr. sagt. Darob daß J. ihm so hülfreich nahe ist, ist sein Herz in Freude versetzt שָׂמַח und es frohlockt seine Hehre d. i. Seele (s. zu 7,6), indem, wie das *fut. consec.* besagt, die Freude in Frohlocken ausbricht. Keine Bibelstelle ist dieser so ähnlich, wie 1 Thess. 5,23. לֵב ist πνεῦμα (νοῦς), כָּבוֹד ψυχή (s. Psychol. S. 98), בָּשָׂר (der Urbed. nach *attrectabile* das Tastbare) σῶμα; das ἀμέμπτως τηρηθῆναι, welches dort der Ap. in Betreff aller drei Wesensbestandtheile seinen Lesern anwünscht, spricht David hier als zuversichtliche Erwartung aus, denn אַף will sagen daß er auch für seinen Leib hofft, was für sein im Herzen concentrirtes Geistesleben und sein schöpfungs- und gnadenweise geadeltes Seelenleben: siegesfreudig, triumfirend sieht er dem Tode ins Angesicht, auch sein Fleisch wird wohnen oder liegen wolgemuth, näml. ohne von Schauern der herannahenden Verwesung ergriffen zu werden. Die Hoffnung Davids ruht auf dem Schlusse: es ist unmöglich, daß der Mensch, welcher Gott in zueignendem Glauben und lebendiger Erfahrung sein nennt, dem Tode verfalle; denn daß bei שָׁכַן לָבֶטַח, dem Ungefährdetbleiben unter Gottes Obhut Dt. 33,12.28 vgl. Spr. 3,24., an Bewarung vor dem Tode gedacht ist, zeigt v. 10. שַׁחַת wird von LXX διαφθορά übers., als ob es von שָׁחַת διαφθείρειν herkäme, wie viell. wirklich Iob 17,14; nur 7,16 hat LXX dafür βόθρος, was das Richtigere: eig. Einsenkung v. שׁוּחַ sinken, gesenkt s., wie נַחַת von נוּחַ, רַחַת von רוּחַ. Der Unterwelt überlassen (עָזַב eig. losmachen, frei lassen) ist s. v. a. ihr preisgeben, so daß man ihre Beute wird. Daß es hier nicht von einem Ueberlassen gemeint ist, bei welchem man, ihr einmal verfallen, nicht wieder herauskommt (Böttch.), zeigt 10ᵇ, wo die Gruft sehen (49, 10) s. v. a. den Grabeszustand d. i. den Tod (89,49. Lc. 2,26. Joh. 8,51) erleiden, das Gegenth. von „das Leben sehen" d. i. erfahren und genießen (Koh. 9, 9. Joh. 3,36), indem der Gesichtssinn als der edelste Sinn zur Bez. des *sensus communis* d. i. des allem Fühlen und Empfinden zu Grunde liegenden Gemeinsinns und tropisch alles thätigen und leidentlichen Erfahrens dient (Psychol. S. 234). Es ist also die Hoffnung, nicht zu sterben, welche David v. 10 ausspricht. Denn mit חֲסִידְךָ meint David sich: die spanischen Codd. haben nach Norzi חֲסִידְיךָ mit der masor. Bem. יתיר יוד und diesem *Keri* gemäß übers. LXX Trg. Syr. und erkl. Talmud und Midrasch; die LA חֲסִידֶיךָ existirt im Grunde nicht und hat auch den ringsum individuellen Ausdruck gegen sich.[1] Dem negativen Hoffnungs-

1) Die meisten und besten Codd., welche ein *Kerî* und *Chethîb* hier nicht unterscheiden, lesen חֲסִידְךָ, wie auch *Biblia Ven.* 1521, die span. Polyglotte u. andere ältere Druckausgaben; diejenigen Codd., welche חֲסִידֶיךָ (ohne *Keri*) bieten, kommen dagegen kaum in Betracht.

ausdruck tritt v. 11 der positive an die Seite: du wirst mir zu erfahren geben (תּוֹדִיעֵנִי, wie gewöhnlich, vom Darreichen einer Erkenntnis, welche den ganzen Menschen, nicht blos seinen Verstand, betheiligt) אֹרַח חַיִּים den Lebens-Pfad d. i. den Pfad zum Leben (vgl. Spr. 5, 6. 2, 19 mit eb. 10, 17. Mt. 7, 14), nicht aber so daß er als am letzten Ziele, sondern daß er als auf Schritt und Tritt zum Leben führend gedacht ist, חַיִּים in dem allseitigen Sinne wie z. B. 36, 10. Dt. 31, 15: Leben aus Gott, mit Gott, in Gott dem Lebendigen, Gegens. zum Tode als Zornerweisung Gottes und Abgeschiedenheit von ihm. Das leibliche Nichtsterben ist nur die Außenseite dessen was David für sich hofft; der Innenseite nach ist es gottgewirktes Leben des gesamten Menschen, welches sich darlebend Wandel in göttlichem Leben ist. Die aus zwei Gliedern bestehende zweite Satzhälfte von v. 11 malt dieses Leben, dessen er sich getröstet. Der Accentuation zufolge, welche חיים nicht mit Groß-*Rebia* oder *Pazer*, sondern mit *Olewejored* bez., ist שֹׂבַע שְׂמָחוֹת nicht von תּוֹדִיעֵנִי abhängiges zweites Obj., sondern Subj. eines Nominalsatzes: eine sättigende Fülle von Freuden ist אֶת־פָּנֶיךָ mit oder bei deinem Angesichte d. i. verbunden und von selbst gegeben mit dem Schauen deines Angesichts (אֶת Präp. der Gemeinschaft wie 21, 7. 140, 14), denn Freude ist Licht, und Gottes Angesicht oder Doxa ist das Licht der Lichter. Und allerlei Liebliches נְעִמוֹת hält er in seiner Rechten, es den Seinen reichend — eine Mittheilung, welche נֶצַח s. v. a. לָנֶצַח währt. נֵצַח, von dem Grundbegriff hervorstechenden Glanzes ausgehend, ist alles überdauernde Dauer — ein Ausdruck für לְעוֹלָם, welchen viell. David gemünzt hat, denn er erscheint zuerst in den david. Ps. Liebliches ist in deiner Rechten stetiglich — die Rechte Gottes wird nicht leer, seine Fülle ist unerschöpflich.

Die apost. Verwendung dieses Ps. Act. 2, 29—32. 13, 35—37 beruht auf den Erwägungen, daß die Hoffnung Davids, nicht dem Tode zu verfallen, in dem unbeschränkten Umfange, in welchem der Ps. sie ausspricht, sich an David, wie zu Tage liegt, nicht verwirklicht hat, daß sie aber an Jesu erfüllt ist, der nicht dem Hades überlassen worden und dessen Fleisch nicht die Verwesung des Grabes erfahren, daß also die Psalmworte eine Weissagung Davids auf Jesum den Christ sind, der ihm als Thronerbe verheißen war und den er auf Grund der Verheißung in profetischem Bewußtsein vor sich hatte. Blicken wir in den Ps., so gründet David jene Hoffnung ausgesprochenermaßen nur auf sein Verhältnis zu J. dem Ewiglebendigen. Daß es aber gerade ihm gegeben worden, die in dem mystischen Verhältnis des חסיד zu Jahve begründete Hoffnung in solchen Worten auszusprechen, welche der Lebensausgang Jesu erfüllungsgeschichtlich besiegelt hat, das begreift sich aus dem verheißungsgemäßen Verhältnis Davids zu seinem Samen, dem in Jesu erschienenen Christus und Heiligen Gottes. Der Gesalbte Gottes wird, indem er sich in J., dem Gotte der Verheißung, anschaut, zum Profeten Christi, aber doch nur mittelbar, denn er redet von sich selbst, und was er sagt hat sich auch erfüllt an ihm selbst. Nicht aber dadurch allein, daß er keiner Todesgefahr erlag, so lange das Königtum mit ihm zunichte geworden wäre, und daß, als er starb, doch sein Königtum blieb (Hofm.); nicht dadurch allein,

daß er vor Todesgefährdung gesichert war, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet, den ihm beschiedenen heilsgeschichtlichen Beruf vollführt hatte (Kurtz) — das was er persönlich für sich hofft hat eine Erfüllung gefunden, welche über diese Erfüllungsweise hinausreicht. Nachdem seine Hoffnung in Christo ihre volle heilsgeschichtliche Wahrheit gefunden, gewinnt sie durch Christum auch für ihn persönliche Wahrheit. Denn was er sagt, geht zwar einerseits über ihn hinaus und weissagt eben deshalb auf Christum: *in decachordo Psalterio,* wie Hier. kühn es ausdrückt, *ab inferis suscitat resurgentem.* Andererseits aber kommt das Geweissagte auf ihn zurück, um auch ihn aus Tod und Hades zum Anschaun Gottes emporzurücken. *Verus justitiae sol* — sagt Sonntag in seinem *Tituli Psalmorum* 1687 — *e sepulcro resurrexit, στήλη seu lapis sepulcralis a monumento devolutus, arcus triumphalis erectus, victoria ab hominibus reportata. En vobis Michtam! En Evangelium!* —

PSALM XVII.

Zuflucht eines unschuldig Verfolgten zu dem Herrn der die Seinen kennt.

1 O höre, Jahve, auf Gerechtigkeit, horch auf mein Jammern,
Nimm zu Ohren mein Gebet mit nicht trügenden Lippen!
2 Von deinem Angesicht her möge mein Recht ausgehn,
Deine Augen schauen richtig.

3 Du hast geprüft mein Herz, durchsucht des Nachts,
Mich geschmolzen — nichts findest du:
Denk' ich Arges, nicht überschreit' es meinen Mund.
4 Bei der Menschen Handlungen hab' ich kraft des Wortes deiner Lippen
Mich gehütet vor Gewaltthätiger Bahnen.
5 Festhielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht in Wanken geriethen meine Tritte.

6 Ein solcher ruf' ich dich an, denn du erhörst mich, Gott!
Neige dein Ohr mir, höre meine Rede;
7 Erweise deine Wundergnaden, Helfer Zuflucht-Suchender
Vor feindlich sich Erhebenden bei deiner Rechten.

8 Beware mich wie den Augapfel, den Augenstern;
In deiner Flügel Schatten mögst du mich verbergen
9 Vor den Gottlosen, so mich verstören,
Meinen Todfeinden, die mich umkreisen.

10 Ihren Fettklump verschließen sie,
Reden mit ihrem Maul stolziglich.
11 Auf Schritt und Tritt haben sie mich umringt,
Ihr Absehn ist's hinzustrecken am Boden.
12 Seine Gleiche ist wie eines Löwen der zu zerreißen lungert,
Und wie ein junger Leu sitzend im Verstecke.

13 Steh auf, Jahve, tritt ihm entgegen, stürz' ihn nieder,
Befreie meine Seele von dem Gottlosen mit deinem Schwerte,
14 Von Leuten mit deiner Hand, Jahve — von Leuten dieser Welt,
Deren Theil im Leben und mit deinem Vorrath füllst du ihren Bauch,
Sie haben vollauf Kinder und hinterlassen ihren Ueberfluß ihren Knaben.
15 Ich in Gerechtigkeit werd' ich schaun dein Antlitz,
Will mich ersättigen, wenn ich erwache, an deinem Bilde.

An Ps. 16 ist Ps. 17 angereiht, weil er ebenso, wie jener (vgl. 11, 7), mit der Hoffnung auf das selige genußreiche Anschaun Gottes schließt. Auch sonst haben beide Ps. manches hervorstechende Gemeinsame: wie die Bitte שָׁמְרֵנִי 16, 1. 17, 8., den Rückblick auf nächtlichen Wechselverkehr mit Gott 16, 7. 17, 3., die Gebetsanrede אֵל 16, 1. 17, 6., das V. תָּמַךְ 16, 5. 17, 5 und anderes (s. *Symbolae* p. 49), bei übrigens sehr ungleichem Tone. Denn Ps 16 ist in der Reihe der david. Ps. der erste derer, die wir Psalmen in grollendem Stil nennen. Die sonst so geflügelte und durchsichtige Sprache der Ps. Davids wird da, wo er das wüste Treiben seiner Feinde und überhaupt der Gottlosen schildert, härter und in Gemäßheit des Gegenstandes und der Stimmung gleichsam voll unaufgelöster Dissonanzen Ps. 17. 140. 58. 36, 2 f. vgl. 10, 2—11.; sie ist da rauher, ungefüger und ermangelt ihrer sonstigen Klarheit und Verklärung. Auch der Ton der Sprache wird dunkler und wie zu dumpfem Gemurmel; sie rollt, indem sie die Suff. *mo*, *āmo*, *ēmo* häuft, donnerartig dahin, wie 17, 10. 35, 16. 64, 6. 9., wo David schilderungsweise mit Entrüstung von seinen Feinden spricht, oder 59, 12—14. 56, 8. 21, 10—13. 140, 10. 58, 7., wo er ihnen wie profetisch das Gericht Gottes verkündigt. Die heftigere regellosere Bewegung der Sprache ist hier die Folge innerer stürmischer Erregung.

Gedanken und Gedankenausdruck haben in dav. Ps. (unter den gelesenen bes. in Ps. 7 u. 11., auch 4 u. 10) so viele Parallelen, daß auch Hitz. das לדוד gelten läßt. Der Verf. ist verfolgt und Andere mit ihm, Feinde, unter denen Einer, ihr Führer, hervorragt, trachten ihm nach dem Leben und haben ihn in drohendster Weise mordschnaubend umzingelt. Das paßt Zug für Zug auf die 1 S. 23, 25 f. erzählte Lage Davids in der Wüste *Maon* (ungef. 3¾ St. südsüdöstlich von Hebron), wo Saul und seine Leute ihm und den seinigen dermaßen auf der Ferse saßen, daß er nur durch einen glücklichen Zwischenfall der Gefangennehmung entging.

An seiner Stirn trägt der Ps. nur den Namen תְּפִלָּה, den umfassendsten, ältesten (72, 20) Namen der Ps., denn שִׁיר und מִזְמוֹר werden sie erst, indem sie liturgisch gesungen werden und Musik sie begleitet. Als Psalmtitel findet er sich im Psalter fünfmal (17. 86. 90. 102. 142) und außerdem einmal Hab. c. 3. Die תפלה Habakuks ist ein musikalisch eingerichteter Hymnus. Im Psalter aber trägt keiner dieser Ps. eine Spur musikalischer Einrichtung. Das Strofenschema ist 4. 7; 4. 4. 6. 7.

V. 1—2. צֶדֶק ist Acc. des Obj.: die Gerechtigkeit, die der Betende meint, ist seine eigne (15[a]). Er weiß sich gerecht in seinem Verh. zu Menschen nicht nur sondern auch zu Gott. In allen solchen Aussagen des frommen Selbstbewußtseins ist eine Lebensgerechtigkeit gemeint, welche in Glaubensgerechtigkeit ihren Grund hat. Zwar urtelt Hupf., das A. T. wisse weder von Glaubensgerechtigkeit noch von zugerechneter fremder Gerechtigkeit. Wäre das wahr, so wäre Paulus in crassem Irrtum und das Christentum auf Sand gebaut. Aber daß Glaube der letzte Gerechtigkeitsgrund sei, kommt Gen. 15, 6 und an andern heilsgeschichtlichen Wendepunkten zum Ausdruck, und daß vor Gott gültige Gerechtigkeit eine Gabe der Gnade sei, ist ein z. B. in dem jerem. ה׳ צִדְקֵנוּ ausgeprägter Ged. Die alttest. Anschauung ist zwar mehr phänomenell als wurzelhaft, mehr (so zu sagen) jacobisch als paulinisch, aber die alttest. Lebensgerechtigkeit wurzelt auch nicht anders, als die neutest., in der Gnade Gottes des Erlösers gegen den sündigen, an sich der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnden Menschen (143, 2). So ist es auch keine Selbst-

gerechtigkeit, wenn David um Erhörung der in ihm verfolgten und hülfeflehenden Gerechtigkeit bittet, denn einerseits weiß er sich in seinem persönlichen Verhältnis zu Saul frei von kronräuberischem Undank, andererseits in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott frei von מִרְמָה d. i. selbstverblendeter und heuchlerischer Gesinnung. Der gellende Hülfschrei רִנָּה, den er erhebt, ist erhörlich, weil es nicht Truges-Lippen sind, mit denen er betet. Der Thatbestand ist לִפְנֵי ה' offenbar, so möge also מִלְּפָנָיו sein Recht ausgehn, was geschieht, indem es zu öffentlicher Kunde und öffentlicher Geltung gebracht wird — von Ihm aus, denn seine Augen, die Augen des Herzenskündigers (11,4), schauen מֵישָׁרִים (wie 58,2. 75,3 = בְּמֵישָׁרִים 9,9 u. ö.) in Geradheit, Richtigkeit d. i. gemäß dem Thatbestande und ohne Parteilichkeit. מישרים könnte auch Acc. des Obj. sein (vgl. 1 Chr. 29,17), aber der Sprachgebrauch spricht überwiegend für die adverb. Fassung, welche auch durch das begründende Verh. von 2ᵇ zu 2ᵃ näher gelegt wird.

V. 3—5. David beruft sich für seine Lauterkeit auf die an sich selbst erfahrene göttliche Prüfung und Beleuchtung seines Inwendigen. Die Prätt. v. 3 sprechen die dem Ergebnisse בַּל־תִּמְצָא vorausgehenden göttlichen Handlungen aus, die angestellte Prüfung, die in צְרַפְתַּנִי und auch בָּחַנְתָּ als Feuerprobe des Goldes und in פָּקַד als Untersuchung (Iob 7,18) gedacht ist. Das Ergebnis der Durchforschung, welcher ihn Gott Nachts unterzogen, wo ohnehin der Herzensgrund eines Menschen, sei es in Gedanken des Wachenden, sei es in Gedankenbildern des Schlafenden offenbar wird, war und ist dies, daß er nicht findet, näml. irgend etwas Sträfliches an ihm, welches wie Schlacken sich vom Golde schiede. Dem neutest. Bewußtsein wäre bei seinem tieferen und gleichsam mikroskopisch geschärften Einblick in den Abgrund der Sünde ein solches Selbstbekenntnis schwerer als dem alttest., denn für das neutest. Bewußtsein ist durch die neutest. Heilsthatsachen und Heilswirkungen eine dem A. T. in gleichem Grade fremde Scheidung und Entzweiung des Geistes und Fleisches vollzogen, obgleich auch das alttest. Bewußtsein sich in solchen Selbstbekenntnissen nicht von Sünden, sondern nur von bewußter Liebe zur Sünde und widergöttlicher Selbstsucht frei spricht. Wie J., statt Sträfliches an ihm zu finden, ihn befunden, beginnt David mit זַמֹּתִי zu sagen. Dieses ist entw. nach Art der Vv. ל״ה geformter Inf. wie חֲנוֹת 77,10 mit regelmäßiger Ultimabetonung, wonach Hitz.: mein Sinnen überschreitet nicht meinen Mund, oder auch 1 *p. praet.*, welche eig. *Milel* ist, aber auch als *Milra* vorkommt z. B. Dt. 32,41. Jes. 44,16 (s. zu Iob 19,17), wonach Böttch.: Dacht' ich Arges, so durft' es nicht über meinen Mund, oder (da זָמַם die der Handlung vorausgehende Entschließung bez. kann z. B. Jer. 4,28. Thren. 2,17): Ich habe mir vorgenommen, nicht übertreten soll mein Mund. Diese letztere Auffassung hat das gegen sich, daß עָבַר für sich allein in der ethischen Bed. „übertreten" (vgl. nachbiblisch עֲבֵרָה παράβασις) nicht biblischer Sprachgebrauch ist und daß, wenn יַעֲבָר־פִּי beisammen steht, פי präsumtives Obj. ist. Deshalb geben wir der Böttcherschen Deutung den Vorzug, welche זמותי als hypoth. Perf. faßt und Spr. 30,22 (wo zu erkl.: und wenn du Arges denkst, die Hand an den

Mund!) für sich hat. Jedoch ist בל יעבר־פי nicht Ausdruck einer Thatsache, sondern, wie die Verbindung des בל mit dem Fut. fordert, Ausdruck eines Vorsatzes. Der D. kann sich das Zeugniß geben, daß er arge Gedanken, falls sie in ihm aufsteigen, dermaßen im Innern niederhält, daß sie nicht seinen Mund überschreiten, geschweige daß er sie ins Werk setzte. Viell. aber schrieb der D. urspr. פִּיךָ „mein Sinnen (Gedankenspinnen), nicht überschreitets dein Geheiß" (nach Num. 22, 18. 1 S. 15, 24. Spr. 8, 29), was besser als Befund der nächtlichen Prüfung paßt. Das ל von לִפְעֻלּוֹת braucht nicht das der Beziehung zu sein (was anbetrifft), es ist das des Zustandes wie 32, 6. 69, 22; אָדָם sind, wie viell. auch Iob 31, 33. Hos. 6, 7 (wenn da אדם nicht Name des Urmenschen ist), die Menschen, wie sie von Natur und Gewohnheit sind. בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ läßt sich nicht mit לִפְעֻלּוֹת verbinden: bei dem Treiben der Welt wider deinen geoffenbarten Willen (Hofm. u. A.), denn פָּעַל בְּ kann nicht bed.: gegen jem. handeln, sondern nur: auf jem. wirken Iob 35, 6. Man hat also diese Worte als vorausgeschickte nähere Bestimmung des folg. שָׁמַרְתִּי anzusehen: er hat beim Thun und Treiben der Menschen kraft des göttlichen Geheißes in Acht genommen des Gewaltthätigen Pfade, näml. sie nicht einzuschlagen; ein Beispiel dafür ist 1 S. 25, 21., wo שמרתי wie Iob 2, 6 bed.: ich habe (Nabals Besitztum) gehütet, mich nicht daran zu vergreifen. Richtig Hier. *vias latronis*, denn פָּרִיץ bed. den Einbrecher d. i. vorsätzlichen und gewaltthätigen Schadenstifter. Das Selbstbekenntnis setzt sich auch noch v. 5 fort, denn der *inf. abs.* תָּמֹךְ, imperativisch gefaßt, gäbe eine diesem Zus. fremde Bitte um Beständigkeit. Auch ist das Perf. hinter בַּל dagegen. Man fasse ihn also als *inf. historicus* und erkl. nach Iob 23, 11 vgl. Ps. 41, 13. Das auf den *inf. abs.* folg. Nomen, sonst Obj., ist hier, wie z. B. Iob 40, 2. Spr. 17, 12. Koh. 4, 2 u. ö. Subj. Es lautet אֲשֻׁרַי, nicht אַשֻּׁרַי, indem אשור (Schritt) außer v. 11. Iob 31, 7 überall undagessirtes ש hat.

V. 6—7. Erst jetzt, nachdem er sein Inneres und seinen Wandel vor J. bloßgelegt, nimmt er die so gerechtfertigte und begründete Bitte wieder auf und legt sie auseinander. Das bei קְרָאתִיךָ (Perf. von dem eben jetzt in Vollzug Gesetzten) stehende אני[1] will sagen, ein solcher, wie er sich nach dem Zeugnis seines Gewissens beschrieben, rufe er Gott an, denn solche erhört Gott und wird also auch ihn erhören. הַט אָזְנְךָ entspricht genau dem lat. *au-di* (*aus-cul-ta*). Das *Hi.* הִפְלָה (הִפְלִיא 31, 22 vgl. 4, 4) bed. hier in absonderlicher wunderbarer Weise bethätigen. Die Gefahr des so Bittenden ist groß, aber die Gnaden Gottes, des hülfbereiten und hülfreichen, sind noch größer. Möge er denn ihre ganze Fülle für ihn aufthun. Der Ausdruck der Anrede ist nach Art des participliebenden Griechisch. Uebers. man wie Lth: *Beweise deine wünderliche Güte, du Heiland derer die dir vertrawen, Wider die so sich wider deine rechte Hand setzen*, so ist חוסים so absolut gebraucht wie Spr. 14, 32 und die Rechte Gottes als ordnende, festsetzende gedacht. Aber „sich auflehnen wider Gottes Rechte (nicht *statuta*, sondern *dexteram*)" ist ein befremden-

1) Das Wort ist in correcten Texten אֲנִ֑י punktirt, wie אני immer wenn es *Munach* hat und *Decht* folgt, z. B. auch 116, 16. Dieses *Gaja* fordert ausdrucksvolle Intonation des Nebenworts im Verh. zum Hauptwort (hier קְרָאתִיךָ).

der Ausdruck. Noch stehen 2 andere Verbindungsweisen zur Wahl: „du Retter der Schutzsuchenden vor Widersachern mit deiner Rechten“ (Hitz.), oder: „du Helfer Schutzsuchender vor Widersachern bei deiner Rechten“ (AE Tremell.). Diese letzte Auffassung verdient vor den beiden andern den Vorzug. Da man einerseits מחסה מן Bergung vor . ., andererseits חָסָה בְ sich in jem. oder wohin bergen sagt, so muß auch diese präpositionelle Bestimmung des Verbalbegriffs (s. darüber zu 2, 12) nach beiden Seiten hin möglich sein. מִמִּתְקוֹמְמִים ist s. v. a. ממתקוממיהם Iob 27, 7 und חוסים בימינך die Schutzsuchenden bei Jahve's starker Hand. Das ב ist nicht anders als bei הִסְתַּתֵּר 1 S. 23, 19 gemeint. In Damask und ganz Syrien — bem. hiezu Wetzstein — übergibt sich der Schwache dem Starken mit den Worten: انا بقبضة يدك „ich bin in der Zusammenfassung deiner Hand (in deiner zusammengefaßten Hand) d. h. ich übergebe mich dir gänzlich.“[1]

V. 8—9. Das Berufsverhältnis, in welches J. David zu sich gestellt hat, und das Liebesverhältnis, in dem dieser zu J. steht, berechtigen den bedrängten, das Aeußerste zu bitten. Der von dem Augenstern oder der Iris umgebene Augapfel heißt אִישׁוֹן der Mann (arab. *insân*) oder in diminutivem und caritativem Sinne der Endung *on*: das Männlein des Auges, weil in dem Auge sich das Miniaturbild des hineinblickenden Andern spiegelt; בַּת־עַיִן entw. weil er wie aus dem Auge geboren ist und dieses sich gleichsam selbst darin concentrirt hat oder vielmehr weil das Bildchen das sich darin spiegelt gleichsam des Auges Töchterchen ist (hier und Thren. 2, 18); dem lat. *pupilla* (*pupula*), gr. *κόρη*, entspricht am meisten בָּבַת עַיִן Zach. 2, 12., was nicht das Thor, die Oeffnung, die Sehe, sondern wie בַּת zeigt das Bübchen oder genauer das Dirnlein des Auges bed. Auffällig ist, daß אִישׁוֹן hier das weibliche בַּת־עַיִן zur Apposition hat; die Verbindung könnte genitivisch sein: „wie das Männlein des Augapfels“, indem der Fromme sich Gotte so nahe weiß, daß gleichsam sein kleines Bild sich in Gottes großem Auge spiegelt, aber 1) ist nicht בַּת־עַיִן, sondern אִישׁוֹן die gewöhnlichere Benennung des Augapfels, und 2) wird dabei der eigentliche Vergleichpunkt, daß der Augapfel Gegenstand sorgsamster Selbsterhaltung ist, verschoben. Es sind also zwei Benennungen des Augapfels, die gewöhnliche und eine gewähltere, mit Zurücktreten des Geschlechts der ersteren verbunden, um

---

1) Sinnverwandt dem חסה ב sind استتر ب und تَذَرَّى ب z. B. تذرّى بالحائط من الريح er schützt (birgt) sich an der Wand vor dem Winde oder بالغضاة من البرد durch Kohlenfeuer vor der Kälte, und das gleichfalls häufig auf den Schutz Gottes bezogene عاذ wie z. B. (nach Bochâri's Sunna) ein Weib, an dem Muhammed sich vergreifen wollte, ausrief: أَعُوذُ بالله منك ich stelle mich unter Gottes Schutz wider dich, und er erwiderte; عُذْتِ بِمَعَاذ du hast dich in einem (unnahbaren) Asyle geschützt (vgl. Iob S. 190 Anm.).

das Bild recht bestimmt und stark auszudrücken. Die Grundstelle für das kühne Liebesbittwort ist Dt.32,10., wo der grelle Anthropomorphismus von LXX und andern alten Uebers. verwischt wird,[1] vgl. auch Sir.17,22. Es folgt ein anderes Bild, hergenommen von dem seine Jungen unter die Flügel bergenden Adler, gleichfalls aus Dt.32, näml. 32,11., denn das Bild von der Henne Mt.23,37 ist dem A.T. fremd. Von Flügeln Gottes redet dort schon Mose in seinem großen Liede, aber das Doppelbildwort vom Schatten der Flügel Gottes (hier und 36,8. 57,2. 63,8) ist von David geprägt: „Flügel Gottes“ heißen die Ausspannungen d.i. Erweisungen seiner die Creatur in den Schirm ihrer trauten Gemeinschaft nehmenden Liebe, und „Schatten“ dieser Flügel heißt die erquickende Ruhe und Sicherheit, welche die Gemeinschaft dieser Liebe denjenigen gewährt, die sich vor der Hitze äußerer und innerer Anfechtung in sie hineinbergen. In welcher Lage der D. ist, hören wir näher v.9. שָׁדַד bed. vergewaltigen, Leben, Bestand, Besitz jemandes zerstören. בְּנֶפֶשׁ ist nach den Acc. nicht mit יַקִּיפוּ, sondern mit אֹיְבַי zu verbinden und nach Ez.25,6 zu verstehen: „Feinde mit der Seele“ sind nicht blos obenhin, sondern innerlichst Feindselige (vgl. ἐκ ψυχῆς Eph.6,6. Col.3,23); die Seele (näml. die hassende und gierende 27,12. 41,3) ist ebenso wie wenn man בנפש mit dem Thatwort verbindet die der Feinde und איבי נפשי wäre also nicht wie Hitz. meint richtiger als איבי בנפש, sondern etwas anderes. Sie wollen ihn zernichten (*perf. conatus*) und bilden wie heißhungrig einen Kreis um ihn, um ihn zu verschlingen.

V.10—12 sagen was für Leute diese Verfolger sind. Fett *adeps* heißt ihr Herz, nicht als ob חֵלֶב an sich s. v. a. לֵב sein könnte, zumal da beide Wörter wurzelverschieden sind (חֵלֶב von der √חל λιπ, לֵב von der √לב, לף einwickeln: das Eingewickelte, der Kern, das Innere), sondern (ohne daß es der Conj. v. Ortenbergs חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ „mit Fett verschließen sie ihr Herz“ bedarf) deshalb weil es gleichsam ganz und gar Schmeer (119,70 vgl. 73,7) und deshalb für Mitleid unzugänglich und überhaupt edlerer Regungen unfähig ist; den Fettklump = das Herz verschließen (vgl. κλείειν τὰ σπλάγχνα 1Joh.3,17) ist s. v. a. sich in dem Mangel an Mitgefühl, Zartsinn, Edelmuth geflissentlich verfestigen (vgl. הַשְׁמֵן לֵב = verstocken Jes.6,10). Mit פִּימוֹ (welches an פִּימָה Iob 15,27 anklingt) verhält es sich ebenso wie mit קוֹלִי 3,5. Dagegen ist אַשֻּׁרֵינוּ (n. d. F. צַעֲדֵי und *plene* geschrieben) weder ein solcher Acc. des Mittels und Werkzeugs, noch der bei Vv. des Umgebens (z.B. 5,13. 32,7) neben dem Acc. des Obj. übliche zweite Acc. dessen womit dieses umgeben wird; denn „mit unserm Schritte haben sie mich (uns) umgeben“ ist Galimathias. Aber Acc. des Gliedes wie 3,8 vgl. 22,17. Gen.3,15 kann אשורינו sein, denn „zwar ist der Schritt kein Glied“ (Hitz.), aber da Schritt und Fuß Wechselbegriffe sind 73,2., so ist auch auf ersteren das σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος anwendbar, und wie z.B. Homer, *Il.* 7,355 sagt: αἱ μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν, so kann auch der hebr. Dichter sagen: sie haben uns (und zwar) unseren Schritt, jeden unserer Schritte, umringt

---

1) s. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S.324.

(so daß wir mit unsern Füßen nicht vorwärts und rückwärts können). Das *Keri* סְבָבוּנוּ entfernt den Numeruswechsel des *Chethib* סבבוני, welcher aber nach Parallelen wie 62,5 zulässig ist und der Lage Davids entspricht, der von Saul verfolgt und jetzt in die Enge getrieben an der Spitze einer treuen Mannschaft stand. Ihre Augen — fährt er 11ᵇ fort — richten sie darauf, hinzustrecken, näml. uns die Umzingelten, am Boden d.i. so daß wir am Boden zu liegen kommen; נָטָה ist trans. wie 18,10. 62,4 in dem transitiv gewendeten Sinne von 73,2 (vgl. 37,31): zum Falle neigen (wogegen es 44,19. Iob 31,7 abweichen bed.), und בָּאָרֶץ ist (ohne daß es der Conj. בְּארַח bedarf) eventueller Ausdruck für לָאָרֶץ 7,6. Mit דִּמְיֹנוֹ wird aus der Schar der Feinde einer, ihr Haupt, hervorgehoben, indem statt דָּמָה כְּאַרְיֵה nach der Eigentümlichkeit des poet. Stils, Verbalsätze in Nominalsätze zu verwandeln, gesagt wird: seine Gleiche ist wie ein Löwe. Da כְּ im alttest. Hebräisch wie auch im Syr. u. Arab. nur Praep., nicht satzverbindende Conjunction ist, so darf man nicht übers.: wie ein Löwe sich sehnt zu rauben, sondern: wie ein Löwe, welcher lungert oder hungert (vgl. كسف von Entsinkung, Abgang, Verdunkelung, Entfärbung und خسف insbes. von Entkräftung, Hunger, versch. v. חָשַׂף = كشف abschälen, entblößen) zu zerfleischen. Im Parallelgliede wechselt mit dem Attributivsatz das Partic. כְּפִיר ist (nach Meier) der junge Löwe als der mit stärkeren Haaren (Mähnen) überdeckte.

V. 13—15. Die RA קִדֵּם פְּנֵי *antevertere faciem alicujus* bed. sowol ehrerbietig vor jem. hintreten 95,2 (nachbiblisch: jem. seine Aufwartung machen), als jem. feindlich entgegentreten, sich ihm entgegenwerfen. Der Feind springt wie ein Löwe auf David los, J. — fleht dieser — soll ihm zu Schutz und Trutz diesem Löwen den Weg verrennen, ihn niederwerfen, so daß er, unschädlich gemacht, mit gebeugten Knieen (כָּרַע vom Löwen Gen. 49,9. Num. 24,9) daliegt. Er soll retten seine Seele von dem Gottlosen חַרְבֶּךָ. Man kann dieses חרבך wie auch das folg. יָדְךָ als Permutativ des Subjekts ansehen (Böttcher Hupf. Hitz.), was sich durch 44,3 u. a. St. empfiehlt; die Wahrscheinlichkeit aber, daß dergleichen nähere Bestimmungen accusativisch gedacht sind, überwiegt, s. zu 3,5. Jedenfalls sind Schwert und Hand als Bewerkstelligungsmittel des פַּלֵּט Befreiens gemeint. In v. 14 klingt פַּלְּטָה nach und wie מְמְתִים (mit *Chatef* unter dem der Verdoppelung entledigten Buchstaben wie מְמְּכוֹן 33,14) sich mit מֵרָשָׁע deckt, so יָדְךָ mit חַרְבֶּךָ. Das an sich nichtssagende ממתים (Plur. von מַת Männer Dt. 2,34., wov. מְתֹם männiglich) wird nach der Unterbrechung durch יָדְךָ ה׳ wiederholt und vervollständigt, eine sonderbare Weise der Gedankensperrung und Gedankenfortspinnung, welcher Hofmann (Schriftb. 2,2,495) durch veränderte Versabtheilung und Interpunktion abzuhelfen sucht. חֶלֶד bed. entw. von חָלַד syr. kriechen, schleichen, schlüpfen (wov. חֻלְדָּה das Wiesel, der Maulwurf), oder von חָלַד talm. verhüllen, verbergen: die unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit (versch. v. arab. *chald*, *chuld* bleibender Aufenthalt, endlose Dauer), weshalb mit חֶלֶד witzig חֶדֶל Endlichkeit von חָדַל ein Ende haben wechselt vgl. 49,2 mit Jes. 38,11. Die Verbindung מתים מחלד ist ähnlich wie 10,18. 16,4. Es sind Leute gemeint, die keine andere Heimat haben, als die Welt, welche vergehet

mit ihrer Lust, Leute ἐκ τοῦ κόσμου τούτου oder υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου. Der Sinn der weitern Beschreibung חֶלְקָם בַּחַיִּים (vgl. Koh. 9, 9) erhellt aus dem Gegensatze 16, 5. Des Frommen חֵלֶק ist J. und der Bereich, innerhalb dessen der Weltliche sein חלק in Anspruch nimmt, ist חַיִּים das zeitliche, sichtbare, materielle Leben; dieses geht ihm über alles, während jener sagt: טוֹב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים 63, 4. Der Gegensatz ist nicht sowol Diesseits und Jenseits, als Welt (Leben) und Gott. Wir sehen hier recht in die Tiefe des Wesens des alttest. Glaubens. Alle Seligkeit und Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, welche das N. T. entfaltet, ist für den alttest. Glauben in Jahve beschlossen. J. ist sein höchstes Gut, in dessen Besitz er über Himmel und Erde, Leben und Tod erhaben ist; Ihm sich blindlings, ohne explicites Wissen um ein jenseitiges seliges Leben, hinzugeben, an ihm sich genügen zu lassen, in ihm zu beruhen, in ihn sich zu bergen angesichts des Todes ist das Charakteristische des alttest. Glaubens. Mit חלקם בחיים ist sowol Gesinnung als Loos der Weltmenschen ausgesprochen. Das Materielle, welches ihr höchstes Gut, wird ihnen auch reichlich zu Theil. Die Worte: „denen du mit deinem Aufbewarten (*Chethib*: וּצְפִינְךָ die als Participiale übliche, aber als Particip aramaisirende Form) füllest ihren Bauch“ lauten nicht so, als ob der Dichter damit sagen wolle, daß Gott sie durch den Reichtum seiner Güte zur Buße leite, vielmehr daß Gott, indem er ihr auf das Sinnliche gerichtetes Verlangen befriedigt, ihnen alle Ansprüche auf höhere über Welt und Zeitlichkeit hinausliegende Güter gründlich abschneidet. So ist also צָפוּן hier ganz so wie Iob 20, 26 צְפוּנָיו gebraucht (v. צָפַן etw. an sich halten, zurückhalten, bei sich bewaren). Die Worte haben übrigens keinen Beischmack von Murren und Neiden; der Fromme, der jener Güter aus Gottes Schatzkammer entbehrt, hat höhere Genüsse, er kann ausrufen 31, 20: „wie groß ist deine Güte, die du aufbewart (צָפַנְתָּ) denen die dich fürchten!“ Unter die Güter, womit Gott Bauch und Haus der Gottlosen füllet Iob 22, 17 f., gehören auch Kinder in Menge, sonst ein Segen der Gottesfurcht 127, 3. 128, 3 f., für sie, die den Geber nicht anerkennen, ein Fallstrick des Selbstruhms Iob 21, 11 (vgl. Weish. 4, 1). בָּנִים ist nicht Subj., sondern von allen alten Originalübersetzern erkannter Acc. wie in שְׂבַע יָמִים lebenssatt werden. Ueber עוֹלְלִים s. zu 8, 3. יֶתֶר (von יָתַר lang ausgestreckt, dann überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig, übrig s.) bed. hier wie Iob 22, 20 Reichtum und Reichlichkeit des Besitzes. Mit אֲנִי hält er dem Glücke seiner Feinde sein unvergleichlich größeres entgegen. Er, der von Menschen Verkannte und Verfolgte, wird בְּצֶדֶק in Gerechtigkeit, welche dann ihren Gnadenlohn finden wird (Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14) Gottes Angesicht schauen, und will, wenn diese Hoffnung sich ihm erfüllt, sich recht erlaben an Gottes Gestalt. Das Schauen des göttlichen Angesichts hier von Erfahrung der Gnadenwirkungen zu fassen, welche von dem wieder zugekehrten und enthüllten ausgehen, genügt nicht; das Parallelglied fordert ein wirkliches Anschauen wie Num. 12, 8., wonach J. Mosi in der Selbstgestalt seines Wesens ohne die Zwischenwand accommodativer visionärer Selbstverbildlichung gegenüberstand, zugleich aber wie Ex. 33, 20., wo Mosi das Schauen des göttlichen Antlitzes versagt

wird, wonach also die Selbstdarstellung Jahve's im Verkehre mit Mose nicht ohne Selbstverhüllung zu denken ist, die ihm das Schauen erträglich machte. Hier aber, wo David eine Hoffnung ausspricht, welche das letzte Ziel, der äußerste Gipfel alles seines Hoffens ist, hat man kein Recht, das Anschauen Gottes, des in Liebe sich ihm zu schauen gebenden (s. zu 11,7) und die Ersättigung an seiner תְּמוּנָה (LXX τὴν δόξαν σου, s. Psychol. S. 49) irgendwie zu beschränken. Ist dies richtig, so kann בְּהָקִיץ nicht bed.: wenn ich aus dem Schlafe dieser Nacht erwache (Ew. Hupf. u. A.), denn gesetzt daß der Ps. vor Schlafengehen gedichtet wäre, welchen Sinn hätte die Vertagung so überschwenglicher Hoffnung auf die Zeit nach verbrachtem natürlichen Schlafe? Aber auch das „Erwachen zu einem neuen Leben der Beseligung und Befriedigung durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elends, in dem der D. jetzt noch schwebt, über ihm wieder-aufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade" (Kurtz) kann nicht gemeint sein, denn aus Leidensnacht erwachen ist eine unpassende und ebendeshalb unbelegbare Vorstellung. So bleibt also nur (vgl. Böttcher, *de inferis* §. 365—367) das Erwachen aus dem Todesschlafe übrig. Daß alle die in den Gräbern liegen dereinst die Stimme des Todtenerweckers hören werden, wie in der nachexilischen Zeit Dan. 12, 2 gelehrt wird, wußte David freilich noch nicht, denn es war ihm noch nicht geoffenbaret. Aber warum soll diese Offenbarungswahrheit, welcher die Profetie Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14 in Riesenschritten zuschreitet, nicht auch schon in den Ps. Davids, wie einige Jahrzehnte später in dem Meisterwerk eines Zeitgenossen Salomo's, dem B. Iob, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der trostlosen Vorstellung vom Scheôl losgerungene Hoffnung vernehmbar werden? Der Morgen 49, 15 ist ja auch nicht irgendwelcher demnächstiger, sondern der schließliche, welcher den Redlichen Erlösung bringt und ihnen zur Herrschaft verhilft. Eine gewisse Kenntnis der Auferstehungsthatsache, wie sie nach Hofmann (Schriftb. 2, 2, 490) im A. T. von jeher vorhanden gewesen sein soll, spricht sich in solchen Stellen nicht aus. Denn Klagen wie 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 zeigen daß eine solche gewisse Kenntnis nicht vorhanden war, und wenn anders uns die vorliegende alttest. Literatur einen Einblick in die Heilserkenntnisgeschichte verstattet, so ist nichts verbürgter, als daß die Erkenntnis der künftigen Todtenauferstehung erst um die Zeit des Exils aus dem profetischen Wort in das israelitische Glaubensbewußtsein überging und daß der Glaube bis dahin wol eine Erlösung aus dem Todeszustande zu hoffen wagte, aber, ohne ein ausdrückliches Verheißungswort für sich zu haben, nur mittelst Schlußfolgerung aus dem in seiner Tiefe erfaßten vorhandenen.[1] So ist es auch hier. Allerdings spricht David die Hoffnung eines seligen Anschauens Gottes aus, dessen er als gerecht vor

---

1) „Wir finden nicht — entgegnet Hofmann a. a. O. S. 496 — daß sich der Glaube anderwärts solche Kühnheiten erlaubt oder daß sich die Gläubigen mit Hoffnungen tragen, welche auf so unsicherem Grunde ruhen." Aber Gottes Wort ist doch kein unsicherer Grund und kühne Schlüsse aus dem nur von ferne andeutenden zu ziehen war ja auch nach vielen andern Seiten hin (z. B. der Menschwerdung Gottes und der Abrogation des Ceremonialgesetzes) die Aufgabe des alttest. Glaubens.

Gott gewürdigt werden wird, und zwar selbst wenn er in der gegenwärtigen Todesgefahr des Todes entschlafen sollte (13,4), als ein aus dem Todesschlafe Wiedererwachter, also (obwol dieser Begriff mit jenem sich nicht ohne weiteres deckt) als Auferstandener. Aber diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer „gewissen Kenntnis“, sondern eine auf Grund der bereits vorhandenen Offenbarung Gottes aus seinem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Ihm aufleuchtende Aussicht.

PSALM XVIII.

Hymnischer Rückblick Davids auf sein gnadenreiches Leben.

2 Herzlieb hab' ich dich, Jahve meine Stärke,
3 Jahve mein Fels und meine Berghöh' und mein Befreier,
Mein Gott, mein Hort, drein ich mich berge,
Mein Schild und meines Heils Horn, meine Hochburg!
4 Als Lobgepriesnen ruf' ich Jahve an,
Und gegen meine Feinde wird mir geholfen.

5 Umfangen hatten mich Stricke des Todes
Und Ströme des Abgrunds überfielen mich.
6 Stricke des Hades hatten mich umringet,
Entgegen warfen sich mir Schlingen des Todes.
7 In meiner Noth rief ich Jahve an,
Und zu meinem Gotte schrie ich auf;
Er hörte von seinem Tempel aus meinen Ruf,
Und mein Schreien vor ihm kam in seine Ohren.

8 Da schwankte und wankte die Erde,
Und der Berge Grundfesten erzitterten,
Und sie schwangen sich hin und her, denn er zürnte.
9 Aufstieg Rauch in seiner Nase,
Und Feuer aus seinem Munde fraß;
Glutkohlen loderten von ihm aus.
10 Da neigt' er die Himmel und fuhr herab,
Und Wolkennacht war unter seinen Füßen.

11 Und er fuhr auf dem Cherub und flog,
Und schwebte daher auf Fittigen des Windes;
12 Machte Finsternis zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelte,
Gewässer-Dunkel, Dunsthüllen-Schwalle.
13 Aus dem Glanze vor ihm durchfuhren seine Wolken
Hagel und Feuer-Glutkohlen.

14 Da donnerte in den Himmeln Jahve
Und der Hocherhabne ließ erschallen seine Stimme.
[Hagel und Feuer-Glutkohlen.]
15 Und er entsandte seine Pfeile und zersprengte sie,
Und Blitze in Menge und brachte sie in Wirwarr.
16 Und sichtbar wurden die Rinnsale der Wasser,
Und bloßgelegt wurden die Grundvesten der Erdwelt
Vor deinem Dräuen, Jahve,
Vor dem Schnauben deines Zornhauchs.

17 Er langte aus der Höhe, erfaßte mich,
Zog mich herauf aus grossen Wassern,
18 Rettete mich von meinem grimmen Feinde,
Und von meinen Hassern, weil mir übermächtig.

19 Sie warfen sich mir entgegen an meinem Unglückstage,
Da ward Jahve zur Stütze mir,
20 Und führte mich aus auf weiten Plan,
Riß mich heraus, denn er hatte Gefalln an mir.

21 Es erzeigte mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.
22 Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahve's
Und bin nicht böslich gewichen von meinem Gott.
23 Nein, alle seine Rechte sind mein Augenmerk
Und seine Satzungen schaff' ich mir nicht beiseite.
24 Und war makellos gegen ihn
Und habe mich gehütet vor meiner Missethat.

25 So vergalt mir denn Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit, die offenbar seinen Augen.
26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
Gegen den Mann ganzer Hingabe zeigst du dich hingebend.
27 Gegen den sich Reinigenden zeigst du dich rein
Und gegen den Verkehrten zeigst du dich faltenvoll.
28 Denn du, leidvollem Volke schaffst du Heil
Und hochfahrende Augen niedrigst du.

29 Denn Du machst licht meine Leuchte;
Jahve, mein Gott, erhellt mein Dunkel.
30 Denn durch dich zerschmettr' ich Heerhaufen
Und durch meinen Gott erspring' ich Mauern.
31 Er, Gott — makellos ist sein Weg,
Die Rede Jahve's ist geläutert,
Ein Schild ist er allen die in ihn sich bergen.

32 Denn wer ist göttlich Wesen ohn' allein Jahve,
Und wer ist Hort außer unserem Gotte?
33 Der Gott, der mit Stärke mich gürtete
Und machte unanstößig meinen Weg,
34 Gleichmachend meine Füße wie der Hindinnen
Und der auf meine Höhn mich stellte,
35 Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
Und es spannten ehernen Bogen meine Arme.

36 Und du reichtest mir deines Heiles Schild,
Und deine Rechte stützte mich,
Und deine Demut machte mich groß.
37 Du schafftest Raum meinem Schritte unter mir,
Und nicht gewankt haben meine Knöchel.

38 Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie
Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
39 Ich zerschellte sie, daß sie nicht aufstehn konnten,
Sie fielen unter meine Füße.
40 Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,
Machtest hinsinken meine Gegner unter mich,
41 Und hieltest mir hin meiner Feinde Nacken,
Und meine Hasser, ich rottete sie aus.

42 Sie schrieen auf, aber da war kein Helfer,
Zu Jahve, aber er erhörte sie nicht.
43 Und ich zermalmte sie wie Staub vor dem Winde,
Wie Strassenunrat leerte ich sie aus.

44 Du befreitest mich aus Volkes-Fehden,
Setztest mich zum Haupt von Nationen;
Volk, das ich nicht kannte, diente mir.

45 Auf des Ohrs Gehör gehorsamten sie mir,
Des Auslands Söhne schmeichelten mir.
46 Des Auslands Söhne welkten hin
Und zitterten hervor aus ihren Schlössern.

47 Lebendig ist Jahve und gebenedeit mein Hort,
Und erhoben sei der Gott meines Heils,
48 Der Gott, der Rächungen mir gewährte
Und rücklings beugte Völker unter mich,
49 Mein Befreier von meinen Feinden,
Ja der du über meine Gegner mich emporrückst,
Vom Mann der Unbill mich errettest.

50 Darob will ich preisen dich unter den Nationen, Jahve,
Und will deinem Namen lobsingen,
51 Als der groß macht die Heilsfülle seines Königs
Und thut Gnade an seinem Gesalbten,
An David und seinem Samen auf ewig.

Auf eine תְּפִלָּה Davids folgt eine in Worten und Gedanken (*Symbolae* p. 49) mannigfach mit ihr verflochtene שִׁירָה (*n. unitatis* von שִׁיר), der längste aller hymnischen Ps, mit der Ueberschrift: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David, welcher redete zu Jahve die Worte dieses Liedes am Tage, wo gerettet hatte Jahve ihn aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Saûls: da sprach er.* Die urspr. Ueberschrift des Ps. in der Grundsammlung lautete wol nur למנצח לעבד ה׳ לדוד, wie die von Ps. 36. Im Uebrigen lautet sie so, wie dergleichen Lieder in Geschichtszus. eingeführt zu werden pflegen Ex. 15, 1. Num. 21, 17 u. bes. Dt. 31, 30. Und wirklich findet sich unser Ps. noch einmal 2 S. c. 22., mit Worten eingeführt, deren offenbar unzufällige Uebereinstimmung mit der Ueberschrift im Psalter sich dadurch erklärt, daß er einem der Geschichtswerke einverleibt war, aus denen die Bb. Samuel excerpirt sind, wahrsch. den Annalen (*Dibre ha-Jamim*) Davids. Von dorther hat der Verf. der Bb. Samuel den Ps. mit jener Einführung entnommen und von dorther stammt auch der mit אֲשֶׁר angeknüpfte historische Theil der Ueberschrift im Psalter.

So wie die Apostel sich *δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennen, kann sich auch David selbst überschriftlich עֶבֶד ה׳ genannt haben. Auch sonst nennt er sich betend Jahve's Knecht 19, 12. 14. 144, 10. 2 S. 7, 20., wie jeder Israelit sich nennen durfte, David aber, welcher nach Mose und Josua der Erste dieses Beinamens ist, in hervorragendem Sinne. Denn er, mit welchem das Königtum der Verheißung anhob, diente dem Werke Gottes in nicht minder epochemachender Weise als Mose, durch dessen Vermittelung Israel das Gesetz, und Josua, durch dessen Vermittelung es das Land der Verheißung empfing.

Die Technik der Psalmenpoesie kennt nur die Benennung שִׁיר, nicht שִׁירָה. Schon daran zeigt sichs, daß der historische Theil der Ueberschrift anderswoher ist. Auf בְּיוֹם folgt nicht der Infin. הַצִּיל am Tage des Rettens, sondern bestimmter plusquamperfektisches הִצִּיל: am Tage (בְּיוֹם = zur Zeit wie Gen. 2, 4 u. ö.) wo gerettet hatte — ein genitivisch (Ges. §. 116, 3) gedachter Beziehungssatz wie 138, 3. Ex. 6, 28. Num. 3, 1 vgl. Ps. 56, 10. Ohne andere Absicht, als die mannigfaltigen Ausdrucks, wechselt im Psalmtexte מִיַּד mit מִכַּף. Die Rettung aus der Hand Sauls wird besonders hervorgehoben, weil der hervorstechendste Theil des Ps. v. 5—20 von ihr handelt. Die Gefahr, in welcher David damals schwebte, war die persönlichste, die verhängnisvollste, die andauerndste. Dem Sammler kam diese Hervorhebung des-

halb zu Statten, weil der vorige Ps. die Physiognomie dieser Zeit trägt, deren dort und weiterhin rückwärts vernommene Klagen nun alle in diesen weiten und breiten Lobgesang münden.

Den in zwei von einander unabhängigen Werken bezeugten dav. Ursprung des Ps. bezweifelt nur die Zweifelsucht. Das Doppelzeugnis der Ueberlieferung bestätigt sich dadurch, daß der Ps. nichts enthält, was der Autorschaft Davids widerstrebte; auch die Selbstnennung am Schlusse ist ihr nicht entgegen (vgl. 1 K. 2, 45). Wir haben ein israelitisches Seitenstück jener keilschriftlichen Denkmäler vor uns, in welchen die Könige des Weltreichs die mit Hülfe ihrer Götter vollbrachten Thaten recapituliren. Der Sprecher ist ein König; der Verf. der Bb. Samuel fand das Lied als davidisches vor; die Verschiedenheit seines Textes von dem im Psalter vorliegenden beweist, daß es damals schon einen langen Weg der Fortpflanzung zurückgelegt hatte; Schriftsteller der späteren Königszeit reden hie und da in Nachklängen desselben (vgl. Spr. 30, 5 mit v. 31; Hab. 3, 19 mit v. 34); es trägt durchweg den Stempel der klassischen Zeit der Sprache und Poesie, und „wenn es nicht von David wäre, müßte es in seinem Namen und in seine Seele hineingedichtet sein, und wer wäre dieser gleichzeitige und ebenbürtige Dichter?" (Hitz.). Alles weist und drängt uns auf David selbst hin, dem auch alle sonst im 2. B. Sam. als davidisch eingeführten Lieder (auf Saul und Jonathan, auf Abner u. s. w.) wirklich zugehören. Dieses größte aller ist ganz und gar aus dem neuen Selbstbewußtsein hervorgegangen, zu welchem er durch die Verheißungen 2 S. c. 7 erhoben wurde, und läuft gegen Ende auch in ausdrückliche Rückbez. auf diese Verheißungen aus, denn die Gewißheit Davids von der ewigen Dauer seines Hauses und Gottes Gnadenbunde mit diesem ruht auf der Verkündigung Nathans.

Es zerfällt in zwei Hälften, denn mit v. 32 beginnt der Lobpreis von neuem, nachdem er seinen ersten Lauf vollendet und in v. 31 einen schönen Abschluß gefunden. Diese beiden Hälften unterscheiden sich auch in Betreff der Kunstform. Das Strofenschema der ersten ist: 6. 8. 8. 6. 8 (nicht 9). 8. 8. 8. 7. Die Mischung sechs- und achtzeiliger Str. ist ebenmäßig und die Siebenzahl der letzten nicht befremdend. Die Mischung in der zweiten Hälfte dagegen ist bunter. Die Kunst der Strofik erscheint hier, wie sich auch anderwärts in den Ps. zeigt, erschlafft und das anfängliche Gestaltungsstreben dem Andrange der Gedanken gewichen.

Die überlieferte graphische Darstellungsweise dieses Ps. wie der Cantica 2 S. 22 und Richt. 5 heißt „Halbziegel auf Ziegel und Ziegel auf Halbziegel" (אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח): je eine Zeile besteht aus zwei und eine aus drei Verstheilen und die dreitheilige Zeile hat nur je Ein Wort zur Rechten und zur Linken; das Ganze bildet also drei Colonnen, wogegen das große Lied Dt. 32 (so wie auch Jos. 12, 9 ff. Est. 9, 7—10) „Halbziegel auf Halbziegel und Ziegel auf Ziegel" d. i. in nur zwei Colonnen zu schreiben ist, vgl. unten S. 174.

V. 2—4. Der D. präludirt mit gehäuften Liebesnamen Gottes, in denen er lobpreisend die Ergebnisse langer und vieler Erfahrungen zusammenfaßt. Den Anfang macht, auf den Parallelismus der Glieder gesehen, ein Monostich wie in Ps. 16. 23. 25 u. ö. Indes sieht sich die Sache etwas anders an, wenn man nicht mit Mr. Hgst. Hupf. v. 3 als zwei Aussagesätze faßt (J. ist . . mein Gott ist . .), sondern, was allein der Intensität dieses Anfangs des größten dav. Hymnus entspricht, als lauter Vocative, indem Gott mit 'ה, 'ה, אֵלִי angerufen wird und jedem dieser Gottesnamen seine

prädicative immer volltönendere Entfaltung folgt. Das diese drei Gottesnamenreihen tragende אֶרְחָמְךָ (mit ā nach Ew. §. 251[b]) ersetzt was ihm an Umfang fehlt durch Tiefe des Sinnes. Sonst kommt nur das *Pi.* רִחַם vor von zärtlicher mitempfindender Liebe, hier das *Kal* in aramaisirender Weise, weshalb es der Jalkut zu u. St. durch רחמאי יתך „ich liebe dich" erkl., von inbrünstiger herzinniger Zuneigung und Anhänglichkeit; die Grundbed. der Weichheit (√רח, رخ, رخو weich, schlaff, locker s.), wov. רֶחֶם *uterus,* ist in beiden auf Weichheit der Empfindung, Zartheit des Gefühls übertragen. Auf das allgemeinste Prädicat חִזְקִי (von חֹזֶק nach gleicher Flexion wie אִמְרִי, בִּסְרִי, עֹמֶק *pl.* עִמְקֵי Spr. 9,18) folgen solche welche J. einerseits als Schützer und Retter in Verfolgung, andererseits als Vertheidiger und Siegverleiher im Kampf bez. Es sind alles bildliche, das was J. in Person ist abbildende Sachnamen, weshalb für וּמְפַלְטִי viell. richtiger וּמִפְלָטִי (und mein Asyl) zu punktiren war. Schild hat sich Gott schon Abram gegenüber genannt Gen. 15, 1 und צוּר (vgl. אֶבֶן Gen. 49, 24) heißt er schon in dem großen mosaischen Liede Dt. 32, 4. 37 (welcher letztere v. hier deutlich wiederklingt). סֶלַע v. סָלַע سلع *findere* bed. eig. die Felsenkluft (arab. סֶלַע [1]), dann den zerklüfteten Fels, und צוּר wie arab. صخر das harte und große Gestein (aram. טוּר Berg); wir übers. letzteres meist nach Luthers Vorgange „Hort", obwol dieses urspr. den Schatz (z. B. Nibelungenhort) und nicht den Schutz bed.[2] Verwandt sind die Bilder von der מְצוּדָה (מָצוֹד, מְצוּדָה) und dem מִשְׂגָּב; jenes bed. eig. *specula* die Hochwarte[3] und dieses die steile Höhe. Das Horn, ein altes Bild

---

1) Neśwân definirt: السّلع ist ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht, und Jâkût, der eine Menge so genannter Oertlichkeiten aufführt: eine durch steile Felswände gebildete weite Ebene (فضاء), in welche man durch einen Engpaß (شِعب) gelangt, aber nur zu Fuß kletternd hinabsteigen kann. Hienach überwiegt in סְלָעַי die Vorstellung des sichern (und bequemen) Verstecks, in צוּרִי die des festen Grundes und der Unnahbarkeit. Das eine Bild erinnert an das von steilen Felsen umschlossene (wasserreiche) edomitische סֶלַע Jes. 16, 1. 42, 11., das von Strabo XVI, 4, 21 beschriebene *Πέτρα*; das andere an die phönikische Felseninsel צוּר ṣûr, das Asyl im Meere.

2) s. Vilmar in den Pastoral-theologischen Blättern 1861 S. 107 f.

3) Im Arab. bed. مَصَادٌ 1) hoher Hügel (fehlt bei Freytag), 2) Berggipfel, und gehört nach den Originalwörterbüchern zum Stamme مَصَدَ, was äußerlich durch die gleichbed. Formen مَصَدٌ und مَصْدٌ bestätigt wird, wie auch durch deren Plurale أَمْصِدَةٌ und مُصْدَانٌ, da diese eig. nur unter Voraussetzung der Wurzelhaftigkeit des *m* von jenen Sing. gebildet werden können. Da indessen die Bedeutungen von مَصَدَ alle entschieden auf dessen Bildung aus der in dem Reduplicationsstamme مَصَّ saugen enthaltenen Wurzel مص hinweisen, die Bedd. aber von

sieghafter Trutzmacht Dt. 33, 17. 1 S. 2, 1., erscheint hier auf J. selbst übergetragen: „Horn meines Heils“ ist das für meine Ohnmacht eintretende, überwindende und mir Heil schaffende. Alle diese Benennungen Gottes sind Früchte des Leides, aus dem Davids Lied entsprossen, näml. der saulischen Verfolgung, wo er in dem an Klüften reichen, an Wäldern armen Lande auf Felsen sich flüchtete und Berge ihm als Burgen dienten. In der Zuflucht, die ihm damals die Naturumgebung des Gebirges gewährte, und in den glücklichen Zufällen, die ihm zuweilen in äußerster Gefahr Befreiung verschafften, sieht David nur phänomenelle Besonderungen dessen, was ihm im letzten Grunde J. selbst war. Das Bekenntnis zu dem mannigfach bewährten Gotte setzt sich v. 4 in einem allgemeinen Erfahrungssatz fort. מְהֻלָּל ist Prädicatsacc. zu 'ה: Als Lobgepriesenen (Lobpreiswürdigen) ruf ich J. an, was besser als Olshausens allerdings stilistisch mögliches (s. zu Jes. 45, 24 vgl. auch Gen. 3, 3. Mi. 2, 6): „Preiswürdig, ruf' ich, ist J.“ zu dem folg. Satze paßt, welcher die mit der Anrufung, die als Hülferuf zu denken ist, zusammenfallende Erhörung bekennt. Der Beweis hiefür, daß Anrufung des Preiswürdigen, der wie die Gesch. Israels zeigt, helfen kann und will, und thatsächliche Hülfe zusammenfallen, bildet den weiteren Inhalt des Ps.

V. 5—7. In v. 5 ff. faßt David alle während der saulischen Verfolgungszeit erlebten furchtbaren Gefahren und wundersamen Erhörungen und Errettungen in Ein Gesamtbild zusammen, indem sich ihm das Unsichtbare, welches sich zum Sichtbaren wie Ursache zur Wirkung verhält, versichtbart. David erscheint hier als durchaus leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Wassern, während er in der 2. Hälfte des Ps. in Gemeinschaft und unter dem Segen Gottes selbstthätig auftritt. Die Schilderung beginnt v. 5—7 mit der Gefahr und dem nicht vergeblichen Hülfruf. Das V. אָפַף bed. nicht, wie man nach dem Arab. meinen sollte, treiben, drängen, sondern nach nicht zu bezweifelnder Ueberlieferung (vgl. אוֹפָן Rad) umkreisen, umgeben als poet. Syn. von סָבַב, הִקִּיף, כִּתֵּר. Statt „Stricke des Todes“ übers. LXX (vgl. Act. 2, 24) *ὠδῖνες* (zusammenschnürende Schmerzen) *θανάτου*, aber 6[b] zeugt für die Bed. Stricke, vgl. 119, 61 (wo gleichfalls חֶבְלֵי statt des zu erwartenden חַבְלֵי Jos. 17, 5. Iob 36, 8), der Tod ist also als Jäger mit Strick und Netz gedacht 91, 3. בְּלִיַּעַל, aus בְּלִי und יַעַל (v. יָעַל וָעַל √על) zusammengesetzt, bed. Nichtersprießlichkeit, Nichtswürdigkeit und zwar sowol grundtiefe sittliche Verderbnis als auch abgründliches Verderben (vgl. 2 Cor. 6, 15 *Βελίαρ* = *Βελίαλ* als Name des Satans und seines Reiches);

مَصَادٌ, مَصَدٌ und مَصْدٌ sich nicht darauf zurückführen lassen, übrigens auch sonst Beispiele davon vorhanden sind, daß ursprüngliche *nn. loci* von *vv. med.* و und ى durch ein Vergessen oder Absehn von deren Herkunft das präfigirte *m* als ersten Wurzelbuchstaben behandeln lassen und mit dessen Beibehaltung secundäre Stämme bilden (wie مَصَّرَ, مَدَنَ, مَكَنَ), so ist es überwiegend wahrsch., daß wir in *maṣâd*, *maṣad*, *maṣd* ein urspr. מְצָד, מְצוּדָה, מְצוּדָה haben, diese hebr. Wörter aber auf ein צוּד in der Bed. spähen zurückzuführen sind, also eig. *specula* (Fl.).

Ströme des Verderbens sind solche, deren verschlingende Fluten in den Schlund des Verderbens hinabführen (Jon. 2, 7). Tod, *Belijáal* und *Scheól* heißen die unheimlichen Mächte, welche sich der Verfolger Davids als ihrer Werkzeuge bedienten. Mit Prät. wechseln Futt. in Imperfektbed. בִּעֵת unterscheidet sich von קִדֵּם wie überfallen von anfallen; dieses bed. sich entgegenwerfen, jenes (= بغت) urplötzlich befallen (vgl. aber auch بعث aufjagen *excitare*, ängstigen). Der הֵיכָל, von wo aus J. hört, ist seine himmlische Wohnung, welche Palast und Tempel zugleich ist, indem er da, angebetet von den seligen Geistern, thront. לְפָנָיו gehört mit וְשַׁוְעָתִי zus.: mein vor ihm (wie z. B. 102, 1) angestimmtes, ausgeschüttetes Flehen, denn mit תָּבוֹא verbunden ist es neben בְאָזְנָיו tautologisch. Vor Jahve's Angesicht flehte er und sein Flehen drang in dessen Ohren.

V. 8—10. Die Erhörung wurde, wie weiter beschrieben wird, offenbar als Errettung. Die Gesamtnatur steht zum Menschen in sympathischem Verh., indem sie dessen Fluch und Segen, Verderben und Herrlichkeit theilt, und zu Gott in (so zu sagen) synergischem Verh., indem sie seine gewaltigen Thaten vorlaufend ankündigt und werkzeuglich vermittelt. Deshalb erscheint hier das Einschreiten Jahve's zu Davids Hülfe von furchtbaren Naturerscheinungen begleitet: wie die Befreiung Israels aus Aegypten Ps. 68. 77. und die sinaitische Gesetzgebung Ex. 19., wie nach dem profetisch-apost. Wort die schließliche Parusie Jahve's und Jesu Christi Hab. 3. 2 Thess. 1, 7 f., so hat auch die Erscheinung Jahve's zu Davids Hülfe außerordentliche Naturerscheinungen in ihrem Gefolge. Zwar wird uns innerhalb des Lebens Davids nicht dergleichen wie 1 S. 7, 10 ausdrücklich berichtet, aber ein wirkliches Erlebnis muß es sein, welches David hier idealisirt d. i. wurzelhaft erfaßt und zu einem großen majestätischen Gemälde seiner Wunderrettung verallgemeinert. Unter Erdbeben zieht sich ein schwarzes Gewitter zusammen, dessen Ladung sich in Wetterleuchten ankündigt und dessen Wolkenmasse sich immer tiefer zur Erde herabsenkt. Die Aoriste v. 8 führen das von v. 4 an vorbereitete und bezielte Ereignis ein. Die innere Erregtheit des seinem Knechte zur Rettung erscheinenden Richters setzt die Erde in ungestüme Schwingungen. Der Berge Grundfesten (Jes. 24, 18) sind das woran sie unten und innen ihren Halt haben, gleichsam das die Kolosse tragende Pfeilerwerk. Auf געש (mit רעש reimend) folgt dessen *Hithpa.*: nachdem der Anstoß zum Schwanken gegeben, setzen sie selber diese schwankende Bewegung fort, näml. die Erde und die Pfeiler der Gebirge. So geschieht, denn entbrannt ists Gotte; אַפּוֹ zu erg. ist unnöthig, חָרָה לוֹ ist Synon. von חַם לוֹ. Wenn Gott zürnt, so entzündet sich nach alttest. Vorstellung die in ihm vorhandene Macht des Zorns und lodert empor und bricht hervor. Das Zornschnauben kann deshalb auch Rauch des Zornfeuers heißen (74, 1. 80, 5); das Rauchen ist wie Ausathmen des Feuers und der heftige heiße Athem, der durch die Nase des Zürnenden ein- und auszieht (vgl. Iob 41, 12), ist wie Rauch, der von dem inwendigen Zornfeuer emporwallt. Das Zornfeuer selbst „frißt aus dem Munde“ d. i. flammt, alles was es ergreift verzehrend, aus dem Munde heraus, bei dem Menschen in Zornworten, bei Gott in feurigen, seinem Zorne gleichartigen und dienstbaren Natur-

gewalten, bes. im Feuer des Blitzes. Es ist zunächst das Wetterleuchten, welches hier dem Aufflammen glühender Kohlen verglichen wird. Die Potenz des Zorns in Gott geräth, actuell werdend, in Glut und ehe sie ihr Feuer ganz entlädt, kündigt es sich wetterlichtartig an. So zornig und zornsprühend neigte Jahve die Himmel d. i. senkte sie erdwärts und fuhr hernieder, und Wolkendunkel (עֲרָפֶל gleichbed. mit ὄρφνη vgl. ἔρεβος) war unter seinen Füßen: tief herabhangende schwarze Wolken zeigten den in seinem Zorn auf die Erde herabzuwirken Begriffenen an.

V. 11—13. Der Sturm, das nahe Wetter verkündend, war zugleich Vorbote des Rächers und Retters. Es liegt nahe, wenn man v. 11 mit 104, 3 vergleicht, כְּרוּב für das umgestellte רְכוּב (Gefährt Ew. §. 153[a]) zu halten; vorausgesetzt aber die Verwandtschaft des biblischen Cherub und der (nach Ktesias) indopersischen Greifen bed. das Wort (von zend. *grab, garew, garefsh* greifen) das ergreifende und was es ergreift unnahbar festhaltende Wesen, für semitisches Sprachbewußtsein viell. das starke Wesen, von כָּרַב = كرب *torquere, constringere* (wov. *mukrab* stramm, stark); die Bildung ist eine passive, wie גְּבוּל, יְסֹר, לְבוּשׁ. Die Cherube erscheinen Gen. 3, 24 als Paradieseswächter (was allein schon hinreicht, die in der Ev. KZ. 1866 No. 46 erneuerte Erkl. zu widerlegen daß sie ein Symbol der idealen Einheit des Lebendigen seien, כרוב = כְּרוֹב „wie Vielheit"!) und anderwärts als der lebendige starke Wall und Wagen der unnahbaren Majestät Gottes, und vermitteln nicht blos im Allgem. die Weltgegenwart Gottes, sondern insbes. des der Welt die Feuerseite seiner Doxa zukehrenden Gottes. Wie in Aeschylos' Prometheus Okeanos dahergeflogen kommt τὸν πτερυγωκῆ τόνδ' οἰωνὸν γνώμῃ στομίων ἄτερ εὐθύνων, so reitet hier J. auf dem Cherub, dessen Entstellung der heidnische Greif ist, oder, wenn wir David in Beihalt von Stellen wie 104, 3. Jes. 66, 15 nach Ezechiel verstehen, er fährt darauf als auf seinem lebendigen Thronwagen (מֶרְכָּבָה). Der Thron schwebt auf den Cheruben und dieser Cherubsthron schwebt auf den Schwingen des Windes, oder, wie wir auch sagen können: der Cherub ist das diesem geistähnlichen elementarischen Vehikel innerliche himmlisch-geistige. Der Lenker des Thronwagens selbst ist unsichtbar hinter dichten Gewitterwolken. יָשֶׁת ist Aorist ohne consec. ו (vgl. יַךְ Hos. 6, 1). Der Objektsacc. dazu ist חֹשֶׁךְ; der Prädikatsacc. ist verdoppelt: zu seiner Hülle, rings um ihn her zu seiner Hütte. Auch Iob 36, 29 heißt das Gewittergewölk Gottes סֻכָּה und auch 97, 2 ist es סְבִיבָיו, ihn allseitig den Blicken entziehend und nur seine Zorngegenwart anzeigend. In 12[b] entfaltet sich der Objektsacc. חֹשֶׁךְ: Gewässer-Dunkel d. i. von Wassern strotzendes[1] und Dunsthüllen-Schwalle, dicke und deshalb finstre Massen (עָב in seiner Grundbed. das Dichte oder Dickicht Ex. 19, 9 vgl. Jer. 4, 29) von שְׁחָקִים, was hier poet. Name der luftigen Wolken. Die Zertheilung und Entladung ging nach v. 13 von נֹגַהּ נֶגְדּוֹ aus. So heißt Gottes Doxa als ihm gleichsam gegenüber befindliche Spiegelung

1) Rab Dimi *b. Taanith* 10[a] führt zur Erläuterung ein palästinisches Sprüchwort an: נהור ענני זעירין מוהי חשוך ענני סגיין מוהי d. h. sind die Wolken durchsichtig, so geben sie wenig Wasser, sind sie aber dunkel, so geben sie vieles.

seines Wesens, also als sein Abglanz. Die Doxa ist Feuer und Licht. Diesmal gehen von ihr aus Mächte des Zorns und also des Feuers: niederschmetternder Hagel (vgl. Ex. 9,23 f. Jes. 30,30) und feurige Glühkohlen d. i. funkelnde und zündende Blitze. Das Obj. עָבָיו steht voraus, weil mit der Doxa sich zunächst die Vorstellung der Wolken verbindet, hinter welchen laut v. 11 die Doxa sich verbirgt. Man könnte auch erkl.: vor seinem Abglanz gehen seine Wolken über in Hagel . ., was dem stichischen Baue angemessener wäre und nach Ges. 138 Anm. 2 möglich ist. Indes liegt bei der Verknüpfung von עבר mit Gewölk die Vorstellung des Hindurchdringens (Thren. 3,44) näher. Löscht man עָבָיו, so bed. עברו „fuhren daher Hagel . .“ Aber die Nennung des Mediums der Wolken ist sachgemäß und ansprechend.

V. 14—16. Unter Donnern schleuderte J. Blitze als Pfeile auf Davids Feinde und sein Zornhauch legte das Flutbette bis in das Erdinnere bloß, um den Versunkenen zu retten. Der Donner ist Gedröhn Gottes und gleichsam dumpfes Gemurmel seines Mundes Iob 37,2. עֶלְיוֹן der Allerhabne heißt Gott hier als der alles überwaltende unnahbare Richter. Die 3. Zeile des v. 14 ist irrtümlich aus der vorigen Str. wiederholt: sie läßt sich grammatisch nicht durch Ex. 9, 23 rechtfertigen, da נָתַן קוֹל *edere vocem* anderen Sinnes als dort נָתַן קֹלֹת *dare tonitrua* ist; sie hat auch das Ebenmaß des Strofenbaues gegen sich und fehlt 2 Sam. und in LXX. Mit וַיְשַׁלַּח ist רָב parallel, welches als Gegens. von מְעַט Neh. 2, 12. Jes. 10,7 adverbiell „in Menge“ bed.; meistens faßt man es nach Gen. 49,23 im Sinne von בְּרַק 144,6: רָב *in p.* = רֹב (mit Uebergang des *ŏ* in das breitere *ā* wie עָז für עֹז Gen. 49,3) = רָבַב, verw. רָבָה, רָמָה, aber die Formen סַבּוֹ, סַב sind hier und überall von fraglicher Existenz, wie z. B. רַב Jes. 54,13 eher Adj. als 3 *pr.* ist (vgl. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 635. 1066). Die Suff. *ēm* gehen nicht auf die Pfeile d. i. Blitze, sondern auf Davids Feinde. הָמַם sowol in Verwirrung setzen als durch Wirrnis vernichten Ex. 14, 24. 23,27. Zu dem Donner, der Stimme Jahve's, kommt Sturmwind, welcher das Schnauben des Odems seiner Nase. Dieser bewirkt, daß die Betten der Gewässer sichtbar und die Fundamente des Erdkreises entblößt werden; אָפִיק (Nebenform zu אָפֵק) heißt das Flußbett und dann der Fluß oder Bach selbst, *a continendo aquas* (Ges.), ganz so wie arab. *mesik, mesâk, mesek* (v. مسك, dessen VI. Form *tamâsaka* = הִתְאַפֵּק) einen Ort bed., der das Wasser nicht einsickern läßt, sondern es wegen der Festigkeit des Bodens über diesem stehend oder fließend erhält. Hier sind die wasserhaltigen Rinnsale gemeint. J. braucht nur zu dräuen (*ἐπιτιμᾶν* Mt. 8,26), so fliehn (104,7) und trocknen (106,9. Nah. 1,4) die Fluten, in welche der, um dessen Rettung es sich handelt, versunken ist. Er ist aber schon halb im Schlunde des Hades, darum wird nicht blos das Wasserbett aufgewühlt, sondern die Erde bis in ihr Innerstes gespalten. Daß wir die Schilderung mit Recht für ideal erklärten, erhellt daraus daß sie hier geradezu allegorisch wird. Der nahezu von Feinden Ueberwältigte wird dargestellt als ein in tiefen Wassern Versunkener und schier Ertrinkender.

V. 17—20. Da streckt J. seine Hand aus der Höhe in die tiefe Kluft

und reißt den Versinkenden empor. Das V. שָׁלַח ohne יָד (57, 4 vgl. dagegen die Lehnstelle 144, 7) in der Bed. langen (nach etwas) kommt auch in Prosa (2 S. 6, 6) vor; das V. מָשָׁה aber erscheint sonst nur noch Ex. 2, 10 als Stammwort des (aus dem Aegyptischen ins Hebr. umgedachten) Namens Mose's, und schon Lth. findet darin eine geschichtliche Anspielung: *„er hat einen Mosen aus mir gemacht"*, mich aus großen (vielen) Wassern, die mich schon fast ganz verschlungen hatten, herausgezogen, wie jenen aus den Wassern des Nil, in denen er sonst umgekommen wäre. Auf die Bildrede folgt v. 18 ihre Deutung, wie 144, 7 die „großen Wasser" durch מִיַּד בְּנֵי נֵכָר glossirt werden, was aber hier nicht paßt oder doch zu eng ist. Mit v. 17 hat der Hymnus den Gipfel epischer Schilderung erreicht, von welchem er sich nun in immer mehr lyrischem Tone abwärts bewegt. In der Verbindung אֹיְבִי עָז ist עָז nicht accus. Umstandswort, sondern Adj. wie רוּחֲךָ טוֹבָה 143, 10 und ὁ ἀνὴρ ἀγαθός (Hebräerbr. S. 353). Mit כִּי wird der Eingriff der göttlichen Allmacht aus der Uebermacht der Feinde und der Ohnmacht des Bedrohten begründet. An dem Tage seines אֵיד d. h. (s. zu 31, 12) seiner Beschwer oder Leidensbürde, wo er ohnehin ein heimatloser und fast wehrloser Flüchtling war, überfielen sie ihn (קִדֵּם 17, 13), alle Möglichkeit der Selbstrettung ihm abschneidend, aber J. wurde des Umherirrenden Stab (23, 4), auf den gestützt er sich aufrecht erhielt. Durch Gottes Hand gelangte er aus Enge und Gedränge auf weiten Raum, aus dem Kerker der Drangsal zur Freiheit, denn J. hatte Gefallen an ihm, er war sein Erwählter und sein Geliebter. חָפֵץ hat hier den Acc. auf Penult. und beim *ē*, damit man nicht *ĕ* lese, *Metheg* als Dehnungszeichen חָצְצְרָה.[1] Weshalb er Gotte gefiel und dieser ihn nicht umkommen ließ, sagt die folg. Str. Jenes כִּי חָפֵץ בִּי wird nun der Grundged. des Liedes.

V. 21—24. Ueber גָּמַל (wie שִׁלֵּם mit Acc. nicht nur der Sache, sondern auch der Person z. B. 1 S. 24, 18) εὖ oder κακῶς πράττειν τινά s. zu 7, 5. שָׁמַר beobachten = innehalten ist ebenso Iob 22, 15 gebraucht. רָשַׁע מִן prägnanter Ausdruck der *malitiosa desertio*; „von Seiten Gottes" d. i. nach seinem Urtheil wäre sprachgebrauchswidrig (denn das מִן Iob 4, 17 ist anders gemeint) und gäbe einen frostigen Zusatz. Ueber das dichterische מֶנִּי *in p.* מִנִּי s. Ew. §. 263[b]. Das Fut. 23[b] neben dem Nominalsatz 23[a] ist nicht vom Pflegen in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart gemeint: er hat seinen Gott nicht böslich verlassen, sondern (כִּי = *imo, sed*) hat Gottes Gebote immer als Norm gegenwärtig und schafft sie sich nicht weitweg aus den Augen, um desto ungescheuter sündigen zu können, und so war er denn (*fut. consec.*) im Verhältnis (עִם wie Dt. 18, 13 vgl. 2 S. 23, 5) zu Gott תָּמִים mit ganzer Seele ungetheilt auf Ihn gerichtet, und hütete sich vor seiner Missethat (עָוֹן v. עָוָה عوى verdrehen, verkehren, vgl. غوى von Irrsal, Verblendung, Selbstbespiegelung) d. h. nicht: vor Willigung in die ihm inwohnende Sünde, sondern davor daß Missethat nicht sein eigen würde, מֵעֲוֹנִי s. v. a. מֵעֲוֹתִי (Dan. 9, 5), vgl. מֵחַיַּי = als

1) Ebenso steht Metheg beim *ē* der enttonten geschlossenen Endsilbe in חָפֵץ 22, 9. וַתְּחוֹלֵל 90, 2., s. Jes. S. 594 Anm.

daß ich lebe Jon. 4, 8. In dieser Str. schlägt Ps. 18 gleichen Ton mit Ps. 17 an, dem er deshalb angeschlossen ist. Man vgl. das Selbstzeugnis Davids 1 S. 26, 23 f., das Gotteszeugnis 1 K. 14, 8., das Geschichtszeugnis 1 K. 15, 5. 11, 4.

V. 25—28. Was schon v. 21 sagte, ist hier noch einmal resultatisch ausgesprochen und wird v. 26. 27 begründet: חָסִיד ist der Gottes- und Menschenfreund, wie *pius* sowol vom Verhalten gegen Menschen als gegen Gott gebraucht wird; גְּבַר תָּמִים der Mann (Constr. von גֶּבֶר) sittlich-religiöser Ganzheit (*integri* = *integritatis*, vgl. 15, 2) d. i. ungetheilter Ergebenheit an Gott; נָבָר (wofür anderwärts בַּר לֵבָב 24, 4. 73, 1) nicht der Gereinigte, sondern der reflexiven Grundbed. des *Ni.* gemäß der sich Reinigende ἁγνίζων ἑαυτόν 1 Joh. 3, 3.; עִקֵּשׁ (Gegens. יָשָׁר) der sittlich Verschrobene, „Verkehrtmüthige“. Mit diesen Eigenschaftswörtern sind zum Ausdruck entsprechender Selbsterweisung frei gebildete *Hithpa.* zusammengestellt: הִתְחַסֵּד, הִתַּמֵּם (Ges. §. 54, 2b), הִתְבָּרֵר u. הִתְפַּתֵּל (sich נִפְתָּל oder פְּתַלְתֹּל beweisen). Die innige Liebe des Frommen erwidert Gott mit traulicher Liebe, die ganze Hingebung des Redlichen mit voller Gnadenmittheilung, das Streben nach Reinheit durch ungetrübt liebreiche Gesinnung (vgl. 73, 1), die sittliche Selbstverkehrung durch paradoxe Gerichte, indem er den Verkehrten in seine Verkehrtheit dahingibt (Röm. 1, 28) und ihn seltsame Wege zur schließlichen Verdammnis führt (Jes. 29, 14 vgl. Lev. 26, 23 f.). Die Wahrheit, die hier ausgesprochen, ist nicht die, daß die Vorstellung, die sich der Mensch von Gott macht, stets das Spiegelbild seines Innern ist, sondern daß das Verhalten Gottes zum Menschen das Spiegelbild des Verhältnisses ist, in welches sich der Mensch zu ihm setzt, vgl. 1 S. 2, 30. 15, 23. Diese allgem. Wahrheit wird v. 28 erläutert und begründet. Die durch Leiden niedergebeugte Gemeinde erfährt Gottes Herablassung zu ihrem Heile, und ihre hochmütigen Bedrücker erfahren Gottes Erhabenheit zu ihrer Erniedrigung. Erhabne hoffährtige Augen gehören nach Spr. 6, 17 zu den sieben Dingen die J. hasset. Gottes Gericht zwingt sie, daß sie beschämt sich senken Jes. 2, 11.

V. 29—31. Die Begründung setzt sich fort, indem David das Gesagte auf sich selbst anwendet. Hitz. übers. die Fut. v. 29 f. imperfektisch, aber die dies mit sich bringende Tempusfolge ist ja hier wie schon v. 28 durch כִּי unterbrochen. Die Leuchte נֵר (aus *nawer*) ist Bild des gleichsam fortbrennenden Lebens mit Einschluß des Glücksstandes und der Ehrenstellung, in der Form נִיר (aus *niwr, nijr*) das gew. Bildwort vom Fortbestande des Hauses Davids 1 K. 11, 36 u. ö. Davids berufsmäßig königliches Leben und Walten ist die Leuchte, die Gottes Gnade zum Besten Israels angezündet, und diese Leuchte (2 S. 21, 17) läßt seine Macht nicht auslöschen; das Dunkel, das über David und sein Haus hereinbricht, wird von J. immer wieder gelichtet. Denn seine Kraft ist in dem Schwachen mächtig, in, mit und durch ihn vermag er Alles. Das Fut. אָרֻץ läßt sich um so sicherer von רָצַץ (= אָרוּץ) herleiten, als dieses V. auch Jes. 42, 4. Koh. 12, 6 im Fut. den Umlaut *u* hat; der Text 2 S. 22 aber scheint allerdings an die Stelle des Niederschmetterns das „Anrennen“ zu setzen. Mit v. 31 geht die 1. Hälfte des Hymnus epiphonematisch zu Ende. הָאֵל ist

nom. abs., wie חָאֵל Dt. 32, 4; dieser altmosaische Ausspruch hallt hier wie 2 S. 7, 22 im Munde Davids wieder. Der Art. von הָאֵל weist auf den geschichtlich Offenbaren hin. Sein Weg ist fehllos und untadelig. Sein Wort ist צְרוּפָה, nicht schlackichtes Erz, sondern entschlacktes gediegenes Gold 12, 7. Wer in Ihn, den Gott der Verheißung, sich zurückzieht, der ist vor allen Gefahren geschildet. Von hier entlehnt ist Spr. 30, 5.

V. 32—35. Die lobpreisende Schilderung der erfahrnen Gnadenbeweise nimmt einen neuen Aufschwung und setzt sich in dieser 2. Hälfte in bunterer minder berechneter Strofenmischung fort. Was v. 31 von Jahve's Weg und Wort und Ihm selber sagt, wird v. 32 daraus erhärtet, daß er allein אֱלוֹהַּ zu ehrfürchtendes göttliches Wesen, er allein צוּר Fels d. i. unerschütterlicher Vertrauensgrund ist; das v. 31 Gesagte gilt also nur von ihm. Es wechseln מִבַּלְעֲדֵי (mit negativem verstärkendem מִן), welches „außer Bezug auf" und dann schlechtweg „außer" bed., und זוּלָתִי (mit *i* des Bindelauts, welches anderwärts auch als Suff. fungirt) von זוּלָה (זוּלָת) „Ausnahme". Was folgt schließt sich beschreibend an אֱלֹהֵינוּ an: unser Gott (also der Gott Israels), der Gott, welcher mich gürtete mit Stärke und demzufolge (*fut. consec.*) meinen Weg תָּמִים „vollkommen" machte d. i. schlechthin unanstößig, frei von Anstößen und Verstößen, geradaus zu gottgemäßem Ziele führend; der Begriff ist kein anderer als v. 31 vgl. Iob 22, 3., nur daß die Fehllosigkeit hier gemäß ihrer Bezogenheit auf den Weg eines Menschen, Königs, Kriegers verstanden sein will, vgl. übrigens den anderen Text. Das V. שִׁוָּה bed. wie سوّى gleichmachen (*aequare*), ordnen, zurechtstellen; die Lehnstelle Hab. 3, 19 hat dafür das farblosere שִׂים. Die Hirschkuh (Hindin) אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת ist in der Thierwelt der Ausbund der Schnelligkeit (vgl. ἔλαφος u. ἐλαφρός) und zugleich der Anmut. „Gleich den Hindinnen" ist s. v. a. gleich den Füßen der H.; den treffenden Vergleichpunkt dem Bilde zu entnehmen überläßt der hebr. Stil dem Leser. Es ist nicht Schnelligkeit des Fliehenden (de W.), sondern des Angreifenden und Verfolgenden gemeint — eine Heldeneigenschaft nach 2 S. 1, 23. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. „Meine Höhen" nennt David nicht die feindlichen Höhen, welche mittelst Eroberung sein eigen werden, sondern die ihm als Könige Israels gehörigen Höhen des h. Landes: auf ihnen gewährte ihm J. festen Stand, so daß er von ihnen aus das Land fernhin beherrscht und sie sieghaft behauptet (vgl. Stellen wie Dt. 32, 13. Jes. 58, 14). Das V. לִמֵּד, sonst mit doppeltem Acc., ist hier mit לְ des Lehrgegenstands als Lehrzwecks verbunden. Dem Subj. „meine Arme" geht das V. נִחַת (niederdrücken = spannen den Bogen) in der Einzahl voraus; selbst wenn das Subj. voransteht ist diese Ungleichartigkeit statthaft (z. B. Gen. 49, 22. Jo. 1, 20. Zach. 6, 14). קֶשֶׁת נְחוּשָׁה Bogen von Ehernem = von Erz wie Iob 20, 24. Einen ehernen Bogen, dessen eines Ende auf dem Boden aufsteht, mit der Hand niederdrücken und spannen ist Heldenart auch bei Homer und in Ramâjana.

V. 36—37. Was ihn aber sieghaft macht, ist nicht der eherne Bogen an sich, sondern die hülfreiche Kraft seines Gottes. „Deines Heiles Schild" ist das in deinem Heil bestehende; מָגֵן hat wie überall festes *â*.

Jahve's Heil deckte ihn wie ein Schild, an dem jeder Feindeshieb abprallte; Jahve's Rechte stützte ihn, daß seine Hände im Streit nicht ermatteten — es ist im letzten Grunde die göttliche עֲנָוָה, worauf er seine Größe zurückzuführen hat, Gottes Demut, vermöge welcher seine Augen unter sich auf das Niedrige sehen 113,6 und die Armen und Tiefbekümmerten seine liebste Wohnung sind Jes. 57,15, 66,1 f., vgl. *b. Megilla* 31[a]: „Ueberall wo die Schrift die Herrschermacht גבורתו des Heiligen, gebenedeit sei Er, bezeugt, da hebt sie daneben auch seine Herablassung עַנְוְתָנוּתוֹ hervor wie Dt. 10,17 und daneben v. 18., Jes. 57,15[a] und 15[b], Ps. 68,5 und 6." Mit Lth. nach LXX. Vulg. zu übers.: *„wenn du mich demütigest, machstu mich gros"* verbietet sich dadurch, daß עֲנָוָה Beugung seiner selbst, nicht des Andern bed. Es ist diejenige Herablassung Gottes zur Menschheit und insbes. zum Hause Davids gemeint, welche auf das Ziel der Menschwerdung hin sich im Leben des Sohns Isai's von seiner Salbung an bis auf sein Sterbebett bethätigte, die göttliche χρηστότης καὶ φιλανθρωπία (Tit. 3,4), welche den Hirtenknaben zum Könige erkor und ihn auch als er in Sünde fiel und seine Schwächen offenbar wurden nicht von sich stieß. Den Schritt unter jem. weiten ist s. v. a. dem Schreitenden freien Raum der Bewegung schaffen (vgl. den Gegens. Spr. 4,12). J. räumte die Hindernisse seiner Laufbahn hinweg und stählte, so daß er kämpfend Stand hielt und im Siegeslaufe aushielt, seine Knöchel. Das Prät. מעדו bestätigt was ohnehin die *consec. temporum* fordert, daß hier alles rückblickend gemeint ist.

V. 38—41. So in Gottes Kraft, mit Gottes Waffen, unter Gottes Beistand kämpfend schlug, unterwarf, vernichtete er alle seine Feinde in auswärtigen und einheimischen Kriegen. Nach hebr. Syntax ist hier Alles Rückblick. Die Imperfektbed. der Futt. v. 38. 39 erhellt aus dem v. 40 eintretenden Aor. und den Perf. und Futt. in dessen Gefolge. Die Str. beginnt mit einem Nachhall von Ex. 15,9 (vgl. oben 7,6). Seine Gegner nennt der D. קָמַי wie v. 49. 44,6. 74,23 vgl. קִימָנוּ Iob 22,20., indem קום für sich schon den Sinn feindlicher Erhebung hat und also קָמַי für קָמִים (קוֹמִים 2 K. 16,7) עָלַי gesagt werden kann.[1] Daß קום 39[a] nicht „stehen (bestehen)", sondern „(wieder) aufstehen" bed., zeigt der häufige Gebrauch dieser RA z. B. 36,13. Thren. 1,14. Die RA נָתַן עֹרֶף aber, welche sonst die Fliehenden zum Subj. hat (2 Chr. 29,6), ist hier anders gewendet: meine Feinde gabst, setztest, machtest du mir zum Nacken d. i. zu Nack- oder Rückwendigen wie Ex. 23,27. Aus 21,13 (תְּשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם S. τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους) erhellt, daß עֹרֶף nicht Acc. des Gliedes neben Acc. der Person (wie z. B. Dt. 33,11), sondern Acc. des Faktitiv-Obj. nach Ges. §. 139,2 ist.

V. 42—43. Ihr durch Noth erpreßtes Gebet zu den Götzen und selbst zu J., weil für ihre Sache und zu spät an ihn gerichtet, war vergeblich. עַל = אֶל, die zwei Verhältniswörter wechseln 42,2. Da man nicht

1) In der Sprache der Beduinen heißt *ḳôm* Kriegszustand, Fehde und *ḳômânî* (Denom. v. *ḳôm*) mein Feind (*hostis*); *ḳôm* hat auch die Bed. eines Collektivs von *ḳômânî* und man sagt gleich gut: *entum wa-tjânâ ḳôm* ihr und wir sind Feinde, und: *bênâtnâ ḳôm* zwischen uns ist Krieg.

Staub, sondern zu Staub pulverisirt, so ist כְּעָפָר eventuell zu fassen: so daß sie wurden wie Staub (vgl. Iob 38,30 כָּאֶבֶן so daß es wie Stein wird und das Aeußerste solcher prägnanten Kürze Jes. 41,2) vor dem Winde (עַל־פְּנֵי wie 2 Chr. 3,17 vor der Fronte). Anders das zweite Bild: ich schüttete sie aus (אֲרִיקֵם v. הֵרִיק) wie Straßenkoth d. h. nicht blos: so daß sie solcher wurden, sondern wie man solchen ausschüttet, so verächtlich, so schmachvoll und so gänzlich (vgl. Jes. 10,6. Zach. 10,5); LXX übers. λεανῶ von הֵרִיק (√ רק recken, dünn machen, vgl. *tendo tenuis, dehnen dünn*), und der Text 2 S. c. 22 bietet in אֲדִקֵּם die gleiche Vorstellung.

V. 44—46. So in Gott siegreich wurde David was er jetzt ist: Herrscher eines großen nach innen und außen befestigten Reiches. Unter רִיבֵי עָם lassen sich in Anbetracht des folg. גּוֹיִם und des V. תְּפַלְּטֵנִי nur die Kämpfe innerhalb des eignen Volkes verstehen, in welche David durch die Verfolgung Sauls und die Empörungen Absaloms und Seba's b. Bichri verwickelt ward und aus denen J. ihn frei machte, um ihn seinem verheißungsgemäßen Weltherrschaftsberufe zu erhalten. Wir erklären also nach בְּרִית עָם Jes. 49,8. קִנְאַת־עָם eb. 26,11., wogegen das folg. עַם durch das attributive לֹא־יָדַעְתִּי (Ges. §. 123,3) auswärtige Beziehung bekommt. Das *Ni.* נִשְׁמַע v. 45 ist das Reflexiv von שָׁמַע gehorchen (z. B. Ex. 24,7), also: sich gehorsam beweisen (= *Ithpa.* Dan. 7,27); לְשֵׁמַע אֹזֶן besagt mehr, als daß sie aufs Wort gehorchten, שֵׁמַע bed. Kunde, Gerücht und שֵׁמַע אֹזֶן ist Gegens. der eignen Anschauung Iob 42,5., also: sie unterwarfen sich schon auf die Kunde meiner Siege, wovon 2 S. 8,9 f. ein Beispiel. כִּחֵשׁ läugnen, lügen, heucheln und schmeicheln, hier wie öfter von der erzwungenen Demut, welche die Besiegten dem Sieger bezeigen. Wie es kam, daß die Söhne des Auslands gute Miene zu bösem Spiel machten, malt v. 46 aus. Sie welkten hin d. i. wurden matt und mürbe (Ex. 18,18), unvermögend die Belagerung Davids auszuhalten oder zu durchbrechen, und zitterten, sich auf Gnade und Ungnade ergebend, aus ihren Verschlüssen d. i. aus den festen Plätzen, hinter denen sie sich verschlossen hatten (vgl. 142,8). Dem V. חָרַג ist durch das arab. حَرِجَ (√ حر von hörbarem Pressen, Drücken u. dgl.) gepreßt, gedrückt, knapp, enge s., in die Klemme kommen und das targ. חִרְגָּא וְמוֹתָא = אֵימְתָא ומותא (s. die Trgg. zu Dt. 32,25) die Bed. des sich Aengstens gesichert, welche sich hier in Verbindung mit örtlichem מִן zu dem Sinne ängstlicher Flucht besondert. Lautlich ferner liegt das von Hitz. verglichene حجل humpeln, hinken, und das nächstliegende, aber farblose خرج herausgehen (seiner Wurzelbed. nach — vgl. خرق, خرع u. dgl. —: ausbrechen *erumpere*) ist im Hebr. u. Aram. unnachweisbar. Für unsere Auffassung spricht יִרְגְּזוּ der Lehnstelle Micha's 7,17.

V. 47—49. Der Hymnus lenkt nun zu Ende mit lobpreisendem Dank für die ganze so eben entfaltete Fülle göttlicher Großthaten. Wie das überall doxologische (צירי) בָּרוּךְ ist auch חַי ה׳ (*vivus J.*) als Aussagesatz gedacht, aber ähnlich wie in der gleichlautenden Schwurformel mit dem Accent des Ausrufs gesprochen und hier doxologischen Sinnes. Demge-

mäß bed. auch וַיָּרוּם erhoben sei oder werde, in welchem Sinne der andere Text וירם (וְיָרֻם = וַיָּרֻם) schreibt. Es sind 3 von den eben besungenen Erlebnissen abgezogene doxologische Aussagen. Was von הָאֵל an folgt, zeichnet J. noch einmal als den Lebendigen, Gebenedeiten (εὐλογητόν) und Erhabenen, als der er sich gezeigt hat. Aus וַיַּדְבֵּר sieht man daß הַנּוֹתֵן imperfektisch aufzulösen ist. Die Rache-Erweisungen נְקָמוֹת heißen Gottes Gabe, inwiefern dieser ihm ermöglicht hat, die Angriffe auf die berufsmäßige Hoheit seiner Person und seines Volkes zu ahnden oder deren Ahndung (z. B. an Nabal) zu erleben, denn göttliche Rache ist strafende Sicherung (*vindicatio*) der Unverletzlichkeit des Rechts. Ob הִדְבִּיר (syn. רָדַד 144, 2) hier und 47, 4 „zu Paaren treiben" als Intensiv v. דָּבַר treiben bed. (Ges.), ist fraglich; näher liegt die Bed. „den Rücken wenden" nach dem arab. *adbara* (Hitz.), vgl. *dabar, dabre* Flucht, Rückzug; *dabira* hinten verwundet s.; *medbûr* im Rücken verwundet. Die Vorstellung, von welcher aus הדביר die Bed. unterjochen gewinnt, ist die der Flucht, auf welcher von hinten ereilt feindliche Völkerschaften unter ihn (45, 6) hinsanken, aber auch die in 129, 3. Jes. 51, 23 ausgemalte Vorstellung liegt nicht ferne. Mit מְפַלְטִי wird die Aussage zur Anrede. רוֹמֵם מִן nicht anders als 9, 14: du hebst mich von meinen Gegnern weg empor, so daß ich über ihnen schwebe und obsiege. Das in Poesie beliebte steigernde אַף verbindet hier zwei Ged. gleichen Inhalts zu gesteigertem Ausdruck des einheitlichen Begriffs. Auf das Partic. folgen Futt.: das mehrfach Erlebte ist auf einen allgemeinen idealen Ausdruck gebracht.

V. 50—51. Der Lobpreis eines solchen Gottes, der an David thut wie er ihm verheißen, soll nicht auf den engen Raum Israels beschränkt bleiben. Wenn der Gesalbte Gottes die Heiden mit dem Schwerte bekriegt, so ist es doch zuletzt der Segen der Erkenntnis Jahve's, dem er auf diese Weise Bahn bricht, und das Heil Jahve's, dem er mittlerisch dient. Mit vollem Rechte führt Paulus Röm. 15, 9 als Beweis dafür, daß das Heil nach göttlichem Erbarmen auch den Heiden gehört, neben Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 auch v. 50 unseres Ps. an. Was v. 51 als Grund und Stoff des über Israel hinausgehenden Lobpreises angibt, ist mit Davids Autorschaft, wie Hitz. anerkennt, wohl vereinbares Echo der messianischen Verheißungen 2 S. 7, 12—16. Und Theodoret beruft sich nicht mit Unrecht auf das Schlußwort עַד־עוֹלָם gegen die Juden. In wem anders, als in Christo dem Sohne Davids, hat Davids verfallener Thron dauernden Bestand und alles was Davids Samen verheißen worden ist ewige Wahrheit und Wirklichkeit? Der Lobpreis Jahve's des Gottes Davids seines Gesalbten ist seinem schließlichen Inhalte nach Lobpreis des Vaters Jesu Christi.

PSALM XVIII nach dem Texte 2 Sam. XXII.

Ueber die Abweichungen der überschriftlichen Einführung s. zu 18, 1. Lehrreich ist das Verhältnis der prosaischen Accentuation des Ps. in 2 S. c. 22 zu der dichterischen im Psalter, wie z. B. statt *Mercha mahpach* (*Olewejored*) im Psalter hier *Athnach*, statt des auf Mercha mahp. folgenden *Athnach* hier *Zakef* (vgl. 18, 7. 16. 31 mit 2 S. 7. 16. 31), statt des *Rebia mugrasch* hier *Tifcha* (vgl. 18, 4 mit 2 S.

22,4), statt des *Pazer* am Versanfange hier *Athnach* (vgl. Ps. 18, 2 mit 2 S. 22, 2) eintritt.[1] Die eigentümliche stichische Schreibweise, in welcher dieses Lied in unsern Ausg. erscheint, ist altüberliefert. Wird Halbzeile über Halbzeile gesetzt, so daß diese zwei Columnen bilden, so heißt das לבנה על־גבי לבנה אריח על גבי אריח Ziegel auf Ziegel, Halbziegel auf Halbziegel, wie in unsern Ausg. das Lied Haazinu Dt. 32 sich darstellt. Erscheinen dagegen die Halbzeilen so, wie hier, vertheilt und übereinandergeschichtet, so heißt das אריח על־גבי לבנה ולבנה על־גבי אריח. So sind nach *Megilla* 16ᵇ alle Cantica der Schrift zu schreiben und nach *Sofrim* c. 13 hat Ps. 18 mit 2 S. 22 diese Schreibweise gemeinsam.

V. 2—4. Diese Str. ist durch Wegfall ihres monostichischen Introitus 18, 2 verstümmelt. Infolge des sind die Vocative v. 2f. ihrer Stütze beraubt und zu Nominalsätzen: *Jahve ist mein Fels* . . herabgestimmt, die keinen rechten hymnischen Anfang geben. Statt וּמְפַלְטִי heißt es wie 144, 2 וּמְפַלְטִי־לִי; statt אֵלִי צוּרִי gegen die Art dieser emblematischen Namenreihe אֱלֹהֵי צוּרִי. Der Verlust der Str. ist durch den Zusatz: *und meine Zuflucht, Mein Heiland der gegen Unbill Heil mir schafft* wieder eingebracht. In 4ᵇ ist wie 49ᵇ das nicht assimilirte מִן (vgl. v. 14. 30, 4. 73, 19) in assimilirtes verkürzt. Ist viell. לִי Rest des verwischten אֵלִי und אֱלֹהֵי Umkleidung des alsdann zu nackten צוּרִי?

V. 5—7. Die Anknüpfung dieser Str. mit כִּי ist sinngemäß, aber matt. Dagegen empfiehlt sich die LA מִשְׁבְּרֵי statt חֶבְלֵי (selbst wenn auch der Verf. von 116, 3 so gelesen hätte) durch den Parall. und dadurch, daß nun letzteres Bildwort sich nicht in v. 5. 6 wiederholt; משברי sind nicht nothwendig am Ufer sich brechende, sondern auch sich aneinander brechende Wogen, אֲפָפֻנִי also nicht unstatthaft. Weggelassen ist das entbehrliche ו von וְנַחֲלֵי. Statt der volltönenderen und dem Schlußfall des Verses angemesseneren Form סְבָבוּנִי die gewöhnliche synkopirte סַבּוּנִי (vgl. 118, 11). Die Wiederholung des אֶקְרָא (statt אֲשַׁוֵּעַ) ist noch unpoetischer als die von חבלי sein würde. Dagegen könnte וַיִּשְׁמַע für יִשְׁמַע urspr. sein; ohne ו ist es (rückblickend gemeinter) Ausdruck des Gleichzeitigen, mit ו Ausdruck des Hauptfaktums. Die Schlußzeile וְשַׁוְעָתִי בְּאָזְנָיו ist verstümmelt: der kurze Nominalsatz ist nicht sinnlos (vgl. Iob 15, 21. Jes. 5, 9), aber nur ein Bruchstück des wortreicheren volltönenderen Strofenschlusses im Psalter.

V. 8—10. Das *Keri* verwischt hier den bedeutsamen Wechsel des *Kal* und *Hithpa.* von גָּעַשׁ. Statt וּמוֹסְדֵי die weibliche Pluralform מוֹסְדוֹת (wie in beiden Texten v. 16) ohne ו; statt des Genit. הארץ mit Ueberbietung des Bildes: השמים (vgl. die Säulen Iob 26, 11), was nicht von den Bergen als den die Himmel gleichsam tragenden Atlanten, sondern von den Stütz- und Schwerpunkten der Himmel selbst gemeint ist: das ganze Weltgebäude zittert.

V. 11—13. Statt des vom Adlerfluge üblichen malerischen וַיֵּדֶא (Dt. 28, 49 und daher bei Jerem.) das farblose וַיֵּרָא *er erschien*; statt des aoristisch gemeinten יָשֶׁת das förmlichere, aber hier wo so viele Aoriste mit ו

---

1) s. Baers Accentsystem Cap. 15 und *Thorath Emeth* III, 2 nebst S. 44 Anm. daselbst.

zusammentreffen minder poetische וַיָּשֶׁת. In 12ᵃ ist die Hebung und Senkung der parall. Glieder zu Einer ungelenken Zeile verwaschen: *Und machte Finsternis rings um sich zum Gezelte* (סֻכּוֹת). Ursprünglich aber ist viell. das ἁπ. λεγ. חַשְׁרַת, dem durch das Arab. die Bed. massenhafter Häufung gesichert ist; das im Koran häufig vom Versammeln zum Gericht gebrauchte حشر mit der auch in حشى, حاش, حشد vorliegenden Wurzelbed. *stipare, cogere* (zusammendrängen, gedrungen machen) ist hier wie ἀγείρειν in dem homer. νεφεληγερέτα gebraucht.[1] Arg verstümmelt ist v. 13. Von עָבָיו עָבְרוּ בָּרָד וְ des jenseitigen Textes sind nur die vier Buchstaben בָּעֲרוּ (wie 9ᶜ) übrig geblieben.

V. 14—16. Statt וַיְרִעֵם das hier, wo ein Hauptfaktum ausgesagt wird und die Schilderung ihrem Ziele immer näher rückt, minder statthafte יַרְעֵם. Statt מִן־שָׁמַיִם hat der andere Text בַּשָּׁמַיִם; auch 30, 4 bleibt מִן vor שׁ ohne assimilirt zu werden. Daß aber die Zeile בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ fehlt, ist ein willkommener Beweis dafür daß sie im anderen Text versehentlich aus der vorigen Str. wiederholt ist. Dagegen steht חִצִּים gegen חִצָּיו zurück, וּבְרָקִים רָב ist zu schwunglosem בָּרָק verderbt und irrigerweise setzt das *Keri* וַיָּהֹם voraus, daß das Suff. von וַיְפִיצֵם sich auf die Pfeile d. i. Blitze beziehe. Hinwieder ist אֲפִקֵי יָם Rinnsale *des Meeres* viell. ursprünglich; מַיִם besagt in diesem Zus. zu wenig und kann sich jenem leicht als das in Verbindung mit אפיקי Gewöhnliche (42, 2. Jo. 1, 20) untergeschoben haben. Jedenfalls bilden יָם und תֵּבֵל einen genaueren Gegensatz. יִגָּלוּ statt וַיִּגָּלוּ ist gleichen Sinnes. Der Strofenschluß ist auch hier durch Verwischung der Anrede Gottes abgeschwächt: *durch* (בְּ statt מִ des anderen Textes) *das Dräuen Jahve's, vor dem Schnauben seines Zornhauchs.* Der Wechsel der Praep. ist in diesem Wogenschlag der Glieder mehr störend als ansprechend.

V. 17—20. Ohne Belang ist die Variante מִשֹּׂנְאַי statt ומשאני, aber sowol sprachlich als rhythmisch minder gefällig מִשְׁעָן statt לְמִשְׁעָן *zur Stütze.* Die Auflösung des ויוציאני in ויצא .. אתי betont das *mich* in unnöthiger und schleppender Weise.

V. 21—24. Statt כְּצִדְקִי hier und v. 25 כְּצִדְקָתִי gegen den Brauch der Psalmsprache (vgl. 7, 9 mit 1 K. 8, 32). Statt des poetischen אָסִיר מֶנִּי (Iob 27, 5. 23, 12) nach der gemeinüblichen RA 2 K. 3, 3 u. ö. (vgl. Dt. 5, 32): אָסוּר מִמֶּנָּה mit neutrischem Fem. Statt וָאֱהִי das nicht minder (z. B. 102, 8) übliche וָאֶהְיֶה und statt וָאֶשְׁתַּמֵּר die bei der 1. *p.* des *fut. conv.* im jüngeren Hebraismus sehr häufige, obwol auch schon im älteren (3, 6. 7, 5. Gen. 32, 6. Iob 19, 20) vorkommende Form mit *ah* der Richtung. Statt עִמּוֹ weder sprachlich noch rhythmisch sich empfehlendes und in Beihalt von v. 26. 27 sicher nicht ursprüngliches לוֹ.

V. 25—28. Ueber כְּצִדְקָתִי s. v. 21. Beispiellos ist כְּבֹרִי, da sonst nur

1) Midrasch und Talmud erklären nach dem Aram. „Siebung der Wolken", indem die Wolken gleich einem Siebe eng an einander fallende und doch unzusammenhängende Tropfen auf den Erdboden herabsickern (*b. Taanith* 9ᵇ: מחשרות מים על־גבי קרקע). Kimchi combinirt חשר mit קָשַׁר. Aber das altertümliche arab. حشر ist der rechte Schlüssel des Worts. Die Wurzel von חָשַׁךְ, חָשְׁכָה ist viell. die selbe (vgl. Ex. 10, 21).

בַּר יָדַיִם (כַּפַּיִם) die Unschuld bez. In dem gleich sonderbaren גִּבּוֹר תָּמִים (*der redliche Brave*) ist גבור wie in גִּבּוֹר חַיִל gebraucht. Die Form תִּתָּבָר, die nur den Klang eines assimilirten *Hithpa.* wie תִּתַּמָּם (= תתחמם) hat und vielmehr Reflex. des *Hi.* הֵבַר nach Art des aram. *Ittaphal* (also = תִּתַּבְרַר) ist, und vollends die Form תִּתַּפָּל, welche wie ein *Hithpa.* v. תָּפֵל lautet (zeigst du dich abgeschmackt, absurd, thöricht), aber da Gotte תִּפְלָה zuzuschreiben (Iob 1,22) auch schon im Ausdruck ungeziemend ist, gleichfalls als *Ittaphal* mit rückwärts vollzogener Assimilation = תִּתְחַפַּתַּל (Böttch.) gedacht scheint, sind Verkürzungen, wie sie, zuweilen wider alle Regel, die Volkssprache sich gestattet. וְאֶת statt כִּי zu Anf. von v.28 macht zur Fortsetzung was Begründung ist. Eine der sinnreichsten Varianten ist die Verwandlung des ועינים רמות in וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים. Die Uebers.: Und deine Augen (sind gerichtet) auf Hochfahrende herab, daß du (sie) niedrigst (Stier Hgst. u. A.) ist wider die Acc. und (תַּשְׁפִּיל für לְהַשְׁפִּילָם) sprachlich hart. Nach den Acc. übers. Hitz.: Und deine Augen senkest du wider Stolze, השפיל עינים = הפיל פנים Jer. 3,12. Aber bei diesem Sinne ließe sich בְּ statt עַל erwarten. Besser nach Ps. 113,6: *Und deine Augen senkst du hernieder auf Hochfahrende,* wobei die Hochfahrenden als trotz ihrer Hoffahrt tief unten befindlich vorgestellt sind und die „Senkung der Augen" Ausdruck des äußersten *despectus* ist.

V. 29—31. Hier ist in 29ª תָּאִיר ausgefallen, denn J. heißt und ist zwar אוֹר 27,1., aber nicht נֵר; die Schreibung נֵיר schwankt incorrekt zwischen נֵר und נִיר. Unschön ist die Wiederholung יהוה ויהוה, wodurch der Verlust des תאיר und des אֱלֹהַי 29ᵇ gedeckt wird. בְּכָה statt בְּךָ, wie sonst noch zweimal im A. T. Die Schreibung אָרוּץ nöthigt, wie Jes. 42,4 zeigt, nicht schlechthin zur Herleitung von רוּץ; indes läßt sich רוץ ebensowol wie דִּלֵּג im Sinne des Anrennens, Berennens mit dem Acc. verbinden, also da der Parall. dem günstig: *durch dich renn' ich an wider Heerhaufen.* Vor בֵּאלֹהַי ist das ו nicht zu Gunsten des Rhythmus aufgegeben.

V. 32—35. In v. 32 ist die im andern Texte erhaltene Mannigfaltigkeit des Ausdrucks verloren gegangen. Statt הַמְאַזְּרֵנִי חָיִל wie aus erblichener Handschrift מָעוּזִּי חַיִל (nach Norzi מָעוּזִּי) meine Zuflucht (eig. Bergung) der Stärke d. i. meine starke Zuflucht, nach syntaktisch feiner Ausdrucksweise (= מעוזי מָעוֹז חיל) wie 71,7. Lev. 6,3. 26,42., s. Nägelsbach §. 63ᵍ, wo richtig nachgewiesen, daß diese Ausdrucksweise in gewissen Fällen eine Sache der Nothwendigkeit ist.[1] Die Schreibung מָעוּזִּי scheint hier ein von מָעֹז Veste (v. עָזַז) verschiedenes מָעוֹז Bergungsort,

1) In dem vorliegenden Falle wäre מָעוּזִּי חֵילִי, wie 71,7 מַחֲסִי עֹז (vgl. Ez. 16,27. 18,7 u. viell. Hab. 3,8), nicht unstatthaft, obwol bei der anderen Ausdrucksweise der Faktor der göttlichen Leistung und Gewährung reiner hervortritt, aber geradezu unzulässig wäre die Anfügung des Suff. an das *n. rectum* in Fällen, wie שֹׂנְאַי שֶׁקֶר 38,20., בְּרִיתִי יַעֲקוֹב mein Bund mit Jakob Lev. 26,42, מִדּוֹ בַד sein Gewand von Linnen Lev. 6,3., כְּתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים ihr Ahnen-Verzeichnis Ezr. 2, 62., und es ist wahrsch., daß diese Versetzung des Pronominalsuff. zum *n. regens* erst von solchen Fällen aus, wo sie logische Nothwendigkeit war, in die *syntaxis ornata* überging. Zugleich erhellt daraus, daß in Fällen wie שֹׂנְאַי שֶׁקֶר und also auch שֹׂנְאַי חִנָּם der zweite Begriff nicht als Acc. der nähern Bestimmung, sondern als regierter Genit. gedacht ist.

Asyl = معان anzuerkennen, aber wie die Punktation sonst überall beide Subst. vermischt (s. zu 31,3), so auch hier, da מָעוֹז v. עוז nicht מָעֻזִּי, sondern מָעוּזִּי wie מְנוּסִי flektirt sein müßte; indes darf uns die *plena scriptio* als Anzeichen gelten, daß hier מעוז Syn. von מַחְסֶה sein soll. Statt וַיִּתֵּן (תמים דרכי) hier וַיַּתֵּר, viell. er ließ makellos sein meinen Weg d. i. machte ihn dazu. So Ew. mit Verweisung auf das neuarab. خلّى lassen = machen, bewirken; auch schon die klassische altarabische Sprache gebraucht ترك (lassen) im Sinne von جعل (machen) z. B. „ich habe das Schwert zu meinem Lagergenossen d. i. unzertrennlichen Begleiter gemacht تَرَكْتُ (eig. ich habe es das sein lassen), wie bei Nöldecke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber S. 131 zu übers. ist.[1] Oder behauptet הִתִּיר seine volle eig. Bed. „entfesseln"? Dies ist wahrscheinlicher, da der hebr. Sprachgebrauch für הִתִּיר noch nicht die nachbibl. Bed. „verstatten, erlauben" aufweist, welche den Uebergang zu „sein lassen = bewirken" bilden müßte. Man vergleiche also vielmehr Kor. 9, 15 *challu sebilahum* löset ihren Weg d. i. laßt sie frei ausgehen und erkläre: er entfesselte, entschränkte, ließ frei gewähren, *ließ sich ergehen als fehllos* (unanstößig) *meinen Wandel.* Anders Hitz. nach dem *Chethib* דרכו: „und ließ hüpfen den Redlichen seinen Weg." Aber תמים neben דרכו ist zum voraus als dessen Präd. anzusehen und הִתִּיר bed. „aufhüpfen machen" Hab. 3, 6., nicht: längs hinhüpfen. Indes scheint das *Chethib* דרכו, welches durch das folg. *Chethib* רגליו den Stempel der Absichtlichkeit erhält, תמים allerdings persönlich zu verstehen: *er entfesselt (expedit) den Redlichen seines Weges, gleichmachend seine Füße* . . die LA וְנִחַת für וְנִחֲתָה, obwol syntaktisch zulässig (Ges. §. 147ᵃ), beeinträchtigt den rhythmischen Wollaut.

V. 36—37. Das Pentastich ist hier durch Ausfall der mittleren Zeile von v. 36: *und deine Rechte stützte mich* verstümmelt. Statt des sinnreichen וְעַנְוָתְךָ (und deine Herablassung) hier וַעֲנֹתְךָ, was sprachgebrauchsgemäß nicht dein Niedrigsein (Hgst.), eher: dein Mühen (Böttch.), sicherer: *dein Erhören* LXX ὑπακοή (d. i. die thatsächliche Hülfe, womit du meine Bitten erwidertest) bed. Statt תַּחְתַּי, wie auch v. 40. 48., תַּחְתֵּנִי mit Verbalsuff., wie בַּעֲדִי 139, 11, wol eine Incorrektheit der Volkssprache welche das genitivische und accusativische Suff. verwechselte; indes fehlen Beispiele auch in der Buchsprache nicht Ges. §. 103 Anm. 3.

V. 38—41. Der Cohortativ אֶרְדְּפָה hat wie öfter den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes, sei es in der Sphäre der Gegenwart wie 139,8 oder der Vergangenheit wie 73, 16 und hier: *falls ich verfolgte.* Im Psaltertext hieß es וְאַשִּׂיגֵם, hier וָאַשְׁמִידֵם, wodurch der Nachklang von Ex. 15 verwischt wird. Und wie tautologisch ist nach עד־כלותם das die Verkürzung des Verses zu ersetzen bestimmte וָאֲכַלֵּם! Der V. ist nämlich nach hinten verkürzt, indem ולא־יכלו קום in וְלֹא יְקוּמוּן umgesetzt ist. Statt

1) Ebendas. S. 133 Z. 13 ist mit Fleischer zu übers.: ihr habt meine Milchkameele zu unruhvoll bewegten gemacht تركتم d. h. sie solche sein lassen, indem ihr sie geraubt und fortgetrieben habt, so daß sie sich nun nach ihrer Heimat und ihren Jungen zurücksehnen.

יִפְּלוּ nicht unpassend וַיִּפְּלוּ. Statt וַתְּאַזְּרֵנִי mit einer der Vulgärsprache angehörigen Synkope וַתַּזְרֵנִי, vgl. תֵּזְלִי für תְּאַזְלִי Jer. 2, 36., מַלְּפֵנוּ für מְאַלְּפֵנוּ Iob 35, 11. Desgleichen ist נִחַת = נִחֲתָה eine Apokope aus Volksmunde, mit der sich nur רַד Richt. 19, 11., wenn = יָרַד, vergleichen ließe. Das verbindende ו von ומשנאי steht hier als nachsätzliches bei אצמיתם: *meine Hasser, die rottete ich aus*. Der andere Text ist hier durchweg schlichter, sinniger und schöner.

V. 42—43. Statt יְשַׁוְּעוּ das erträgliche Quidproquo יִשְׁעוּ: sie schauen aus nach Hülfe oder auch: sie blicken erwartungsvoll nach ihren Göttern Jes. 17, 8. 31, 1. Die zwei Bildreden v. 43 aber erscheinen hier gegen den anderen Text verunstaltet: *Und ich pülverte sie wie Erdenstaub, wie Straßenunrat zermalmt' ich sie, zerstampft' ich sie.* Das schwunghafte Bild כעפר על-פני רוח ist in כעפר-ארץ abgeschwächt. Statt אֲרִיקֵם glossatorisch überladen: אֲדִקֵּם אֶרְקָעֵם. Das Erstere (√ רק, דק zerschlagen) ist ein Wechselwort zu אריקם des anderen Textes in dem misverstandenen Sinne von אֲרִקֵּם; das Letztere (√ רק recken, breit, dünn und dicht machen) sieht wie eine Glosse dieses ארקם aus. Da man absichtlich Straßenkoth weder zermalmt noch stampft, weder dünn noch breit tritt, so hat man hier nicht nur כעפר-ארץ, sondern auch כטיט-חוצות eventuell zu fassen.

V. 44 – 46. Die Variante רִיבֵי עַמִּי geht von dem richtigen Verständnis aus, daß רִיבֵי auf die inländischen Befeindungen Davids gehe; die Annahme, daß עַמִּי *plur. apoc.* = עַמִּים sei, wie dem Anschein nach 144, 2 und wie מִנִּי = מִנִּים 45, 9., ist hier ohne Grund. Mit עַמִּי hängt die sinnige Variante תִּשְׁמְרֵנִי zus.: *du bewartest mich* (behieltest mich auf) *zu einem Haupte von Nationen*, näml. indem Er nicht zuließ, daß David durch einheimische Feinde des Thrones verlustig gehe. Die zwei Zeilen von v. 45 sind umgestellt, und nicht zu ihren Ungunsten. Das *Hithpa.* יִתְכַּחֲשׁוּ statt des *Pi.* יְכַחֲשׁוּ (vgl. 66, 3. 81, 16) ist dessen Reflexiv: sie machten sich zu Schmeichelnden (vgl. das *Ni.* Dt. 33, 29: sich schmeichelnd beweisen, wie das hier folg. יִשָּׁמְעוּ *audientes se praestabant = obediebant*). Statt (אֹזֶן) לְשֵׁמַע hier in gleicher Bed., aber minder edel (אֹזֶן) לִשְׁמוֹעַ *nach Ohres-Hören* d. i. Hörensagen. Statt וְיַחְרְגוּ entw. mit solöker Buchstabenversetzung (vgl. פָּרַץ 2 S. 13, 27 für פָּצַר) oder in eigentümlicher Bed. וַיַּחְגְּרוּ. „Gürten (*accincti prodeunt*)“ gibt keinen in dieses Bild freiwilliger Unterwerfung passenden Sinn. Aber חָגַר (wov. talm. חִגֵּר lahm) kann in der Volkssprache „hinken“ bedeutet haben, was sich verstehen läßt von den nur mit Mühe und innerem Widerstreben sich Fortschleppenden (Hitz.). „*Aus ihren Verschlüssen* (*Schlössern*)“ hier mit dem Suff. *âm* statt *êhem*.

V. 47—49. Das 47[b] eingedrungene צור ist lästig; וְיָרֻם ist (ohne daß man וְיָרוּם zu corrigiren braucht) Optativ, vgl. Gen. 27, 31. Spr. 9, 4. 16. Statt וַיַּדְבֵּר minder bedeutsam und syntaktisch minder fein ומוריד *und der unterwirft*. Auch hier תַּחְתֵּנִי consequent für תַּחְתָּי. Statt מְפַלְּטִי eigentümlich und sonst unbelegbar (denn v. 20 ist anders) ומוציאי: *und der mich herausführt aus meinen* mich umlagernden *Feinden*. Das poetische אַף ist mit dem prosaischen ו, מִן-קָמַי mit מִקָּמַי und חָמָס (אִישׁ) mit חֲמָסִים (אִישׁ) vertauscht, einem Plur. (140, 2. 5. Spr. 4, 17), welcher den echt davidischen Ps. fremd ist.

V. 50—51. Die Versetzung des יהוה in 50ª sowol als auch אֲזַמֵּר für אֲזַמֵּרָה sind wider den Rhythmus; jene obendrein gegen die Sitte 57, 10. 108, 4. Während מגדל des anderen Textes nicht מִגְדַּל, sondern מַגְדִּל vocalisirt ist, wird in diesem Texte מגדיל in מִגְדּוֹל *Turm der Heilsfülle* corrigirt — ein an 61, 4. Spr. 18, 10 erinnerndes, aber in dieser Zusammenstellung unklares und bizarres Bild; auch kommt *migdol* für *migdal* Turm im A. T. sonst nur als Eigenname vor.

Ueberblicken wir nun noch einmal das Wechselverhältnis beider Texte, so kann von einer gleichmäßigen Vertheilung des Ursprünglichen auf beide keine Rede sein. Außer der richtigen Weglassung von 14ᶜ und den LAA מִשְׁבְּרֵי, חַשְׁרַת und אֲפִקֵי יָם hat sich uns fast nichts in dem Texte 2 S. 22 entschieden empfohlen. Daß er eine geflissentliche und wol gar davidische Ueberarbeitung des andern sei (Hgst.), ist eine Behauptung ohne Grund und Schein, denn was uns 2 S. c. 22 vorliegt ist ein variirender Text, aber keine inhaltliche Neugestaltung. Der Text 2 S. 22 beruht, wie sich uns herausgestellt hat, auf nachlässiger schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung. Die ziemlich entschiedene Richtung auf defektive Schreibung läßt hohes Alter der Abschrift vermuthen, der er entnommen ist. Es begreift sich, daß in Geschichtswerken die poetischen Einlagen minder sorgfältig behandelt wurden. Charakteristisch ist es für die Textgestalt des Ps. in 2 S. c. 22, daß an nicht wenigen Stellen Licenzen volkstümlichen Ausdrucks in ihn eingedrungen sind. Es ist etwas Wahres daran, wenn Böttcher den Text im Psalter die Priester- und den in 2 Sam. die Laien-Recension nennt.

PSALM XIX.

Gebet zu Gott, dem zwiefach offenbaren.

2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes
Und seiner Hände Werk thut kund die Veste.
3 Tag dem Tage sprudelt Rede zu
Und Nacht der Nacht theilt Kunde mit —
4 Nicht ists Rede und nicht sinds Worte,
Deren Stimme unvernehmbar.

5 In alle Lande erstreckt sich ihre Meßschnur
Und bis an der Erdwelt Ende ihre Aussagen:
Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt dortselbst.
6 Und der ist wie ein Bräutigam, hervortretend aus seinem Gemache,
Freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn.
7 Von der Himmel Ende ist sein Ausgang
Und sein Umschwung bis an ihre Enden,
Und nichts kann sich entziehen seiner Glut.

8 Das Gesetz Jahve's ist makellos, Seel' erquickend;
Das Zeugnis Jahve's verlässig, Einfalt witzigend;
9 Die Ordnungen Jahve's gerade, Herz erfreuend;
Das Gebot Jahve's lauter, Augen erleuchtend;
10 Die Verehrung Jahve's gediegen, ewig beständig;
Die Entscheide Jahve's Wahrheit, gerecht zumal.

11 Sie, die begehrenswertheren als Gold und Feingold viel,
Und süßer als Honig und Wabenseim —
12 Auch wird dein Knecht belehrt durch sie, sie halten lohnt hoch.
13 Verfehlungen wer merkt die?! Von verborgnen sprich rein mich!
14 Auch halt von Bosheiten ab deinen Knecht, daß nicht sie beherrschen mich!
Dann werde schuldlos und rein ich von Frevel groß.
15 So sei'n genehm denn meines Mundes Reden und Herzens Dichten
Vor deinem Antlitz, Jahve, Hort und Erlöser mein!!

In der Aufschrift von Ps. 18 heißt David עבד ה' und in Ps. 19 nennt er sich selbst so. In beiden Ps., dort am Anfang, hier am Schlusse, ruft er J. mit dem Namen צורי an. Diese und andere Berührungen (*Symb.* p. 49) haben mitgewirkt, daß der Sammler an Ps. 18, welcher Gottes Offenbarung in Davids Geschichte feiert, den Gottes Offenbarung in Natur und Gesetz feiernden Ps. 19 angefügt hat. Die Ansicht, daß wir in Ps. 19 zwei irgendwoher zusammengewehte Torsi vor uns haben, beruht, wie erst jüngst wider Hitz. gezeigt hat, auf mangelhafter Einsicht in das planmäßige Verhältnis der beiden Hälften v. 2—7. 8—15 zu einander. Der D. beginnt mit dem Lobpreis der Herrlichkeit Gottes des Schöpfers, erhebt sich von da zum Lobpreis der Gnade Gottes des Gesetzgebers und bahnt sich so durch den Lobpreis bewundernder und liebender Anbetung hindurch den Weg zur Bitte um Rechtfertigung und Heiligung. Diese Bitte erwächst aus dem Lobpreise der Gnade Gottes des in seinem Worte offenbaren, ohne auf den 1. Theil v. 2—7 zurückzukommen, denn die Himmel verkündigen, wie Baco v. Verulam sagt, zwar die Ehre Gottes, aber nicht seinen Willen, nach welchem der D. begnadigt und geheiligt zu werden bittet. Nimmt man hinzu, daß Ps. 19 durch den Anblick des Taghimmels veranlaßt ist, wie Ps. 8 durch den Anblick des Nachthimmels, so wird die Einheit dieses Lobpreises beider Offenbarungen Gottes noch einleuchtender. Es ist Morgen, und da erfreut sich der S. einerseits des anbrechenden Tageslichts, andererseits stellt er sich für das bevorstehende Tagewerk in das Licht der Tôra. Wie der 1. Th., so besteht der 2. aus 14 Zeilen, und jeder von beiden theilt sich von selbst in eine sechs- und eine achtzeilige Str. In dem 2. Th. aber tritt an die Stelle der kurzen Zeilen das gleichsam höher aufspringende, tiefathmigere, auf- und niederwogende Cäsurenschema, denn die Tôra begeistert den S. mehr als die Sonne. Und bedeutsam ist auch dies: im 1. Th. heißt Gott אֵל nach seinem Machtverhältnisse zur Welt und wird nur einmal genannt; im 2. Th. dagegen heißt er mit seinem heilsgeschichtlichen Namen יהוה und wird siebenmal genannt, zuletzt mit dreifachem voll austönenden Namen יהוה צורי וגאלי. Welche Tiefe des Sinnes liegt in dieser Auszeichnung der Offenbarung Gottes des Erlösers vor der Offenbarung Gottes des Schöpfers!

Die letzte Str. gibt in *nuce* eine scharf umrissene Soteriologie. Nimmt man Ps. 32 hinzu, so hat man das Ganze des Heilswegs in fast paulinischer Klarheit und Bestimmtheit. Paulus citirt auch beide Ps., sie waren gewiß seine Lieblinge.

V. 2—4. Wie herrlich Gott und zwar אֵל als schlechthin Mächtiger ist und was seine Hände gemacht d. i. was er mit einer Meisterschaft, der alles möglich, hervorgebracht, das erzählen die Himmel d. i. die überirdischen für menschliche Betrachtung sich ins Unbegrenzte verlierenden Sphären, das sagt deutlich aus die Veste d. i. das über die Erde weit und breit und durchsichtig ausgedehnte Himmelsgewölbe (Gr. Venet. *τάμα* = *ἔκταμα* von רָקַע √רק recken *τείνειν*). Himmel und Veste sind nicht als bewußte Wesen gedacht, wie das Mittelalter, von Aristoteles abhängig

(s. Maimuni, *More Nebuchim* 2, 5), aus u. St. vgl. Neh. 9, 6. Iob 38, 7 beweisen zu können glaubte. Auch weiß die Schrift nichts von der Sphärenmusik der Pythagoräer. Es ist, wie die alten Ausll. richtig sagen, *objectivum vocis non articulatae praeconium* gemeint. Die Doxa, welche Gott als Abglanz der seinigen der Creatur verliehen hat, wird von dieser widergestrahlt und Gotte gleichsam bekenntnisweise zurückgegeben. Der schon im Particip liegende Ged. der Stetigkeit entfaltet sich in v. 3. In ununterbrochener Ueberlieferungskette pflanzt sich das Wort dieser lobpreisenden Predigt fort. יַבִּיעַ (von נָבַע نبع √נב hervorquellen, woneben aber auch √בע quellen) deutet auf die reiche Fülle, in welcher wie aus unversiegbarer Quelle das Zeugnis von einem Tage auf den andern übergeht; das parall. יְחַוֶּה ist ein bildloses, aber dichterisches mehr aramäisches (= יַגִּיד) als hebräisches Wort. Auch אֹמֶר gehört dem höheren Stil an, דַּעַת heißt hier das in der Creatur niedergelegte, obwol nicht reflektirte γνωστὸν τοῦ ϑεοῦ. Der D. sagt nicht, daß die Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, aufgenommen wird von der Nacht und die Kunde dieser vom Tage, sondern (da ja die Kunde des Tages die am Tage und die der Nacht die des Nachts sichtbaren Gotteswerke zum Inhalt hat) daß jeder anbrechende Tag die Rede des untergegangenen und jede einbrechende Nacht die Kunde der entschwundenen fortsetzt (Psychol. S. 347). Wenn nun v. 4 zu übers. wäre: da ist keine Rede und sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme d. h. sie sind stumme, lautlose, sprachlose Zeugen, aber doch laut redende (Hgst.), nur innerlich vernehmbar, aber doch allenthalben verständlich (Then.): so müßte v. 5 wenigstens mit *Waw adversativum* beginnen, und auch so würde der D. in unnöthiger, platter, störender Weise „seinen Schwung mit Wasser begießen.“ Mit Ew. v. 4 als vorausgeschickten Umstandssatz zu v. 5 zu fassen: „sonder laute Rede . . ist durch die ganze Erde erklungen ihr Schall“ (§. 341[d]) ist, auch abgesehen davon, daß אֹמֶר nicht „laute Rede“ und קוֹלָם schwerlich „ihr Schall“ bed., unmöglich: v. 4 hat die Art eines selbständigen Satzes und verräth durch nichts beabsichtigte Unterordnung unter v. 5. Verselbständigt man ihn aber in jenem Sinne: es ist keine laute, keine artikulirte Rede, keine vernehmliche Stimme, welche vom Himmel ausgeht: so würde v. 5 einen Gegensatz dazu bilden, was desgleichen durch nichts sich andeutet und wenigstens Vorausstellung des Verbums יצא fordern würde. Besser Luther: *Es ist keine Sprache noch Rede, Da man nicht jre stimme höre*, d. i., wie auch Calv. erkl.: das Gotteszeugnis der Himmel wird von den Völkern aller Sprachen und Zungen verstanden. Aber das müßte אֵין לָשׁוֹן oder אֵין שָׂפָה (Gen. 11, 1) heißen. Aehnlich, aber annehmbarer Hofm.: „Da ist keine Rede und sind keine Worte, daß ihr Ruf nicht gehört wird d. h. das Sprechen der Himmel geht her neben allem andern Sprechen; mögen die Menschen noch so viel reden, doch hört man dabei die Rede oder den Schall der Himmel, dieser übertönt alles.“ Aber es heißt ja nicht בְּלִי נִשְׁמָע (nach Gen. 31, 20) oder vielmehr בְּלִי יִשָּׁמַע (wie Iob 41, 18. Hos. 8, 7). בְּלִי mit dem Part. ist dichterischer Ausdruck des *Alpha privat.* (2 S. 1, 21), also בלי נשמע ungehört oder unhörbar, Gegens. von נִשְׁמָע hörbar Jer. 31, 15. So erübrigt also nur, mit

LXX Vitr. Hitz. zu übers.: es ist keine Rede und keine Worte, deren Stimme unvernommen d. i. unvernehmbar wäre. Daß diese Erkl. den Parallelismus zerstöre (Hupf.), ist unbegründet; der Bau des Distichs ist wie 139, 4. Die Predigt des Himmels und der Veste, des Tages (Taghimmels) und der Nacht (des Nachthimmels) ist keine Winkelpredigt, es ist eine Predigt in allvernehmbarer Rede, allverständlichen Worten, ein *φανερὸν* Röm. 1, 19.

V. 5—7. Da אֹמֶר und דְּבָרִים Rede und Worte der Himmel, des alles beherrschenden, יום und לילה unter sich begreifenden Hauptbegriffs sind, so können nun trotz des anders zu beziehenden קולם v. 4 die Suff. von קַוָּם und מִלֵּיהֶם unzweideutig auf השמים zurückgehen. Wie קַו neben יָצָא zu verstehen ist, zeigt Jer. 31, 39. Die Meßschnur der Himmel ist ausgegangen in die ganze Erde d. h. hat diese ganz in Beschlag genommen. Welcherlei Meßschnur, näml. die ihrer Heroldschaft, gemeint ist, sagt 5ᵇ: ihre Worte (von dem mehr aram. als hebr. und deshalb dichterischen מִלָּה) reichen an das Ende des Erdkreises, sie erfüllen diesen von seiner äußersten Begrenzung einwärts ganz und gar. Das jes. קַו Jes. 28, 10 ist schon deshalb unanwendbar, weil es nicht Gebot, sondern Norm bed. und dort ein mit צַו reimendes Spottwort ist. Eher ließe sich *ὁ φθόγγος αὐτῶν* der LXX (*ὁ ἦχος αὐτῶν S.*) rechtfertigen, indem קַו die Saite als gedrehte Schnur und dann, wie *τόνος* (vgl. *τοναία*), den Ton oder Klang bed. könnte (Ges. im HW., Ew.), wenn nicht viell. jener Uebers. die LA קולם zu Grunde liegt; aber der Sprachgebrauch bietet für קו neben יצא die Bed. Meßschnur (*A. κανών* vgl. 2 Cor. 10, 13) und dies gibt einen neuen Ged., während im andern Falle sich nur der bereits v. 4 ausgedrückte wiederholen würde. Paulus bedient sich dieser beiden ersten Zeilen der Str., um mit deren Worten den Ausgang der apost. Predigt über die ganze Erde zu bezeugen. Die Alten fassen deshalb meistens die 1. Hälfte des Ps. als allegorische Weiss., die Himmel als Bild der Kirche und die Sonne als Bild des Ev. Schon Chr. A. Crusius hat gezeigt wie unstatthaft und unnöthig das ist. Der Ap. citirt ja dort nicht förmlich, er gibt alttest. Worten nur eine neutest. Wendung, indem er das allesdurchdringende *praeconium coelorum* als Bild des allesdurchdringenden *praeconium evangelii* faßt, wozu er durch die Parallele, in welche der Psalmist selbst Natur- und Schriftoffenbarung stellt, berechtigt war. Daß nun aber auch בָּהֶם auf השמים zurückgehe, widerlegt sich durch die Plattheit des so entstehenden Ged. Das Zelt, näml. Ruhezelt (אֹהֶל seiner Grundbed. nach im Allgem. Wohnung von אהל verw. אול sich aus der Weite zurückziehen) der Sonne ist freilich am Himmel, näher aber da wo sich dieser mit קְצֵה תֵבֵל berührt; בהם bed. demnach neutrisch „dortselbst" (vgl. Jes. 30, 6) und statt שָׂם ist mit Ew. so wenig שֶׁם zu lesen, daß der D. vielmehr בהם und nicht שָׁם geschrieben hat, weil שָׁם vorausgegangen (Hitz.). Der Name der Sonne, im Arabischen immer weiblich, ist im Hebr. u. Aram. überwiegend männlich (vgl. dagegen Gen. 15, 17. Nah. 3, 17. Jes. 45, 6. Mal. 3, 20), wie auch die Zabier und heidnischen Araber einen männlichen Sonnengott hatten. Demgemäß wird Helios v. 6 einem Bräutigam verglichen, der Morgens aus seiner חֻפָּה heraustritt. Daß dieses Wort das

Brautgemach bed., zeigt Jo. 2, 16., eig. (von חָפַף bedecken) den Baldachin (Jes. 4, 5), weshalb im spätern Hebr. der bei der Einsegnung des angehenden Ehepaars von vier Knaben auf vier Stäben emporgehaltene Traubaldachin oder Traghimmel (talm. בֵּית גִּנְנָא) und dann auch die Hochzeit selbst *Chuppa* genannt wird. Das Morgenlicht hat etwas Frisches, Anmutiges, Neuverjüngtes. Darum vergleicht sich die Morgensonne einem Bräutigam, dessen Herzenswunsch befriedigt ist, der wie im Beginne eines neuen Lebens steht und in dessen jugendlichem Antlitz noch die Freude des Hochzeittages glänzt. Und wie sie in ihrem Aufgang einem Bräutigam gleicht, so in ihrem Schnelllaufe (Sir. 43, 5) einem Helden (s. zu 18, 34), indem sie mit גְּבוּרָה (Richt. 5, 31) lichtspendend und allesüberwindend immer von neuem, so oft sie hervortritt, ihre Bahn durchmißt. Von einem Ende der Himmel, dem äußersten Osten des Horizontes, ist ihr Ausgang = Aufgang (vgl. Hos. 6, 3. Gegens. מָבוֹא Eingang = Untergang) und ihr Umschwung (תְּקוּפָה v. קוּף = נָקַף Jes. 29, 1 kreisen) עַל־קְצוֹתָם auf ihre, der Himmel, Enden hin (= עַד Dt. 4, 34), vgl. 1 Ezr. 4, 34: ταχὺς τῷ δρόμῳ ὁ ἥλιος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ. Auf diesem weiten Wege gibt es nicht נִסְתָּר Verborgenes d. i. Verborgenbleibendes vor ihrer Glut; חַמָּה ist die erleuchtende und erwärmende Wirkung der Sonne, die auch selbst dichterisch חַמָּה heißt.

V. 8—10. Der Uebergang von dem einen Theil zum andern ist nicht äußerlich vermittelt, aber dadurch angezeigt, daß nun der Gottesname יהוה statt אֵל eintritt. Das Wort der Natur verkündigt אֵל, das Wort der Schrift יהוה, jenes die Macht und Herrlichkeit Gottes, dieses auch seinen Rathschluß und Willen. Es folgen 12 Lobsprüche des Gesetzes, von denen immer je zwei sich wie Voraussetzung und Folge verhalten, nach dem Cäsurenschema wellenartig sich hebend und senkend. Man fühlts, wie das Herz des D. jetzt, wo er auf Gottes Wort, die Offenbarung seines Willens, zu sprechen kommt, doppelt freudig zu schlagen beginnt. An sich bed. תּוֹרָה nicht das Gesetz, sondern die Weisung, Unterweisung, Lehre, insbes. die göttliche, also die positive, weshalb es auch von der Profetie Jes. 1, 10. 8, 16 und weissagend vom neutest. Evangelium Jes. 2, 3 gebraucht wird, aber gemeint ist hier keine andere Gottesoffenbarung als die durch Mose vermittelte, welche das Gesetz d. h. die Lebensordnung (νόμος) Israels geworden ist, und dieses Gesetz in der Gesamtheit seines nicht nur fordernden und züchtigenden, sondern auch verheißenden Inhalts. Die Lobsprüche, die der D. dem Gesetz spendet, sind auch auf neutest. Standpunkt berechtigt. Auch Paulus sagt Röm. 7, 12. 14: „Das Gesetz ist heilig und geistlich, das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das Gesetz verdient diese Lobsprüche an sich, und für den, der im Stande der Gnade steht, ist es ja auch kein Fluchgesetz mehr, sondern ein Spiegel des in Heiligkeit gnädigen Gottes, in den er ohne knechtische Furcht hineinsieht, und eine Norm seines freiwilligen Gehorsams. Und wie so gar verschieden ist die Gesetzesliebe der Psalmensänger und Profeten, diese auf das Wesentliche, Gemeinsittliche der Gebote, auf Verinnerlichung des Buchstaben und den Trost der Verheißungen gerichtete Gesetzesliebe von dem phari-

säisch-rabbinischen Buchstaben- und Ceremoniendienst der nachexilischen Zeit! תְּמִימָה „vollkommen" d. i. makel- und arglos heißt das göttliche Gesetz als schlechthin wolmeinend, ganz und gar auf des Menschen Heil abzweckend. Und מְשִׁיבַת נָפֶשׁ zurückholend, wiederbringend d. i. neubelebend, erquickend die Seele (vgl. *Pil.* שׁוֹבֵב 23, 3), für den näml., welcher dem darin ausgesprochenen gnädigen Willen Gottes gehorsamt und in Gottes Heilsordnung eingeht. An die Stelle von תורה tritt dann עֵדוּת, wie die Tafeln der zehn Gebote לֻחוֹת הָעֵדוּת heißen, von עוד (הֵעִיד), welches nicht blos bekräftigende, sondern auch ermahnende und anordnende Bezeugung bed. Das Zeugnis Jahve's ist נֶאֱמָנָה gefestigt, verlässig, treu d. i. erhaben über allen Zweifel in seinen Aussagen und sich bewährend in seinen Drohungen und Verheißungen, und ebendeshalb מַחְכִּימַת פֶּתִי weisemachend die Einfalt oder den Einfältigen, eig. die Offenheit, den Offnen (√פת sich ausbreiten, öffnen, indogerm. *prat, πετ, pat, pad*) d. i. Leichtzuverführenden: diesem gibt es einen soliden Grund und Halt, *σοφίζει αὐτόν* 2 Tim. 3, 15. Das Gesetz zerfällt in פִּקּוּדִים Anforderungen oder Aussagen über des Menschen Obliegenheit, diese sind יְשָׁרִים gerade als *norma normata*. weil sie von dem geraden, schlechthin guten Willen Gottes ausgehn, und als *norma normans*, weil sie auf geradem Wege im rechten Geleise leiten; sie sind deshalb מְשַׂמְּחֵי לֵב, ihre erzieherische Handleitung enthebt allem Schwanken, befriedigt das sittliche Bedürfnis und gewährt das frohe Bewußtsein, sich auf rechtem Wege zum rechten Ziele zu befinden. מִצְוַת ה' Jahve's Satzung (von צִוָּה *statuere*) ist der Inbegriff seiner Gebote. Leuchte ist die Satzung — heißt es Spr. 6, 23 — und Gesetz Licht. So hier: sie ist בָּרָה rein, wie Sonnenlicht Hohesl. 6, 10., und ihr Licht theilt sich mit: מְאִירַת עֵינָיִם Augen erleuchtend, was nicht blos von Erleuchtung des Verstandes, sondern des ganzen Zustandes gemeint ist, sie macht geistig klar und leiblich wie geistlich gesund und frisch, denn Augendunkel ist Trübsal, Schwermut, Rathlosigkeit. In dieser Kette von Gesetzesnamen ist nun יראת ה' nicht die Gottesfurcht als Leistung, sondern als Vorschrift, wie Gottes Offenbarung sie fordert, wirkt und unterhält, also die geoffenbarte Art und Weise, wie man Gott zu fürchten hat (34, 12), kurz die Jahve-Religion (vgl. Spr. 15, 33 mit Dt. 17, 19); diese ist טְהוֹרָה rein, wie das gediegenem Golde gleiche Wort, von welchem sie gelehrt wird 12, 7 vgl. Iob 28, 19 und deshalb עֹמֶדֶת לָעַד ewig beständig im Gegens. zu allen falschen Gottesverehrungsweisen, welche ihre Selbstverurtheilung in sich tragen. מִשְׁפְּטֵי ה' sind die *jura* des Gesetzes als *corpus juris divini*, alles was nach Jahve's Entscheidung recht ist und zu Recht besteht; diese Rechte sind אֱמֶת währende und sich bewährende Wahrheit, weil sie im Unterschied von den meisten außerisraelitischen eine unwandelbare sittliche Grundlage haben: צָדְקוּ יַחְדָּו d. i. sie sind צדיקים rechts- und sachgemäß (Dt. 4, 8) allzumal, weil kein Vorwurf der Zweckwidrigkeit und sanktionirten Unrechts an ihnen haftet: der ewige Gotteswille ist im Gesetze Jahve's nach Maßgabe seiner Bestimmung zu einem Volksgesetze zu relativ vollkommener Ausprägung gekommen.

V. 11—15. Mit הַנֶּחֱמָדִים (wofür Ben-Naftali, das einfache Schebâ

bei den Hauchbuchstaben bevorzugend: הַנֶּחֱמָדִים) zieht der D. das Facit der aufgezählten Charakterzüge; der Art. ist summativ, wie in הַשִּׁשִּׁי am Schluß des Hexaëmerons 1,31. פָּז ist geläutertes feinstes Gold, vgl. 1 K. 10,18 mit 2 Chr. 9,17.; נֹפֶת צוּפִים „Erguß (v. נפת = نفث) der Waben (Honigscheiben)" ist der Honigseim d. i. der von selbst aus den Zellen fließende Honig. Begehrungswürdig sind Gottes Offenbarungsworte für den, der sie noch außer sich hat, süß für den, dem sie innerlich geworden. Der D., der Gottes Knecht zu sein sich bewußt und danach sich zu verhalten bestrebt ist, läßt sie sich auch dazu dienen, wozu sie da sind: er ist נִזְהָר ein durch sie sich aufhellen, belehren und ermahnen Lassender, גַּם gehört (nach üblicher Wortstellung z. B. Hos. 6,11) zu נזהר, wie v. 14 zu חֲשֹׂךְ. Er weiß, daß בְּשָׁמְרָם (mit subj. Suff. in obj. Sinne vgl. Spr. 25,7., wie auch wir sagen:) in ihrer Beobachtung großer Lohn liegt oder beschlossen ist; עֵקֶב was auf der Ferse (עָקֵב) folgt, hintennach kommt, hier von Folge des Verhaltens. So bittet er denn, da das Gesetz nicht allein Abbild des göttlichen Willens, sondern auch Spiegel der Selbsterkenntnis ist, in Anbetracht der vielen noch dazu großentheils unerkannten Schwachheitssünden, denen auch der Begnadigte unterliegt, um Vergebung. שְׁגִיאָה (in der Terminologie des Gesetzes שְׁגָגָה *ἀγνόημα*) befaßt das ganze Gebiet des *peccatum involuntarium*, sowol des *pecc. ignorantiae*, als des *pecc. infirmitatis*. Die Frage *delicta quis intelligit* ist gleich dem verneinenden Satze: Niemand durchschaut seine Fehler wegen der Unergründlichkeit des menschlichen Herzens und der oft so scheinbaren Verlarvung und großen Subtilität der Sünde. Daraus ergibt sich als Folgerung die Bitte: sprich mich los auch מִנִּסְתָּרוֹת *ab occultis* (*peccatis*, was aber nicht grammatisch zu ergänzen) s. v. a. מַעֲלֻמִים (90,8) d. i. allen solchen Sünden, die auch der, welcher alles Ernstes nach Heiligung strebt, bei der stets bleibenden Beschränktheit der Selbst- und Sündenerkenntnis nicht erkennt, obwol er sie erkennen möchte.[1] נִקָּה ist, wie *δικαιοῦν*, eine *vox judicialis*: unschuldig erklären, frei sprechen, ungestraft lassen. Auf die Bitte um Rechtfertigung folgt v. 14 die Bitte um Heiligung und zwar um Bewarung vor Bosheitssünden. Von זוּד, זִיד sieden, aufwallen, *Hi.* mutwillig, vorsätzlich, frech sündigen, *opp.* aus Schwachheit sündigen Ex. 21,14. Dt. 18,22. 17,12., bildet sich זֵד der freche Sünder, der nicht בִּשְׁגָגָה, sondern בְּזָדוֹן (vgl. 1 S. 17,28., wo Davids Brüder ihm diesen Vorwurf machen) oder בְּיָד רָמָה sündigt, und das neutrale Massenwort זֵדִים (vgl. סֵטִים 101,3. Hos. 5,2) *peccata proaeretica* oder *contra conscientiam*, welche aus dem Gnadenstande stürzen Num. 15,27—31.; denn wenn זדים von übermüthigen frechen Machthabern (Ew.) gemeint wäre, würde die Bitte anders als auf „Zurückhaltung" lauten (חָשַׂךְ wie 1 S. 25,39 im Munde Davids). Die זדים Bosheitssünden werden, wenn sie sich wiederholen, zu herrschenden Sünden, die den Menschen widerstandlos knechten (מָשַׁל mit unpersönlichem Subj. wie Jes. 3,4^b vgl. Ps. 103,19); daher als letztes Glied der

---

1) In einem arab. Sprüchwort: „Keine Sünde ist klein, in welcher man beharrt, keine groß, für die man Gott um Vergebung bittet" bed. صغيرة geradezu die kleine und كبيرة die große Sünde, s. ALZ 1844 Nr. 46 p. 363.

Klimax (die vom *pecc. involuntarium* zum *proaereticum* und von da zum *regnans* fortschreitet): nicht mögen solche über mich herrschen (בִּי bei Baer mit *Dechi*, gew. falsch mit *Munach*). Dann אָז, wann du mir diese zwiefache Gnade gewährst, die Gnade der Vergebung und die Gnade der Bewarung, werde ich unsträflich sein (אֵיתָם 1 *fut. Kal* statt אֵתַּם mit י als Merkzeichen für *ē*) und losgesprochen (וְנִקֵּיתִי nicht *Pi.* wie v.13., sondern *Ni.* baar, ledig gemacht s.) von großer Ausschreitung; מִפֶּשַׁע[1] v. פֶּשַׁע (√ פש) sich ausbreiten, ausschreiten, durchbrechen, übertreten ist Gesamtname der das Gnadenverhältnis zu Gott durchbrechenden, also aus der Gnade stürzenden vorsätzlichen und herrschenden Sünden, mit Einem Worte: der Abfallssünde. Schließlich bittet der S. um gnädige Aufnahme seines Gebets, zu welchem Mund und Herz zusammenstimmen, gestützt auf seines Gottes felsenfeste Treue (צוּרִי) und erlösende Liebe (גוֹאֲלִי *redemtor, vindex,* √ גל, חל lösen, einlösen). הָיָה לְרָצוֹן ist ein stehender Ausdruck der Opfertôra z. B. Lev. 1, 3f. Das nach Ex. 28, 38 zu לרצון gehörige לְפָנֶיךָ steht dem Parallelismus mit Aufsparung gemäß im 2. Gliede. Das Gebet ist Opfer des innern Menschen. Das Herz gestaltet es sinnend und der Mund bringt es dar, indem er das ins Wort Gefaßte ausspricht.

PSALM XX.

Bittpsalm für den König in Kriegszeit.

2 **Mög' erhören dich Jahve am Drangsalstage,**
Mög' emporrücken dich der Name des Gottes Jakobs,
3 **Entsenden Hülfe dir vom Heiligtum**
Und von Zion aus dich stützen!

4 **Er gedenke aller deiner Speisopfer,**
Und dein Brandopfer find' er gar fett! (*Sela*)
5 **Er gebe dir nach deinem Herzen**
Und all dein Vorhaben erfülle er!

6 **Jubeln möchten wir ob deiner Hülfe**
Und im Namen unseres Gottes Panier erheben —
Es erfülle Jahve all deine Wünsche.

7 **Nun weiß ich daß Hülfe gewährt Jahve seinem Gesalbten,**
Er wird ihn erhören von seinen heiligen Himmeln
Mit hülfreichen Machtthaten seiner Rechten.

8 **Diese die Kriegswagen und jene die Rosse,**
Und wir, den Namen Jahve's unseres Gottes rühmen wir.
9 **Sind jene zusammengesunken und gefallen,**
So sind wir aufgestanden und stehen standhaft.

10 **Jahve, o hilf dem Könige! —**
Er wird uns erhören am Tage da wir flehen.

An Ps. 19 schließt sich Ps. 20, weil sein Anfang wie das Echo der Bitte ist, mit welcher jener schließt, und an Ps. 20 schließt sich Ps. 21, weil beide Ps. sich wie Bitte und Dank auf dasselbe Ereignis beziehen. Ps. 20 ist ein Bittpsalm des Volks und Ps. 21. ein Dankpsalm des Volkes für seinen König. Daß diese zwei Ps. ein

---

1) Das *Gaja* bei מִפֶּשַׁע will hier wo מפשע רב eng zusammenzulesen ist dem tonlosen ע Deutlichkeit der Aussprache sichern, wie z. B. auch 78, 13 בָּקַע יָם (*bāka' jām*).

durch Einheit des Verf. und des Bezuges verbundenes Paar bilden, liegt am Tage. Sie beginnen beide ziemlich eintönig in synonymem Gleichlauf der Glieder 20,2—6. 21,2—8., erwarmen dann und gewinnen lebhaftere Farbe, indem sie auf die Feinde des Königs und Reichs zu sprechen kommen 20,7—9. 21,9—13., und schließen beide mit einem stoßseufzerartigen Ruf zu Jahve 20,10. 21,14. In beiden wird lange Strecken hindurch der König apostrofirt 20,2—6. 21,9—13., hie und da in einer Weise, daß sich fragen läßt, ob die Anrede nicht vielmehr an Jahve gehe 20,6. 21,10. In beiden wird auf den König mit הַמֶּלֶךְ hingewiesen 20,10. 21,8, beide fassen das Ziel der Wünsche in das Wort יְשׁוּעָה zus. 20,6 vgl. 7. 21,2.6., beide gefallen sich in seltenen, nur hier innerhalb des alttest. Schrifttums vorkommenden Ausdrücken: נדגל 20,6. נתעודד 20,9. ארשת 21,3. תחדהו 21,7. Standen sie, wie לדוד anzeigt, im ältesten dav. Psalter, so ist es doch wahrscheinlicher, daß sie einen gleichzeitigen Dichter als daß sie David selbst zum Verf. haben, denn obwol sich in einigen Punkten mit dav. Ps. in Ausdrucksweise (vgl. 21,12 mit 10,2) und Gedanken (vgl. 21,7 mit 16,11) berührend stehen sie doch mit ihrem eigentümlichen Gepräge vereinzelt. Daß aber David Objekt derselben ist, wie לדוד und die Stellung mitten unter dav. Ps. erwarten läßt, bestätigt sich. In die Zeit des ammonitisch-syrischen Krieges fällt Davids tiefer Fall, der ihn an sich und in seinen Folgen an Seele und Leib krank machte. Erst als er sich aus dieser selbstverschuldeten Todesnoth an Gottes Gnade wieder aufgerichtet hatte, ging er zu seinem vor Rabbath Ammon liegenden Heere und beendigte die Eroberung der feindlichen Hauptstadt. Die Situation dieses Psalmenpaars erklärt sich aus 2 S. c. 11. 12 aufs befriedigendste. Ps. 20 bittet um Genesung des in Krieg mit mächtigen Feinden verwickelten Königs und Ps. 21 dankt für dessen Genesung und wünscht ihm für den bevorstehenden Feldzug siegreiche Erfolge. Die „Wagen und Rosse" 20,8 sind charakteristisch für die Heeresmacht Arams (2 S. 10,18 u. ö.) und in 21,4 und 10 vernehmen wir Anspielungen an 2 S. 12, 30.31., wenigstens merkwürdiges Zusammentreffen mit dem dort Berichteten.

V. 2—6. Fürbitte für den bedrängten König, der im Heiligtum für sich opfern läßt. Die Fut. v. 2—5., fünfmal im aufsteigenden Parallelgliede an der Spitze stehend, sind Optative; auch יְמַלֵּא v. 6 setzt die Kette der Wünsche fort, in welcher auch נְרַנְּנָה (vgl. 69,15) ein Glied ist. Wünsche des Volkes begleiten Gebet und Opfer. Der Name des Gottes Jakobs ist die sich erweisende Macht und Gnade des Gottes Israels, יעקב wechselt poetisch mit ישראל, wie אלהים mit ה׳. Alschêch verweist auf Gen. 35,3 und es ist nicht unwahrsch., daß der Wunsch sich nach jener überlieferten Thatsache gestaltet. Möge J., der, wie Jakobs Gesch. zeigt, am Drangsalstage erhört, den König erhören, möge der Name des Gottes Jakobs ihn seinen Feinden auf Triumfeshöhe entrücken, שַׂגֵּב wechselt in diesem Sinne mit רוֹמֵם 18,49. Diese Fürbitte für den Betenden geschieht im Heiligtum der Doppelhöhe des Zion, wo J. thront. Möge er von da seinen Beistand ihm zusenden, wie zum Siege den Ausschlag gebende Hülfstruppen. Der König opfert. Er opfert, wie dies vor Beginn des Kampfes üblich war (1 S. 13,9 ff. u. vgl. die RA קַדֵּשׁ מִלְחָמָה), Ganzopfer und ebendamit auch Mehlopfer מְנָחוֹת[1], denn jedes Ganz- und Sche-

1) So lautet die im A. T. nicht vorkommende Hauptform des Plur., die, wie schon Dav. Kimchi im Lex. erkennt, auf ein V. מנח führt (wie שְׂמָלוֹת, גְּבָעוֹת, שפחות

lamimopfer hatte ein Speisopfer nebst Trankopfer zur unerläßlichen Begleitung. Das W. זָכַר ist im Mehlopferritual heimisch. Was von den nur theilweise auf den Altar kommenden Mehlopfern (wozu aber der traditionellen Praxis nach das Begleitungs-Mehlopfer מנחת נסכים nicht gehört, das man ganz dem Altar zusprach) im Altarfeuer aufging, hieß אַזְכָּרָה μνημόσυνον (vgl. Act. 10,4) was den, für welchen geopfert wird, bei Gott in Erinnerung bringt, nicht „Dufttheil" (Hupf.), denn die Bezeichnung des Eifer-Mehlopfers Num. 5,15 als „Verschuldung vor Gott in Erinnerung bringend" beweist, daß זָכַר im Mehlopferritual nichts anderes als sonst überall bed. Jedes Mehlopfer ist in gewissem Sinne מִנְחַת זִכָּרוֹן. Darum verbindet sich hier mit den Mehlopfern die Bitte, daß J. ihrer gnädig gedenken möge. Was die ʿ*Olah* betrifft, so wäre der Wunsch nicht unstatthaft: himmlisches Feuer (Lev. 9,24. 1 K. 18,38. 1 Chr. 21,26) mache sie zu Asche, aber der Wortlaut führt auf nichts Außerordentliches, und an sich ist die Verzehrung des Opfers bis auf die Asche (Böttch.) kein Zeichen gnädiger Annahme; auch bed. דִּשֵּׁן als Denom. v. דֶּשֶׁן Fettasche „von Asche reinigen", nicht: in Asche verwandeln. Dagegen bed. דִּשֵּׁן auch „fett machen" 23,5., und diese effective Bed. ist hier declarativ gewendet: dein Brandopfer finde er fett was s. v. a. es sei ihm רֵיחַ נִיחֹחַ. Das voluntative *ah* kommt an 3.*p.* nur noch Jes. 5,19 vor und lautet hier wie 1 S. 28,15 das cohortative, mit Verwandlung der Dehnung in Schärfung (vgl. die ebenso gewandelten Formen 1 S. 28,15. Jes. 59,5. Zach. 5,4. Spr. 24, 14. Ez. 25,13), wie allgewöhnlich in מַה für מָה; die Aenderung יְדַשְּׁנֶהָ oder יְדַשְּׁנָהּ (Hitz.) beseitigt die seltene Form in glücklicher, aber unnöthiger Weise. Daß gerade hier die Musik sich zu steigern hat, erklärt sich daraus, daß dieser fürbittende Chorgesang mit der Darbringung auf dem Altar (der הַקְטָרָה) zusammenfallen soll. עֵצָה ist die in den gegenwärtigen Kriegsläuften gefaßte Entschließung. „Ob deines Heiles" d. i. deines Siegesglücks ist wie hier alles Anrede des Königs, vgl. 21,2., wo es, von dem ihm gewährten Siege gemeint, Anrede Jahve's ist. Statt נִדְגֹּל nach LXX μεγαλυνθησόμεθα נְגַדֵּל zu lesen, ist unnöthig; נִדְגֹּל ist *denom.* von דֶּגֶל: die Fahne schwenken. In der Schlußzeile besinnt sich der Hoffnungsjubel wieder auf die Gegenwart und wird wieder zu fürbittendem Wunsche.

V. 7—9. Während v. 2—6 gesungen ward, ging wahrsch. die Opferdarbringung vor sich. Jetzt erhebt sich nach längerer Pause eine Stimme, wol eine levitische, und spricht die aufleuchtende Zuversicht der gnädigen Aufnahme der priesterlich vermittelten Opferung aus. Mit עַתָּה oder וְעַתָּה, dem Stichwort des Wendepunkts, wird das momentan eintretende Ergebnis eines längeren äußeren oder inneren Werdens eingeführt (z. B. 1 K. 17,24. Jes. 29,22). הוֹשִׁיעַ ist Perf. des Glaubens, welcher in Gewißheit der Erhörung die Erfüllung vorwegnimmt. Dem Ueberschwang von Worten in v. 7 entspricht die Ueberschwenglichkeit des Bewußtseins, welches sich ausspricht. In v. 3 wird die Erhörung von Zion aus, hier von

---

auf Vv. שָׁמֵל, גָּבַע, שָׁפַח), wogegen andere alte Grammatiker נָחָה als Stammwort annahmen und mit Unrecht an der überlieferten Aussprache *menachôth* irre wurden.

Gottes heiligen Himmeln aus erwartet, denn der in Zion thronende Gott thront ewiger Weise in den Himmeln; sein Thronsitz auf Erden ist wie die Vorhalle seines himmlischen; seine Gegenwart im Heiligtum Israels ist keine Schranke seiner Allgegenwart; seine Hülfe aus Zion ist Hülfe des Himmlischen und über aller Himmel Himmel Erhabnen. גְּבוּרוֹת bed. hier nicht die Machtfülle (vgl. 90,10), sondern die Machterweise (106,2. 145,4. 150,2. Jes. 63,15), durch welche seine Rechte dem Kämpfenden Heil d.i. Sieg erwirkt. Der Ruhm Israels ist ein anderer als der der Heiden, der sich als Prahlen ausweist. Aus 8ᵇ נַזְכִּיר (LXX *μεγαλυνθησόμεθα* = נגביר 12,5) ist zu 8ᵃ הִזְכִּירוּ oder יַזְכִּירוּ hinzuzudenken; הִזְכִּיר בְּ preisende Erwähnung einer Sache thun, sie rühmen und indirekt also sich ihrer rühmen (vgl. הִלֵּל בְּ 44,9). Israel sollte nach dem Gesetz kein stehendes Heer haben; gegen das Halten vieler Rosse eifert das Königsgesetz Dt. 17,16. So war es auch unter den Richtern und noch unter David; schon unter Salomo, der sich Rosse und Wagen in Unzahl anschaffte 1 K. 10,26—29., wurde es anders. Es ist also ein zur dav. Zeit stimmendes Bekenntnis, welches hier v. 8 ergeht, daß Israels Ruhm gegenüber seinen Feinden, bes. den Syrern, allein die feste Wehr und Waffe des Namens seines Gottes sei. Aehnlich spricht David zu Goliath 1 S. 17,45. Die Prätt. v. 9 sind *praet. confidentiae* — „ein Triumflied vor dem Siege — wie Lth. bem. — ein Freudengeschrei vor der Hülfe". Da קוּם nicht stehen, sondern aufstehen bed., so setzt קַמְנוּ derzeitige Obmacht der Feinde voraus. Aber die Sachlage kehrt sich um: die Stehenden fallen, die Liegenden erstehen; jene bleiben liegen, diese behaupten das Feld. Das *Hithpa.* הִתְעוֹדֵד bed. sich fest, stark, mannhaft beweisen, wie עוֹדֵד 146,9. 147,6 stärken, kräftigen, emporraffen v. עוד compakt, fest s., verw. آدَ *f. i*, Inf. *aid* Stärke, wie z. B. der Koran Sur. 38,16 David *dhâ-l-aidi* Inhaber der Stärke nennt, II *ajjada* stärken, unterstützen und أَدَّ, Inf. *add* Stärke, Obmacht, V *taaddada* sich stark, tapfer, mannhaft beweisen.

V. 10. Nach dieser Solostimme tritt nun wieder Chorgesang ein. Das Lied schließt gemeindemäßig wie es begonnen, und rundet sich ab, indem es um Erfüllung des Erbetenen und Verbürgten bittend zu seinem Grundton zurückkehrt. Die Acc. zieht הַמֶּלֶךְ als Subj. zu יַעֲנֵנוּ, viell. in Anbetracht, daß auch sonst auf הוֹשִׁיעָה kein regirtes Obj. folgt und weil so der Uebergang aus der Anrede in die Aussage vermittelter wird. Aber wenn in einem Ps., welcher dem Könige Heil zu erflehen abzweckt, הושיעה המלך beisammen steht, so hat המלך zusammenhangsgemäß als Obj. zu gelten, zumal da J. zwar מֶלֶךְ רָב 48,3 und dgl., nie aber schlechtweg המלך genannt wird. Deshalb ist mit Hupf. Hitz. u. A. nach LXX Vulg. *Domine salvum fac regem* zu übers. Der neutest. Hosiannaruf *Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ* ist eine durch 118,25 vermittelte Besonderung dieses davidischen „Den König segne Gott (*God save the king*)." Die Schlußzeile 10ᵇ ist ein entfaltetes Amen.

PSALM XXI.

Dankpsalm für den König in Kriegszeit.

2 **Jahve, ob deiner Macht ist erfreut der König,**
Und ob deiner Hülfe wie frohlockt er sehr!
3 **Seines Herzens Verlangen hast du gewährt ihm**
Und seiner Lippen Begehr hast du nicht verweigert. (*Sela*)

4 **Denn entgegen bringst du ihm Segnungen an Gutem,**
Setzest auf sein Haupt eine Krone von Feingold.
5 **Leben erbat er von dir, du gewährtest's ihm,**
Länge der Tage immer und ewig.

6 **Groß ist seine Ehre vermöge deiner Hülfe,**
Ruhm und Glorie legst du auf ihn.
7 **Denn du setzest ihn zu Segensfüll' auf ewig,**
Ergötzest ihn mit Freude bei deinem Angesicht.

8 **Denn der König vertraut auf Jahve**
Und durch die Gnade des Hocherhabenen wird er nicht wanken.
9 **Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,**
Deine Rechte wird erreichen deine Hasser.

10 **Wirst wie zum Feuerofen wandeln sie, wenn du dich zeigest,**
Jahve wird zornig sie verschlingen und Feu'r sie fressen.
11 **Wirst ihre Frucht von der Erde tilgen**
Und ihren Samen aus den Menschenkindern.

12 **Denn neigen sie hernieder auf dich Böses,**
Sinnen sie Arglist: sie werden nichts vermögen.
13 **Denn du wirst sie wandeln in Kehrum,**
Mit deinen Sehnen zielen auf ihre Gesichter.

14 **Erheb' dich, Jahve, in deiner Obmacht,**
Wir wollen singend und harfnend feiern deine Stärke.

„*Es erfülle Jahve all deine Wünsche*“ rief das Volk im vorigen Ps. fürbittend seinem Könige zu und in diesem kann es dankend zu Gott sagen: „*das Verlangen seines Herzens hast du gewährt ihm.*“ In beiden Ps. tritt das Volk in Angelegenheiten seines Königs vor Gott, dort wünschend und bittend, hier dankend und hoffend, hier wie dort mitten im Kriege, hier aber, nachdem der König genesen, in der Gewißheit seiner siegreichen Beendigung. Das Trg. und der Talmud *b. Succa* 52[a] verstehen diesen Ps. 21 vom König Messias. Raschi bem. daß man um der Christen willen diese messianische Deutung lieber aufgeben solle. Aber auch die christliche Auslegung kann nicht gewillt sein, sie in der früheren starren unvermittelten Weise fest zu halten. Das Psalmenpaar handelt von David, die Sache Davids aber in ihrem durch Leiden hindurchführenden Wege zum Siege ist allerdings vorbildlich die Sache Christi.

V. 2—3. Der Ps. beginnt in drei Tetrastichen, deren dies das erste ist, mit Dank für die leiblichen und geistlichen Segnungen, welche J. dem Könige auf sein Bitten gewährt hat und fort und fort gewährt. עז (wov. עֻזְּךָ wie 74, 13 neben עֻזֶּךָ 63, 3 u. ö.) ist die an dem Könige offenbar gewordene Macht, die sein Leid gewendet hat, und יְשׁוּעָה die Hülfe von oben, die ihn seiner Bedrängnis enthoben. Das auf מה des Ausrufs folg. יגיל wird vom *Keri* naturgemäß in יָגֶל (mit Rückgang des Tons) verkürzt (vgl. dagegen Spr. 20, 24., wo מה fragt und dem Sinne nach verneint). Das *ἁπ. λεγ.* אֲרֶשֶׁת hat nach Zus., LXX *δέησιν* und dem viell. verw. רוש arm s.

die Bed. Begehren; das arab. رش *aridum esse* liegt lautgesetzlich abseits, wogegen ירש ورث *capere, captare* (vgl. إرث = ورث Erbe), nicht aber רוש (s. 34,11) gleicher Wurzel zu sein scheint. Man beachte die starke Verneinung בַּל: nein nicht versagt, sondern das Gegentheil gethan. Daß die Musik hier hinaufzugehen hat, ist der Annahme günstig, daß der Ps. in der Erfüllung einer öffentlich bekannten Bitte seinen Anlaß hat.

V. 4—5. Segnungen an Gutem (Spr. 24,25) sind solche welche Gutes d. i. wahres Glück zum Inhalt haben. Das V. קִדֵּם, weil von der entgegenkommend beschenkenden Gnade gemeint, ist nach Art der Vv. des Anthuns und Begabens (Ges. §. 139) mit dopp. Acc. verbunden. Da 4b nicht von Davids erster Krönung gemeint sein kann, sondern von der Erhaltung und Mehrung der Ehre seines Königtums, so lautet diese Besonderung von 4a wie Vorhersage von 2 S. 12,30: nach Eroberung der ammon. Hauptstadt Rabba setzte sich David die ammon. Königskrone (עֲטָרָה) aufs Haupt, welche als schwer an Gold und verziert mit kostbaren Steinen gerühmt wird. David war damals vorgerückt an Jahren und in Folge schwerer Versündigung, die er aber bußfertig und Gottes Gnade erfassend überwand, war er an den Rand des Grabes gekommen. Er, der Todeswürdige, blieb am Leben und der Sieg über die ammonitisch-syrische Macht verbürgte ihm die göttliche Verheißungstreue. Daß 5b nicht Lebenslänge, sondern Vererbung des Thrones meine, ist wider den Wortlaut. Jemandem zu wünschen, daß er לְעֹלָם lebe, zumal einem Könige, ist gewöhnlich 1 K. 1,31 u. ö. Der Sinn ist, daß das Leben des Königs sich in unbegrenzte Ferne erstrecken möge. Was das Volk anderwärts wünscht, bekennt es hier als dem Könige verliehen.

V. 6—7. Die Hülfe Gottes gereicht ihm zur Ehre und bahnt ihm den Weg zur Ehre, sie befähigt ihn, was 6b meint, zu ruhm- und glorreicher Behauptung und Befestigung seines Königtums. שִׁוָּה עַל wie 89,20 von göttlicher Belehnung und Begabung. Zu Segnungen oder Segensfülle setzen ist gesteigerter Ausdruck des Gottesworts an Abram Gen. 12,2: werde Segen d. i. Segensinhaber und Segensmittler. Freude bei (אֵת wie 16,11) dem Angesichte Gottes ist Freude in nächster genußreicher Gemeinschaft mit ihm. חִדָּה von dem schon Ex. 18,9 einmal vorkommenden חָדָה hat im Arab. die Nomadenbed. „die Lastthiere durch Gesang fröhlich stimmen und zur Eile antreiben“, im Hebr. wie im Aram. die allgem. Bed. „erheitern.“

V. 8—9. Mit dieser Str. beginnt die 2. Hälfte des Ps. Die Anrede Gottes geht hier in Anrede des Königs über, aber nicht in wünschende, sondern in zuversichtlich erwartende. Mit Recht betrachtet Hgst. v. 8 als Uebergang zur 2. Hälfte, denn dieser V. trennt durch die objektive Aussage über den König und Gott die bisherige Anrede Gottes von der folg. Anrede des Königs. Wir übers. 8b nicht: und auf die Gnade des Höchsten — nicht wird er wanken; die Gnade ist die Erwiderung des Vertrauens, welches ihn nicht wanken läßt, vgl. zum Ausdruck Spr. 10,30. Dieser Folgesatz wird nun im Hinblick auf die Feinde, die ihn zum Wanken und Fallen bringen wollen, entfaltet. Weit entfernt zu wanken greift

er vielmehr siegreich seine Feinde an. Wenn J. angeredet wäre, müßte es, damit Zus. zwischen v.9 und 8 bestehe, wenigstens איביו und שׂנאיו (seine, des Königs, Feinde) heißen. Was das Volk für seinen König hofft, sagt es ihm hier wie weissagend voraus. מָצָא לְ (wie Jes. 10,10) und מָצָא *seq. acc.* (wie 1 S. 23,17) unterscheiden sich wie an etw. hinanlangen und etw. erlangen. Angenommen daß לְ den Acc. vertrete wie z.B. 69,6., wäre 9ᵇ unnütze Wiederholung.

V.10—11. Bis hieher bewegt sich der Ps. einförmig in sinngleichen Dipodien, nun geräth er in Wallung und man fühlts seiner Erregtheit ab, daß des Königs Feinde auch des Volkes Feinde sind. So wahr es ist, daß לְעֵת פָּנֶיךָ wie Anrede Jahve's lautet (Hupf.), so belehrt uns 10ᵇ doch eines Andern. Die vernichtende Wirkung, welche sonst vom Angesichte Jahve's ausgeht 34,17. Lev. 20,6. Thren. 4,16 (vgl. ἔχει θεὸς ἔκδικον ὄμμα), wird hier dem Angesicht d. i. persönlichen Erscheinen (2 S. 17,11) des Königs zugeeignet. Davids Ankunft entschied wirklich den Fall Rabbath Ammons, deren Bevölkerung theils unter eisernen Marterwerkzeugen verblutete, theils in Ziegelöfen geworfen wurde 2 S. 12,26 ff. Nach diesem Geschick der Ammoniter gestaltet sich hier die Aussicht; כְּתַנּוּר אֵשׁ ist zweiter Acc. zu תְּשִׁיתֵמוֹ: du wirst sie wie zu einem Feuer-Ofen d. i. lodernden Ofen machen, so daß sie wie dessen Inhalt (*synecdoche continentis pro contento*) ganz in Feuer aufgehen. Das Bild ist nur angedeutet und anders als Thren. 5,10. Mal. 3,19 gemeint. 10ᵃ und ᵇ sind absichtlich zwei lange auf- und niederwogende Zeilen, auf welche in v. 11 zwei kurze folgen: letztere beschreiben nur die ruhige Nachlese nach dem durch David vermittelten göttlichen Feuergerichte. פִּרְיָמוֹ ist wie Thren. 2,20. Hos. 9,16 nach פְּרִי הַבֶּטֶן zu verstehen. Es ist das Geschick der Amalekiter (vgl. 9,6 f.), welches des Königs Feinden profezeit wird.

V.12—13. Und dieses Geschick ist die verdiente Vereitelung ihres bösen Vorhabens. Die Satzverbindung v. 12 ist wie 27,10. 119,83. Ew. §. 362ᵇ; נָטָה רָעָה ist nicht nach נָטָה רֶשֶׁת (= פָּרַשׂ) zu verstehen, denn gerade diese RA kommt nicht vor; man hat vielmehr mit Hitz. 55,4. 2 S. 15,14 zu vgl.: Böses auf jem. herabneigen ist s. v. a. es darauf anlegen, daß es über ihn hereinstürzt. נָטָה bed. lang hindehnen, ausspannen, aber auch straff anziehend beugen und neigen. שִׁית שְׁכֶם zum Nacken setzen d. i. zu solchen machen die diesen zukehren ist noch gewählterer Ausdruck als נָתַן עֹרֶף 18,41 vgl. 1 S. 10,9.; die Halbsegolatform שְׁכֶם (= שִׁכְם) wird hier *in p.* zur vollen Segolatform שֶׁכֶם. Zu תְּכוֹנֵן ist, wie anderwärts nach הוֹרָה, הִשְׁלִיךְ, יָרָה, als Obj. חִצִּים hinzuzudenken; כּוֹנֵן חֵץ 11,2 vgl. 7,14 bed. den auf der Bogensehne מֵיתָר = יֶתֶר anfliegenden Pfeil richten = zielen. Die Pfeile treffen die Vorderseite der Feinde, indem der Verfolgende sie überholt.

V.14. Nachdem das Lied in 2×3 Tetrastichen seine zwei Flügel ausgebreitet, schließt es gleichsam emporfliegend und so sich verlierend mit einem Distich. Es ist ein dem Könige geltender Ruf zu Gott um Sieg im Kriege. „Erhebe dich“ d. h. zeige dich in deiner übercreatürlichen (57,6.12) richterlichen (7,7 f.) Oberherrlichkeit. Daß J. die גְּבוּרָה, der alles ihm Widerstrebende erliegen muß, weltüberwindend offenbare, das

ists was dieses Schlußwort herbeisehnt und wofür es invoraus freudige Dankbarkeit angelobt.

PSALM XXII.

Eli Eli lama asabtani.

2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du verlassen mich?!
Fern von Hülfe mein ist mein flehend Schrei'n,
3 O mein Gott, ich rufe Tags, ohne daß du antwortest,
Und Nachts, ohne daß mir Ruhe wird.

4 Bist du doch heilig, thronend über Lobliedern Israels.
5 In dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten und du machtest frei sie.
6 Zu dir schrieen sie und wurden los,
Wurden, in dich vertrauend, nicht zuschanden.

7 Ich aber bin ein Wurm und kein Mann,
Ein Schimpf der Menschen und vom Volk verachtet.
8 All die mich sehen hohnlachen mein,
Reißen auf die Lippen, schütteln den Kopf:
9 „Wälz' es auf Jahve — er befreie ihn,
Reiße ihn heraus, wenn er Gefallen hat an ihm."

10 Ja du bists, der mich hervorzog aus dem Schoße,
Vertraun mir einflößte an der Mutter Brüsten.
11 Auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
Von meiner Mutter Schoße her bist mein Gott du.
12 Bleib nicht fern von mir, denn Drangsal ist nahe,
Denn kein Helfer ist da.

13 Umringt haben mich mächtige Farren,
Starke Basans mich umzingelt.
14 Sie sperren auf wider mich ihr Maul —
Ein Löwe zerreißend und brüllend.

15 Wie Wasser bin ich hingegossen
Und auseinandergereckt sind all meine Gebeine.
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide.
16 Vertrocknet gleich der Scherbe ist meine Kraft
Und meine Zunge festgeklebt am Gaumen,
Und in Todesstaub lagerst du mich.

17 Denn umringt haben mich Hunde,
Eine Bösewichter-Rotte mich umkreiset,
Dem Löwen gleich, meine Händ' und meine Füße.
18 Zählen kann ich all meine Gebeine,
Jene blicken her, weiden sich an mir.
19 Sie theilen meine Kleider unter sich
Und über mein Gewand werfen sie Loos.

20 Und du, Jahve, bleib nicht ferne!
Meine Stärke, mir zu Hülfe eile!
21 Entreiße dem Schwerte meine Seele,
Aus Hundes-Tatze meine Einzige.
22 Schaffe Heil mir aus Löwen-Rachen
Und aus Antilopen-Hörnern — erhörst du mich.

23 Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde dich preisen:

24 **„Jahve-Fürchtende, preiset ihn;**
„Aller Same Jakobs, ehret ihn
„Und schauert vor ihm, aller Same Israels!"

25 **„Denn nicht verschmäht und nicht verabscheut des Leidenden Leiden**
„Und nicht verborgen hat er sein Antlitz vor ihm,
„Und als er schrie, hat er auf ihn gehört."

26 **Von dir her kommt mein Lobpreis in großer Gemeinde —**
Meine Gelübde werd' ich bezahlen vor den Ihn Fürchtenden.

27 **Essen sollen Demütige und sich sättigen,**
Preisen Jahve die nach ihm fragen:
„Es labe euer Herz sich auf ewig!"

28 **Erinnern und bekehren werden sich zu Jahve alle Enden der Erde,**
Und sich niederwerfen angesichts deiner alle Sippen der Nationen.

29 **Denn Jahve's ist das Königtum und er herrscht unter den Nationen.**

30 **Essen und sich niederwerfen werden alle Wolhäbige der Erde,**
Vor ihm hinsinken alle Hinfahrende zum Staube und die ihr Leben nicht fristen.

31 **Nachkommenschaft wird ihm dienen: es wird erzählt werden vom HErrn dem Geschlechte;**

32 **Sie werden kommen und kund thun seine Gerechtigkeit künftigem Volke daß er's vollbracht hat.**

Ein Klagepsalm, dessen tiefe Klagen mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnoth heraus zu der heiteren Stimmung von Ps. 21 in schneidendem Contraste stehen — ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hülfruf, endigend in Dankgelübde und Anschaun der weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehn. In keinem Ps. drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten innern und äußern Leiden. Ps. 69 ist hierin sein Seitenstück, von welchem er sich aber dadurch unterscheidet, daß in seine Klagen kein Laut der Verwünschung sich einmischt.

Es ist David, welcher sich hier aus der finstersten Tiefe zu so lichter Höhe emporringt. Es ist ein dav. Ps. der saulischen Verfolgungszeit. Ew. rückt ihn in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, und Bauer in die Zeit des Exils herab. Genauer — sagt Ew. — will es jetzt nicht gelingen, dem Dichter auf die Spur zu kommen. Und Maurer schließt: *illud unum equidem pro certo habeo, fuisse vatem hominem opibus praeditum atque illustrem, qui magna auctoritate valeret non solum apud suos, verum etiam apud barbaros.* Hitz. beharrt auf seiner Ansicht, daß Jeremia als Ueberläufer ins Gefängnis geworfen die 1. Hälfte und in dem Wachthof, in diese mildere Haft versetzt, die 2. Hälfte gedichtet hat. Und nach Olsh. paßt auch hier wieder alles auf die maccabäischen Zeiten. Uns aber bewährt sich nach allen Seiten hin als Verf. David, der von Saul verfolgte. Der Gebetsruf אל־תרחק (22, 12. 20. 35, 22. 38, 22., entlehnt 71, 12), der Seelenname יחידה (22, 21. 35, 17), die Bez. der Stille und der Resignation mit דומיה (22, 3. 39, 3. 62, 2 vgl. 65, 2) gelten uns, die wir die echtdav. Ps. nicht mit Hitz. auf Ps. 3—19 beschränken, als davidische Idiotismen. Auch sonst fehlt es nicht an Berührungen mit echten altdav. Liedern (vgl. 22, 30 mit 28, 1 Hinabfahrende zum Staube, zur Grube, dann in späteren Ps. wie 143, 7., bei Jes. u. Ez.), bes. solchen aus der saulischen Zeit, wie Ps. 69 (vgl. 22, 27 mit 69, 33) und 59 (vgl. 22, 17 mit 59, 15). Zu dem eigentümlichen Gepräge der Ps. dieser Zeit gehören die in unserem Ps. gehäuften Thierbilder. Daß Ps. 22 ein altdav. Original ist, bestätigt sich auch an den Parallelen der jüngeren Literatur des Schr. (71, 5 f.

aus 22,10f.; 102,18f. nach 22,25.31f.), der Chokma (Spr. 16,3 גֹּל אֶל־ה׳ aus Ps. 22, 9. 37,5) und der Profetie (Jes. c. 49. 53., Jer. in Thren. 4,4 vgl. Ps. 22,15 u. dgl. mehr). Trotz dieser Nachklänge in der jüngeren Literatur ist dem Ps. doch einiges sonst Unerhörte, wie die Hapaxleg. אֱיָלוּת und עֱנוּת, verblieben. So zweifeln wir denn nicht an der Wahrheit des לדוד. David redet in diesem Ps., er und kein anderer, und zwar aus seinem eignen Innersten heraus. Der Ps. ist dem Wesen lyrischer Dichtung gemäß auf dem Grund und Boden seines individuellen Lebens und seiner individuellen Empfindung erwachsen.

Es findet sich auch wirklich in der Geschichte Davids des von Saul verfolgten eine Situation, welche das Leidensbild dieses Ps. veranlaßt haben kann, näml. 1 S. 23, 25f. Die näheren Umstände der damaligen Bedrängnis sind uns nicht bekannt, haben aber keinesfalls mit den seltsamen grausigen Leidenszügen dieses Ps. sich dergestalt gedeckt, daß sich diese als historisch treues, buchstäblich genaues Abbild derselben ansehen ließen, vgl dagegen den damals entstandenen Ps. 17. Ebenso wenig haben sich in Davids Leben die Aussichten verwirklicht, welche er in diesem Ps. an seine Rettung knüpft. Dagegen deckt sich die 1. Hälfte mit dem Leiden Jesu Christi und die 2. Hälfte mit den aus seiner Auferstehung hervorgegangenen Folgen. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche in v. 15—18 uns malerisch treu vor Augen tritt: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füße und der brennende Durst, den der Erlöser, auf daß die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe διψῶ kundgab Joh. 19,28. Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mt 27,39., wie v. 8 sagt; Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen Mt. 27,43., wie v. 9 sagt; seine Kleider werden getheilt und um seinen Rock das Loos geworfen Joh. 19,23f., damit v. 19 unseres Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der 7 Worte des Sterbenden Ἠλὶ ἠλὶ κτλ. Mt. 27,46. Mr. 15,34 ist das erste Wort unseres Ps. und die Aneignung des ganzen. Und der Hebräerbr. 2,11f. führt v. 23 als Rede Christi an, zum Beweise dafür daß Er sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger ihn Gott bestellt hat, seine Brüder zu nennen, wie der Auferstandene wirklich gethan hat Mt. 28,10. Joh. 20,17. Die Wechselbez. sind damit noch lange nicht erschöpft. Nicht allein das Leiden des Gekreuzigten, auch das aus seiner Auferstehung hervorgehende Heil der Welt und dessen sacramentliche Zueignung stellt uns der Ps. so vor Augen, *ut non tam prophetia, quam historia videatur* (Cassiodor). Deshalb sah die alte Kirche nicht David, sondern Christum als den in diesem Ps. Redenden an und verurtheilte Theodor von Mopsueste, der ihn zeitgeschichtlich auslegte. Bakius drückt den Sinn der älteren luth. Ausll. aus, wenn er sagt: *asserimus, hunc Ps. ad literam primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse.* Selbst die Synagoge, so weit sie einen leidenden Messias anerkennt, hört ihn hier reden und faßt die „*Hindin der Morgenröthe*“ als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung.

Für uns, die wir den ganzen Ps. als Rede Davids ansehen, verliert er dadurch nichts von seinem weissagenden Charakter. Es ist ein typischer Ps. Eben der Gott, welcher seine Heilsgedanken dem Menschengeiste mittheilt und da zum Worte profetischer Verkündigung werden läßt, hat auch die Geschichte selbst zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heils gestaltet, und der Beweis für die Wahrheit des Christentums, welcher aus dieser Thatweissagung seiner Vorgeschichte hervorgeht, ist so großartig, als der aus der Wortweissagung. Daß David, der von Samuel ge-

salbte, ehe er zum Throne gelangte, einen Leidensweg zu gehen hatte, der dem Leidenswege Jesu, des von Johannes getauften Davidssohnes, gleicht, und daß dieses typische Leiden Davids für uns in den Ps. wie in Spiegelbildern fixirt ist, das ist eine Veranstaltung göttlicher Macht und Gnade und Weisheit. Aber Ps. 22 ist doch nicht blos ein typischer. Denn in dem Wesen des Typus liegt der Abstand vom Antitypus. In Ps. 22 aber steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt. Mit andern Worten: die Redefigur der Hyperbel (der مُبالغة d. i. der Schilderung in stark aufgetragenen Farben), ohne welche die poetische Diction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre, steht hier im Dienste des Geistes Gottes. Das hyperbolische Element wird durch diesen zum profetischen. Diese Steigerung des Typischen zum Profetischen erklärt sich aber auch psychologisch. Seit David mit dem Oele der Königsweihe und zugleich mit dem h. Geiste, dem Amtsgeiste des Königtums der Verheißung, gesalbt ist, sieht er sich selbst als Messias Gottes an, auf welchen die Verheißungen zielen, und vermöge dieser Selbstanschauung im Lichte des höchsten heilsgeschichtlichen Berufs idealisirt sich ihm die historische Wirklichkeit seiner Erlebnisse, und sowol was er erlebt als was er erhofft gewinnt dadurch eine in die Geschichte des schließlichen und wahrhaftigen Christus Gottes hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Wir behaupten damit kein Ueberschwanken von seiner eignen Person zu der des künftigen Christus, was von Hgstb. Tholuck Kurtz für psychologisch unmöglich erklärt wird. Nein, sich selbst als den Christus Gottes ansehend, sieht er sich, wenn wir es erfüllungsgeschichtlich ausdrücken, in Jesu Christo an. Er unterscheidet sich nicht von dem Künftigen, sondern sieht in sich selber den Künftigen, dessen Bild erst später sich von ihm ablöst und dessen Geschichte mit dem Ueberschwenglichen seiner Aussagen sich decken wird. Denn wie Gott der Vater die Geschichte Jesu Christi rathschlußmäßig gestaltet, so gestaltet sein Geist darauf hin auch die Selbstaussagen Davids, des Typus des Künftigen. Durch diesen Geist, welcher der Geist Gottes und des künftigen Christus zugleich ist, hat Davids typische Geschichte, wie er sie in seinen Ps. und bes. diesem aussagt, jene ideale Vertiefung, Verklärung und Potenzirung erhalten, vermöge welcher sie weit über ihren typischen Thatbestand hinausgeht, bis zu dessen rathschlußmäßiger Wurzel durchdringt und zum Worte der Weissagung erwächst, so daß sich gewissermaßen mit Recht sagen läßt, Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eignen macht. Ohne Anerkennung dieses unumstößlichen Sachverhalts kann Ps. 22 weder verstanden noch nachempfunden werden.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf (nach) der Hindin der Morgenröthe, ein Psalm Davids.* Luther übers. mit Bezug darauf, daß Jesus in der Nacht gefangen und vor den hoben Rath gestellt wurde: „*von der Hindin, die frühe gejagt wird*", denn *Patris Sapientia, Veritas divina | Deus homo captus est horâ matutinâ.* Gewiß eine sinnige Verbesserung des ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς der LXX (Vulg. *pro susceptione matutina*), welches auf einer Verwechselung von אילת mit אילות (v. 20) beruht und von Theodoret gedeutet wird: *ἀντίληψις ἑωθινὴ ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνεια.* Schon der Midrasch erinnert an Hohesl. 2,8 und das Targum an das Morgenopferlamm, welches geopfert wurde, sobald der

auf die Tempelzinne gestiegene Wächter rief: ברק ברקאי (die ersten Morgenstrahlen blitzen). אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר ist näml. traditioneller Bestimmung nach das der Morgenröthe vorausgehende Frühlicht, dessen erste Strahlen den Hörnern einer Hindin verglichen werden.[1] So nahe es aber gerade bei diesem Ps. liegt, diese Aufschrift symbolisch zu fassen, so macht doch auch sie gewiß keine Ausnahme von dem technisch-musikalischen Sinn der andern, und schon Melissus (1572) erkl. richtig: *uber die gesangweis aines gemainen lieds, welches anfang ware Ajéleth Haschâhar, das ist, Di hindin der morgenroete*, wobei jedoch möglich, daß die Wahl der gerade so benannten Tonweise auf die in der Leidensnacht aufblitzende Herrlichkeit hindeuten soll.

Auf seinen Gedankengang gesehen zerfällt der Ps. in 3 Abschnitte v. 2—12. 13—22. 23—32, welche ebenmäßigen Umfangs sind, indem sie aus 21, 24, 21 Zeilen bestehen. Ob der D. innerhalb dieser 3 Gruppen noch weiter strofisch abgesetzt hat, muß dahin gestellt bleiben; von der dritten Gruppe aber heben sich die sieben langen Schlußzeilen ab, welche sich zu der Säule des Ganzen wie deren Basis verhalten.

V. 2—3. In dem 1. Abschnitt v. 2—12 ringt sich der trostlose Angstruf, hier v. 2f. mit der Klage über andauernde Gottverlassenheit beginnend, hindurch zu anhebender vertrauensinniger Bitte. Die Frage mit לָמָה (statt לָמָּה vor dem Guttural und viell. um den Ausruf dringlicher zu machen, s. zu 6,5. 10,1) ist nicht Ausdruck der Ungeduld und Verzweiflung, sondern des Befremdens und der Sehnsucht. Der Leidende fühlt sich verstoßen von Gott, das Gefühl des göttlichen Zorns hat ihn ganz und gar umnachtet, und doch weiß er sich Gotte in Furcht und Liebe verbunden, sein gegenwärtiger Zustand widerspricht dem Wesen seines Verhältnisses zu Gott und eben dieser Widerspruch drängt zu der aus tiefster Tiefe klagenden Frage: warum hast du mich verlassen? Aber trotz dieses Gefühls der Gottverlassenheit ist das Band der Liebe nicht zerrissen; der Leidende nennt Gott אֵלִי und nennt ihn, von Sehnsucht gedrängt, daß Gott ihm diese Liebe wieder zu empfinden gebe, אֵלִי אֵלִי. Jene klagende Frage: warum hast du mich verlassen? ist auch sonst in den Ps. nicht ohne Beispiel 88,15 vgl. Jes. 49,14. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten aber ist einzigartig und darf nicht nach dem Maßstabe Davids und anderer im Zustande der Anfechtung so klagender Dulder bemessen werden. Das Gemeinsame ist hier wie dort, daß hinter dem Zorne, der empfunden wird, die Liebe Gottes sich birgt, welche der Glaube festhält, und daß der welcher so klagt schon deshalb, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns ist, weil er mitten im Gefühl des Zorns seine Gemeinschaft mit Gott aufrecht hält. Der Gekreuzigte ist bis zum letzten Athemzuge der Heilige Gottes, und die Sühne, für die er sich opfert, ist Gottes eigner ewiger Gnadenwille, der nun in der Fülle der Zeiten sich verwirklicht; aber indem er sich mit der Sünde seines Volkes und der ganzen Menschheit Gottes Gerichte unterstellt, kann es ihm nicht erspart werden, als Selbstschuldiger Gottes Zorn über die sündige Menschheit zu

---

1) Eine sowol im jerus. als babyl. Talmud vorkommende Zeitbestimmung lautet: „von der Hindin der Morgenröthe bis der Osten sich lichtet". In *j. Berachoth* Anf. wird erkl.: אילת השחר כמין תרתי קרני דנהורא סלקין ממדינחא ומנהרין לעלמא „wie zwei Licht-Hörner, von Osten aufsteigend und die Welt erhellend."

erfahren und aus der unendlichen Tiefe dieses Zorngeschmacks, der bei ihm auf keinem Scheine, sondern auf ernstester Wirklichkeit beruht,[1] kommt seine durch den Zorn hindurch in Gottes Liebe hineinrufende Klage *ἠλὶ ἠλὶ λαμὰ σαβαχθανί*, was die Evangelisten mit Weglassung des von LXX eingefügten *πρόσχες μοι*[2] übers.: *Θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες.* Er sagt nicht עֲזַבְתָּנִי, sondern שְׁבַקְתַּנִי, welches das Targumwort für jenes ist; er sagt es aramäisch, nicht um von Allen verstanden zu werden, denn solche Reflexion war ihm da fremd, sondern weil das Aramäische seine Muttersprache war, aus demselben Grunde, aus welchem er betend Gott אַבָּא nannte. Die Gottverlassenheit besteht, wie 2ᵇ sagt, darin, daß Hülfe Gottes und Hülfsgeschrei weit auseinander liegen. שְׁאָגָה, eig. vom Gebrüll des Löwen (A. *βρύχημα*), ist das vom äußersten Schmerz erpreßte laute Geschrei 38, 9., hier aber, wie דִּבְרֵי zeigt, kein unartikulirtes, sondern Gebetsworte zu Gott emportragendes. Man fasse רָחוֹק nicht als Appos. des Subj. von עזבתני: fern von meiner Hülfe, den Worten meines Schreiens (Riehm); denn דברי שאגתי wäre dann auch seinerseits bei nicht wiederholtem מן Appos. zu מישועתי, wozu es sich der Ungleichartigkeit halber nicht eignet, weshalb Hitz. durch die Conj. מִשַּׁוְעָתִי („von meinem Geschrei, den Worten meines Gestöhns") nachhilft. Auch läßt sich nicht mit Olsh. Hupf. nach AE erklären: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Hülfe? sind (lauten) die Worte meines Schreiens"; das verstößt wider Versbau, Rhythmus, Sprachsitte und gibt einen matten unlyrischen Anfang. So wird also רחוק in der Grundform wie 119, 155 nach Ges. §. 146, 3 vorausstehendes Präd. zu דברי sein: fern von meinem Heile d. i. davon daß Heil mir würde sind die Worte meines Geschrei's; es ist eine Kluft zwischen beiden, indem Gott den unaufhörlich Rufenden nicht erhört. An die Stelle von אֵלִי, dem Namen der Macht, tritt v. 3. das gleichfalls vocativische und demgemäß mit Groß-*Rebia* bezeichnete אֱלֹהַי, der Gottesname der Ehrfurcht. Es ist nicht Objectsacc. nach 18, 4 (Hitz.), in welchem Falle mit וְלֹא יַעֲנֶה fortgefahren sein würde; daß es aber Gott ist, den er anruft, liegt sowol in der Anrede אלהי als in ולא תענה, da der von dem man Erwiderung erwartet selbstverständlich auch der Angerufene ist. Sein ununterbrochen Rufen bleibt ohne Gegenruf, ohne Beruhigung. Der Satz וְלֹא־דוּמִיָּה לִי ist dem ולא תענה gleichlaufend und bed. also nicht: ohne mir Ruhe zu gönnen (Jer. 14, 17. Thren. 3, 49), sondern: ohne daß mir Ruhe gegönnt, mein Klagen beschwichtigt oder gestillt wird. Von der 6. bis zur 9. Stunde hatte sich die Erde umnachtet. Um die 9te rief Jesus nach langem stilleren Ringen jenes *ἠλί ἠλί*. Das *ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ* Mt. 27, 46., aber auch die nicht ausschließlich von der Gethsemane-Scene gemeinte *κραυγὴ ἰσχυρά* Hebr.

---

1) Eusebius bem. zu v. 2 des Ps.: *δικαιοσύνης ὑπάρχων πηγὴ τὴν ἡμετέραν ἁμαρτίαν ἀνέλαβε καὶ εὐλογίας ὢν πέλαγος τὴν ἐπικειμένην ἡμῖν ἐδέξατο κατάραν* und: *τὴν ὡρισμένην ἡμῖν παιδείαν ὑπῆλθεν ἑκών, παιδεία γὰρ εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, ἡ φησὶν ὁ προφήτης.*

2) s. Hieronymus' *ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, wo er seinen überlieferungsstrengen Meisterern zuruft: *Reddant rationem, cur septuaginta translatores interposuerunt „respice in me"!*

5,7 erinnert an das שֹׁאֲגָתִי 2ᵇ. Als die Passion ihren Tiefpunkt erreichte, waren schon Tage und Nächte solchen Ringens vorausgegangen, und was dann laut wird, war nur Durchbruch des gegen die Katastrofe hin immer heftigeren Gebetskampfes des anderen David.

V. 4—6. Der Leidende gemahnt J. des Widerspruchs der langen Hülflosigkeit mit seiner so oft und schleunig bekundeten Hülfbereitschaft. וְאַתָּה eröffnet einen Umstandssatz des Gegengrundes: obwol du bist.. J. ist קָדוֹשׁ schlechthin rein, eig. abgeschieden (√ קד قد schneiden, scheiden, wie auch *ṭahura*, das Syn. v. *ḳadusa*, das Intrans. v. *tahara* = *ab'ada* entfernen ist und בַּר rein, wurzelversch. v. *pû-rus*, auf בָּרַר absondern zurückgeht), näml. vom Weltlichen und Gemeinen, mit Einem Worte: heilig, und hat als solcher sich auch bewiesen, wie die תְּהִלּוֹת Israels bekunden, auf denen oder unter denen er thronet. תהלות sind die Lobgesänge, die Gotte wegen seiner preiswürdigen Eigenschaften und Thaten (die auch selbst תהלות heißen 78,4. Ex. 15,11. Jes. 63,7) dargebracht werden und zwar in seinem Heiligtum Jes. 64,10. Die Verbindung יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת (mit dem Acc. der Vv. des Wohnens und Weilens) ist wie יֹשֵׁב כְּרֻבִים 99,1. 80,2. Die Loblieder, welche als Denkmäler seiner Heilsthaten in Israel ertönen, sind wie Cherubsfittige, auf welchen seine Gegenwart in Israel schwebt. Diese gnädig herrliche Selbstbezeugung Gottes, der als der heilige sich von der Vorzeit her stets zu seinen Verehrern gegen deren Verfolger bekannte und ihr Vertrauen rechtfertigte, bringt der Betende v. 5—6 in Erinnerung. In v. 5 werden Vertrauen und Rettung in Folgezus., in v. 6 in Wechselseitigkeit gestellt. פִּלֵּט und מִלֵּט unterscheiden sich nur durch den härteren und weicheren Lippenlaut, vgl. 17,13 mit 116,4. Daß in der Seele des Gekreuzigten sich auch solche Gebetsgedanken regten, darf nicht befremden, da sein gottmenschliches Bewußtsein nach der menschlichen Seite hin israelitisch war, und der Gott Israels ist ja eben der Gott des Heils, die Erlösung ist das von ihm selbst Gewollte, was sollte er also den Erlöser nicht bald erlösen?

V. 7—9. Der Leidende klagt, wie groß seine Schmach, um J. der darin selbst geschmäht wird zu schleuniger Hülfe zu bewegen. Ungeachtet seines Hülferufs ist er im tiefsten Leiden ohne Rettung. Jedes Wort von v. 7 hallt im 2. Th. des B. Jesaia wieder. Dort heißt Israel, wie hier, ein Würmlein 41,14; dort finden sich diese Leidenszüge alle im Bilde des Knechtes Gottes 49,7. 53,3 vgl. 50,6., bes. 52,14: „so entstellt, daß er einem Manne nicht mehr gleich sah, war sein Aussehn.“ תּוֹלַעַת heißt bes. der Kermeswurm (*vermiculus*, wovon *color vermiculi, vermeil, vermiglio*); aber der Vergleichspunkt ist hier nicht das blutrünstige Aussehn, sondern das so ganz wehrlose und so gar schmachvolle Leiden. עָם ist *gen. subj.* wie גּוֹי Jes. 49,7. Hier. übers. das ἐξουθένωμα λαοῦ der LXX gut *abjectio* (Tertullian: *nullificamen*) *plebis*, nicht *populi*. Das ἐξεμυκτήρισάν με, womit LXX יַלְעִיגוּ לִי übers., gebraucht Lucas 23,35 vgl. 16,14 in der Passionsgeschichte, Erfüllung und Weiss. decken sich so genau, daß die ev. Geschichtschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weiss. dargereichten. In הִפְטִיר בְּשָׂפָה ist was sonst als Obj. der Handlung erscheint (das Maul aufsperren *diducere labia*) als Mittel

ihres Vollzugs gedacht, so daß der Verbalbegriff verselbständigt sein Obj. in sich selbst trägt: einen Spalt machen mit dem Maule, vgl. פָּטַר בְּפֶה Iob 16,10. נָתַן בְּקוֹל 68,34. Ges. §. 138,1 Anm. 3. Das Kopfschütteln ist, wie 109,25 vgl. 44,15. 64,9., Geberde des Befremdens und Erstaunens über Unerwartetes, Absonderliches, nicht ein dem Leid des andern Beifall gebendes *προσνεύειν*, obwol נוע, נוד, נוט, *νεύ-ω*, nu-t-o, nic-to, *neigen, nicken* sämtlich Eine Wurzelfamilie bilden. In v. 9 folgen ohne לֵאמֹר die Worte der Spottenden. גֹּל ist nicht 3 *pr.* (LXX vgl. Mt. 27,43) wie אוֹר, בּוֹשׁ, da es ja nicht erst im *Pi.* (Jer. 11,20. 20,12., wo גַּלִּיתִי = גִּלֵּיתִי Ew. §. 121[a]), sondern schon im *Kal* Transitivum ist, auch nicht *inf. abs.* in imper. Sinne (Hitz. Böttch.), obwol diese Infinitivform vorkommt, aber immer nur als *inf. intens.* (Num. 23,25. Ruth 2,16 vgl. Jes. 24,19), sondern gemäß den Parallelen 37,5 (wo גּוֹל geschrieben ist) Spr. 16,3 vgl. Ps. 55,23. 1 P. 5,7 *imper.*: wälze, näml. dein Leiden und Thun, Jahve zu d. i. gib es ihm anheim. Die Spottenden rufen dieses גֹּל dem Leidenden zu und das Uebrige sagen sie von ihm mit hämischem Seitenblicke. כִּי im Munde der Feinde ist nicht begründend wie 18,20., sondern bedingendes *ἐάν* (falls, wofern).

V. 10—12. Der Leidende bittet auf Grund seines gehöhnten Gottvertrauens, daß Gott es erwidere. Mit כִּי bestätigt er die Wirklichkeit seines Liebesverhältnisses zu Gott, welches die Feinde höhnen; der nicht ausgedrückte Zwischenged.: „so ists auch" wird begründet, wodurch כי affirm. Bed. gewinnt. Das V. גּוּחַ (גִּיחַ) bed. sowol intrans. hervorbrechen (aus dem Mutterschoße) Iob 38,8 als trans. hervorstoßen (vgl. جَمَّ), insbes. die Leibesfrucht Mi. 4,10. Man könnte es hier in ersterer Bed. fassen: mein Hervorbrechen = Ursache meines Hervorbrechens (Hgst. Baur u. A.), aber man bedarf dieser Metonymie nicht; entw. ist גֹּחִי Part. = גֹּחִי mein Hervorstoßender d. i. hervorbrechen Machender oder, da גוח in causativer Bed. nicht zu belegen ist und solche Partic. wie בּוֹס stampfend, לוֹט verhüllend (Ges. §. 72 Anm. 1) nirgends mit Suff. vorkommen, Part. eines V. גָּחָה hervorziehen (Hitz.), welches viell. nur *per metaplasmum* das *Pil.* גֹּחֵחַ mit dem unschön lautenden מְגֹחֲחִי vertritt (Ew. S. 859). Ps. 71 hat dafür גּוֹזִי, so wie מִבְטָחִי für מַבְטִיחִי. Das *Hi.* הִבְטִיחַ bed. nicht blos sicher liegen lassen (Hupf.), sondern vertrauen machen; nach biblischer Anschauung gibt es in dem neugebornen, ja in dem noch ungebornen, nur erst im Mutterleibe lebenden Kinde schon ein aus den fernsten Tiefen des Unbewußtseins empordämmerndes Bewußtsein (Psychol. S. 215). Wenn also der Betende sagt, daß er vom Schoße an auf J. geworfen[1] d. i. mit all seinem Bedürfen und Anliegen einzig und allein auf ihn gewiesen (55, 23 vgl. 71,6), daß von Mutterleibe an J. sein Gott war, so liegt auch darin mehr, als der rein objektive Sinn, daß er in ein solches Verhältnis zu Gott hineinwuchs. Zweimal nennt er seine Mutter. Ueberhaupt ist im A. T. nie von einem menschlichen Vater d. i. Erzeuger des Messias, immer

1) Das *Ho.* hat *o*, nicht *u*, viell. in mehr zuständlicher, der reflexiven sich nähernder (vgl. Ez. 32,19 mit 32,32), als rein passiver Bed.; das Sprachbewußtsein scheint so zu fühlen, s. *b. Megilla* 13[a] (und dazu die Erklär. in *Tosefoth*).

nur von seiner Mutter oder Gebärerin die Rede. Auch besagen die Worte des hier Betenden, daß sein Lebensanfang, auf die äußern Umstände gesehen, ein armseliger war, was gleichfalls mit dem alt- wie neutest. Christusbilde übereinstimmt. Auf Grund seiner so weit zurückreichenden Gemeinschaft mit Gott ergeht nun v. 12 der bis hierher schon überall durchlautende, aber jetzt erst zum Ausdruck kommende Hülfruf. Die beiden כִּי stehen auf gleicher Linie. Daß die Noth nahe ist d. h. andringend, geht gegensätzlich auf die Bitte zurück, daß Gott nicht fern bleiben möge; Niemand hilft ja und kann helfen außer Er allein. Hier ist der 1. Abschnitt zu Ende.

V. 13—14. Im Hinblick auf sein von jeher bestandenes Verhältnis zu Gott ist der Leidende etwas ruhiger geworden, um v. 13—22 sein inneres und äußeres Leben zu beschreiben und so sein Herz zu erleichtern. Er nennt hier seine Feinde פָּרִים junge Stiere und zwar אַבִּירֵי בָשָׁן (vgl. 50,13 mit Dt. 32, 14) Starke Basans, des an üppigen Eichenwaldungen und fetten Triften reichen Landes (בשן = *buthêne*, was beduinisch das steinlose fette Weideland bed., s. zu Iob S. 509 f.) nördlich vom Jabbok bis zum Abhange des Hermon hinauf, des Landes Og's und später Manasse's (Num. 32, 1); sie heißen so wegen ihrer strotzenden Kraftfülle, welche, weil widergöttlich gewonnen und gebraucht, mehr thierisch als menschlich ist (vgl. Am. 4, 1). Solche Thierbilder ethischen Sinnes erklären sich daraus, daß das Altertum die Instinkte der Thierwelt nach den sittlichen Normen des menschlichen Wesens maß, letztlich aber daraus daß nach unleugbarer biblischer Anschauung, seit der Mensch vom Satan mittelst eines Thieres gefällt worden ist, Thier und Satan die beiden in der adamischen Menschheit herrschenden Potenzen sind. כִּתֵּר ist steigerndes Synon. von סָבַב. Zu 14ᵃ vgl. die jeremianischen Anklänge Thren. 2,16. 3,46. Zuletzt werden die Feinde alle in das Bild eines Löwen zusammengefaßt, der, wenn er seiner Beute ansichtig wird, zu brüllen anfängt Am. 3, 4. Das hebr. טָרַף *discerpere* gehört der Wurzel nach mit חָרַף *carpere* zus. Sie sind *instar leonis dilaniaturi et rugientis.*

V. 15—16. Er beschreibt nun, wie er in solcher Umgebung noch ungestorben schon wie todt ist. Bei dem Hingeschüttetsein wie Wasser erinnern wir uns an das entwürdigende Dahingegebensein des Gekreuzigten in einen Zustand der Ohnmacht, in welchem sein Leben, des natürlichen Haltes verlustig, in Auflösung begriffen ist und seine Kräfte versiegen (2 S. 14, 14); bei dem Ausgerecktsein der Gebeine an die gewaltsame Ausspannung seines Körpers (הִתְפָּרֵד von פָּרַד auseinanderbreiten, vgl. فرد seiner Grundbed. nach, welche das Vulgärarab. bewart hat: so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat[1], griech. *ἐξαπλοῦν*); bei dem Geschmolzensein des Herzens an seine Angstglut, an die Entzündung der Wunden und den Andrang des Blutes gegen Kopf und Herz, was bei der Kreuzigung das eigentlich Todbringende ist. נָמֵס *in p.* נָמָס ist 3 *pr.*, das Wachs דּוֹנַג hat vom Schmelzen (דנג √ דג *τηκ*) den Namen. In v. 16 ist die Vergleichung כַּחֶרֶשׂ eventuell (s. 18, 43) gemeint:

1) s. Bocthor, *Dict. franç.-arabe* unter *Étendre* und *Déployer*.

meine Kraft ist vertrocknet, so daß sie einem Scherben gleich geworden; statt כֹּחִי empfiehlt sich חִכִּי (Saad.), wenn nicht viell. כֹּחַ wie talm. כֵּיחַ auch die Bed. Speichel (als edleres Wort für רֹק) hatte. לָשׁוֹן ist außer etwa Spr. 26, 28 überall weiblich, hier hat das Präd., ohne sich nach dem Subj. zu richten, die männliche Grundform; überh. neigt das *part. pass.* zu ungeschlechtigem Gebrauche unter Einfluß der Construction Ges. §. 143, 1ᵇ, nach welcher לשׁוני als Objektsacc. gedacht sein kann, מַלְקוֹחָי aber ist *acc. loci* (vgl. לְ 137, 6. Iob 29, 10. אֶל Thren. 4, 4. Ez. 3, 26): meine Zunge ist kleben gemacht an meine Kinnladen *fauces meas*. So stehts mit ihm infolge äußerer Qualen. Seine Feinde hätten aber nicht Macht, wenn Gott sie ihnen nicht gäbe. So ist es also Gott selbst, der ihn in den Tod bettet; שָׁפַת hinsetzen, hinlegen, mit dem Nebenbegriff der Festigkeit, Dauer ثبات Jes. 26, 12., das Fut. von dem was im Geschehen begriffen. Ebenso erscheint Jes. 53 der Tod des Knechtes Gottes nicht blos als Widerfahrnis, sondern als Verhängnis und nicht blos als göttliche Zulassung, sondern als göttlicher Wille. David wird von Saul dem Könige seines Volkes nahezu bis auf den Tod verfolgt; Jesus aber wird vom Synedrium, der Obrigkeit seines Volkes, den Heiden überantwortet, unter deren Händen er wirklich den Kreuzestod stirbt, es ist ein nach Maßgabe zeitgeschichtlicher Bedingnisse sich vollziehender Justizmord, seinem letzten Grunde nach aber eine gnädige Veranstaltung des heiligen Gottes, in dessen Hand alle Fäden der Weltgeschichte zusammenlaufen und der hier die Sünde zu ihrer eigenen Sühne sich dienstbar macht.

V. 17—19. Auf v. 12 zurückgreifende Fortsetzung der Klage des Sterbenden und schon wie Gestorbenen. In dem thierbildlichen Charakternamen כְּלָבִים tritt neben dem Unverschämten und Gemeinen hier der Zug des Bissigen und Jägerischen d. i. Verfolgerischen besonders hervor, weshalb Symm. u. Theod. *θηρᾶται*, *κυνηγέται* übers. An die Stelle von כלבים tritt 17ᵇ עֲדַת מְרֵעִים, worauf הִקִּיפוּ (etwas im Kreise thun, kreisförmig umgeben, steigerndes Syn. wie כִּתֵּר zu סָבַב) entweder *per attract.* (vgl. 140, 10. 1 S. 2, 4) oder wegen des sammelbegrifflichen עֲדַת im Plur. folgt. Tertullian übers. *synagoga maleficorum*, Hier. *concilium pessimorum*. Aber עֵדָה heißt auch eine zu bösem Zwecke zusammengescharte Rotte z. B. עֲדַת קֹרַח. In 17ᶜ ist der Sinn von כָּאֲרִי *instar leonis* entweder der, daß sie, sich einen Angriffspunkt ersehend, um seine Hände und Füße die Runde machen, wie ein Löwe um seine Beute, auf die er sich wirft sobald sie sich regt, oder daß sie, ihn löwengleich umstehend, seinen Händen die Abwehr, seinen Füßen das Entrinnen unmöglich machen. Dieses יָדַי וְרַגְלָי bleibt aber, mag man es als Acc. des Gliedes neben dem Acc. der Person (s. 17, 11) oder als Obj. des aus 17ᵇ zu ergänzenden הִקִּיפוּנִי fassen, sprachlich hart und schleppend. Dies erkennend bem. die Masora zu Jes. 38, 13, daß כָּאֲרִי in den zwei Stellen, wo es vorkommt (Ps. 22, 17. Jes. 38, 13), in zwei Bedd. (בתרי לישני) vorkomme, wie denn auch der Midrasch כארי des Ps. als Verbum von Bezeichnung mit bannenden magischen Charakteren versteht.[1] Meint die Masora, כָּאֲרִי a. u. St. sei s. v. a. כָּאֲרִים?

1) Hupf. verdächtigt jene masor. Bem. (כָּאֲרִי ב׳ קמצין בתרי לישני) als eine christliche Interpolation, aber sie kommt in dem alfabetischen Masōrethregister der

Dann wäre die Form zwiefach aramäisch: sowol die Participform כָּאֵר (die im Hebr. nur bei Vv. *med. E* vorkommt) als der apokopirte Plur., dessen Vorkommen im Hebr. zwar mit Ges. und Ew. in seltenen Fällen anzuerkennen ist (s. 45,9 u. vgl. dagegen 2 S. 22,14), der aber hier die misverständlichste Willkür wäre. Soll כארי als Verbum verstanden werden, so müßte man כָּאֲרוּ lesen. Die Tradition ist hier offenbar eine unsichere. Selbst in HSS sind die LA כָּאֲרוּ und כָּאֲרִי vertreten. Das Erstere ist sowol von der Masora zu Num. 24,9 als von Jakob b. Chajim in der *Masora finalis* als handschr. *Chethib* bezeugt.[1] Schon das Trg., welches *mordent sicut leo manus et pedes meos* übers., gibt dem alten Schwanken zwischen subst. und verbaler Auffassung des כארי Zeugnis. Die andern alten Uebers. haben ohne Zweifel כארו gelesen. Aquila in der 1. Ausg. seiner Uebers. übersetzte es ᾔσχυναν (von dem aram. talm. כָּאַר = כָּעַר beschmutzen, *part.* כָּאוּר garstig, häßlich), aber das paßt nicht zu Händen und Füßen, und hat also weder Hand noch Fuß. In der 2. Ausg. seiner Uebers. hatte derselbe Aq. dafür wie Symm.: sie haben gebunden[2], nach כר drehen, schnüren, aber unwahrsch., da das Hebr. für „binden" *constringere* andere Wörter hat. Dagegen läßt sich gegen die Uebers. der LXX ὤρυξαν (Pesch. בזעו, Vulg. *foderunt*, Hier. *fixerunt*) nichts Triftiges einwenden, denn 1) wenn man auch kein eignes V. כָּאַר annimmt, so kann כָּאֲרוּ ebenso aus כָּרוּ (כּוּר) = כָּרוּ (כָּרָה) erweitert sein, wie רָאֲמָה Zach. 14, 10 aus רָמָה, vgl. קָאֲמַיָּא Dan. 7,16. Und 2) daß כּוּר und כָּרָה nicht blos ausgraben und eingraben, sondern auch durchgraben bed. können, zeigt außer dem Deriv. מְכֵרָה (nur zufällig zusammenklingend mit μάχαιρα v. $\sqrt{}$ μαχ *makś*, *mrakś*) derselbe Doppelsinn der Vv. נָקַר, ὀρύσσειν (z. B. ὀρύσσειν τὸν ἰσθμόν Her. 1,174), *fodere* (*hastâ*); auch würde LXX Ps. 40,7 diese Bed. bezeugen, wenn dort κατετρήσω (von κατατετρᾶν) die urspr. LA für κατηρτίσω wäre. Liest man כָּאֲרוּ, so besagt 17[c], auf David bezogen, viell. mit Nachwirkung des Bildes von anfallenden Hunden (Böhl), daß die Bösewichter sich in seine Hände und Füße eingebohrt und so ihn festgebohrt haben, so daß er ihrer grausamen Gier unentrinnbar preisgegeben ist. Die Erfüllung durch die Annagelung der Hände und

---

ב' ב' ויתרווהון בתרי לישני vor; schon Elias Levita spricht von ihr mit Verwunderung (in seinem מסרת המסרת), ohne ihre Echtheit zu bezweifeln, die sich ihm also aus Handschriften bestätigt haben muß; auch Heidenheim in der Pentateuch-Ausg. מאור עינים zu Num. 24, 9 führt sie an, und bis heute ist jüdischerseits kein Verdacht ausgesprochen worden, obwol man sich in allerlei ungenügenden Erklärungsversuchen jener Bem. (z. B. in der Zeitschrift *Biccure ha-'Ittim*) ergangen hat.

1) Die Authentie dieser masor. Angabe כארי ידי ורגלי כארך כתיב läßt sich anfechten, zumal da Jakob b. Chajim zum Christentume übergetreten ist und andere masor. Zeugnisse ein קרי וכתיב bei כארי nicht erwähnen; indes wäre auch hier das Urtheil, daß diese Angabe interpolirt sei, vorschnell. Ant. Hulsius hat in seiner Psalterausgabe (1650) כארו nach dem Texte der Complut. beigeschrieben.

2) Auch in Hieronymus' selbständiger Uebers. findet sich neben *fixerunt* die LA *vinxerunt*, wie Abraham von Zante in seiner gereimten Paraphrase des Psalters גם כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלַי אָסְרוּ umschreibt. Der Mangel eines Verbums ist zu fühlbar. Saadia ergänzt es anders: „sie umringen mich wie ein Löwe, zu zermalmen meine Hände und Füße.

(wenigstens Festschnürung) der Füße des Gekreuzigten liegt zu Tage. Nicht blos hier wird daß der künftige Christus mörderisch durchbohrt werden wird geweissagt, sondern auch Jes. 53, 5., wo er durchstochen (מְחֹלָל) um unserer Sünden willen heißt, und Zach. 12, 10., wo J. sich selbst als in ihm ἐκκεντηθείς bezeichnet. So möchte also die LA כָּארוּ wenigstens gleiches Recht auf Anerkennung mit der jetzigen *recepta* haben, für welche Hupf. u. Hitz. ausschließliche Anerkennung fordern, während Böttcher welcher כָּאֲרֵי liest und dieses mit der Bed. „rings umspringend (nach Art der Hunde)" beschenkt, das *sicut leo* für „eine Ausgeburt dürren Judenwitzes" erklärt und auch Thenius alle Mühe, mit derselben auszukommen, für verloren erachtet und mit Meier nach anderer Versabtheilung übers.: „der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht wie Leuen. An Händen und Füßen kann ich alle meine Gebeine zählen." Aber wie hinkt dann כָּאֲרִי hintennach! Und wie hinkt יָדַי וְרַגְלָי dem v. 18 voraus! Wie unnatürlich beschränkt es עַצְמוֹתָי, wobei man doch zunächst an Brust und Rippen denkt, auf Hände und Füße! — אֲסַפֵּר ist *potentialis*. Oben v. 15 sagte er, daß seine Gebeine aus ihren Fugen gerückt seien. So wenig das vom Winden vor Angst gemeint sein kann, so wenig ist dieses „ich kann zählen . ." von Abmagerung vor Kummer gemeint; er kann sie zählen, weil er gewaltsam ausgespannt ist und dadurch alle Knochen hervortreten. In diesem Zustande ist er ein Lustspiel seiner Feinde. הִבִּיט bed. das Richten der Blicke auf etwas, רָאָה בְּ das mit Wolgefallen daran haftende Sehen. Zu den über David hinausgehenden Zügen kommt v. 19 ein neuer: sie theilen sich meine Kleider . ., es steht nicht da, daß sie es im Sinne haben zu thun, sie thun es nicht blos in ihrer Vorstellung, sie thun es in Wirklichkeit. Nie ist David dies begegnet oder doch wenigstens nicht in dem buchstäblichen Sinne seiner Worte, in welchem es Christo begegnet ist. An ihm haben sich 19ª und 19ᵇ buchstäblich erfüllt: das Theilen der בְּגָדִים dadurch, daß die Kriegsknechte seine ἱμάτια in vier Theile unter sich theilten, das Looswerfen über den לְבוּשׁ dadurch, daß sie den χιτὼν ἄῤῥαφος nicht theilten, sondern verloosten Joh. 19, 23 f. לְבוּשׁ ist näml. das Kleid, welches dem Leibe angezogen wird, damit er nicht bloß sei; בְּגָדִים die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darein zu hüllen, weshalb לבוש *b. Sabbat* 77ᵇ witzig durch לא בושה (wobei man sich der Nacktheit nicht zu schämen braucht) im Untersch. von גלימא Mantel (das wodurch man weil es die Umrisse des Körpers verhüllt כגולם erscheint) erklärt wird. Auch Iob 24, 7 u. ö. ist לבוש das Unterkleid oder Hemd, das was arabisch schlechtweg ثوب *thôb* „das Gewand" heißt, römisch ausgedrückt: die *tunica* im Unterschiede von der *toga*, deren genaue Bezeichnung מְעִיל ist. Es ist mit v. 19 dieses Ps. genau so wie mit Zach. 9, 9 vgl. Mt. 21, 5.; auch da hat die Erfüllung scheinbar Identisches nach beiden Seiten des synonymen Ausdrucks hin verwirklicht.[1]

V. 20—22. In v. 19 hat die Leidensschilderung ihren Gipfel erreicht, denn das Vertheilen und Verloosen der Kleider setzt den gewissen Tod

1) s. über solche über Erwarten buchstäbliche Weissagungserfüllungen Saat auf Hoffnung III, 3, 47—51.

des Leidenden im Sinne der Feinde voraus. Mit וְאַתָּה v.20 concentriren sich die Blicke des Leidenden den vielfältigen Martern gegenüber mit Einem Male auf J. Er nennt ihn אֱיָלוּתִי *n. abstr.* von אֱיָל 88,5: den Inbegriff von Kraft, gleichsam die Idee oder das Ideal der Kraft; *le-ʿezrāthi* hat wie 71,12 (vgl. dagegen 38,23), damit nicht zwei Tonsilben zusammenstoßen, den Ton auf *penult.* In v.21 bed. חֶרֶב beispielsweise die feindlichen Mordwaffen. In מִיַּד כֶּלֶב ist מִיַּד nicht blos s.v.a. מִן, sondern יָד ist dem Sinne nach s.v.a. Tatze (vgl. כַּף Lev. 11,27), wie פִּי s.v.a. Rachen, obschon anderwärts nicht blos Hand des Löwen u. Bären 1 S. 17,37., sondern auch Hände des Schwertes Ps. 63,11., sogar Hand der Flamme Jes. 47,14 gesagt wird, indem יד allgem. Bez. dessen ist, was werkzeuglich handelt, packt und bewältigt. Wie beim Hunde יד und beim Löwen פי (vgl. aber Dan. 6,28) als Angriffswaffe erwähnt wird, so bei den Antilopen רֵמִים (nur hier vorkommende kürzere Form für רְאֵמִים 29,6. Jes. 34,7) die Hörner, nicht (auch nicht Dt. 33,17) das Horn. Dennoch übers. Lth. nach LXX Vulg.: *errette mich von den Einhörnern* (s. darüber zu 29,6). יְחִידָה ist, wie hier und 35,17 das Parallelglied zeigt, eine Benennung der נֶפֶשׁ. Die LXX übers. beidemal richtig τὴν μονογενῆ μου, Vulg. *unicam meam* nach Gen. 22,2. Richt. 11,34, die Eine Seele, außer welcher der Mensch keine zweite hat, das Eine Leben, außer welchem der Mensch kein zweites zu verlieren hat, subjektiv gewendet: Seele oder Leben als das Liebste, Theuerste, vgl. Homers φίλον κῆρ. Man erklärt auch nach 25,16. 68,7: meine Einsame *solitariam*, die Seele als von Gott und Menschen oder doch von Menschen verlassene und in sich selber vereinsamte (Hupf. Kamph. u. A.). Aber das gleichlaufende נַפְשִׁי und die Analogie von כְּבוֹדִי (= נַפְשִׁי) stempeln es zu einem allgemeinen Seelennamen: die Einzige d. i. nicht doppelt Vorhandene und also Unersetzliche. Das Prät. עֲנִיתָנִי könnte s.v.a. עֲנֵנִי sein, gesetzt daß es zu Gunsten nachdrücklicher Vorausstellung des מִקַּרְנֵי רֵמִים seinem *Waw conv.* entrücktes *perf. consec.* ist; aber in Anbetracht der Wendung, die der Ps. v.23 nimmt, hat es als *perf. confidentiae* zu gelten, indem inmitten des Flehens dem Flehenden die Zuversicht der Erhörung entsteht. Erhören von Antilopen-Hörnern s.v.a. erhörend von ihnen retten, vgl. das ebenso prägnante עָנָה בְּ 118,5., viell. auch Hebr. 5,7.[1]

V. 23—24. In dem 3. Abschnitt v. 23—32 schließt das große Klaggebet mit Dank und Hoffnung. In Gewißheit der Erhörung folgt das Gelübde des Dankes. Brüder nennt er seine durch Naturbande, aber wie das Folg. zeigt: „ihr Jahve-Fürchtenden", auch durch Geistesbande verbundenen Volksgenossen. קָהָל (von קָהַל = קל καλ-έω *cal-o*, sanscr. *kal* tönen) deckt sich mit ἐκκλησία. Der Leidende ist sich der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit seines Leidensgeschickes bewußt. Darum will er das Heil, das ihm widerfahren, zum Gemeingut machen. Die Gemeinde soll das Evangelium seiner Rettung vernehmen. Es folgt v. 24 der Eingang dieser Heilsverkündigung, welche sich an das ganze Israel richtet,

---

1) Thrupp in seinen *Emendations on the Psalms* (*Journ. of class. and sacr. Philology* 1860) vermuthet עֲנִיָּתִי meine Elende (meine arme Seele) statt עניתני.

so weit es den Gott der Offenbarung fürchtet. Der Text der Orientalen (מדינחאי) d.i. Babylonier hatte hier statt וגורו das *Chethib* יגורו mit dem *Keri* וְגוּרוּ; Eintritt des Jussivs (33,8) nach den zwei Imper. wäre nicht unpassend. גּוּר מִן (= יָגֹר) ist gesteigerter Ausdruck für יָרֵא מִן 33,8.

V. 25. Dieses Tristich ist das Evangelium selbst. Mit כִּי wird die *materia laudis* eingeführt. עֱנוּת (Hauptform עֲנוּת) Beugung, Niedergedrücktheit, Leiden, v. עָנָה, dem eig. Passionswort, denn auch bei Jesaja 53,4.7 heißt der Knecht Gottes מְעֻנֶּה und נַעֲנֶה, und auch Zacharja 9,9 führt ihn als עָנִי und נוֹשָׁע ein. Falsch LXX. Vulg. Trg.: Geschrei; עָנָה bed. nicht schreien, sondern entgegnen ἀμείβεσθαι, hier aber als Stammwort zu ענות gebeugt s. Aus dem mit בָּזָה wechselnden שִׁקֵּץ (für einen Greuel achten) sieht man, daß der Leidende Gottes Zorn fühlte, aber er wandelte sich in hülfreiche Liebe; Gott hielt ihm sein Antlitz nicht auf die Länge verborgen, er hörte auf ihn, denn sein Flehen gefiel ihm wol. שָׁמֵעַ ist nicht Verbaladj., sondern, da eine bestimmte Thatsache der Errettung vorliegt, Pausalform für שָׁמַע, wie 34,7.18. Jer. 36,13.

V. 26—27. Die Dankespredigt ist nun zu Ende; es folgt ein dankbarer Aufblick zu dem Urheber des Heils, und dieser dankbare Aufblick wird zu profetischen Aussichten. Dies daß der Leidende in großer Gemeinde (40,10) so rühmen und danken kann geht von J. aus (מֵאֵת wie 118,23 vgl. 71,6). Der 1. Halbvers schließt nach Baers richtiger Accentuation mit בְּקָהָל רָב. יְרֵאָיו geht nicht auf קָהָל, sondern will wie überall sonst, indem die Gebetsanrede in berichtende Aussage übergeht, auf J. bezogen sein. Daß das Gelübde-Bezahlen im Sinne Davids ein rein ethischer, kein ritualer Akt sei, braucht man a. u. St. nicht anzunehmen. Gerettet will er die pflichtigen שַׁלְמֵי נֶדֶר bringen, die Opfer des Dankes, die er in Todesnöthen Gotte gelobt hat. Nach vollzogener זְרִיקָה Blutsprengung und הַקְטָרָה Darbringung der Fettstücke auf dem Altar wurde das übrige Fleisch der Schelamim von dem Geber zu fröhlichen Mahlzeiten verwendet, für welche bei dem Tôda-Schelamim-Opfer der Tag der Darbringung bis in die Nacht hinein, bei den Gelübde-Schelamim auch noch der folg. Tag gestattet war (Lev. 7,15 f.). Die Zuziehung Armer, welche das Gesetz nicht gebietet, ist durch diese Gesetzbestimmungen nahe gelegt und durch andere analoge vom zweiten und dritten Zehnten ausdrücklich empfohlen. Darauf bezieht sich v. 27: er will die ענוים, die geistlich und äußerlich Armen, zu diesem „Essen angesichts Jahve's" hinzuziehen, es soll ein Mahl werden, für welches sie Gotte danken, der es ihnen durch diesen Geretteten bescheert hat. 27[c] ist wie der Segenswunsch des Gastgebers an seine oder vielmehr durch ihn Jahve's Gäste: „es lebe euer Herz auf ewig" d. h. dieses Mahl gewähre euch ewig währende Erquickung. יְחִי Optativ von חָיָה, hier vom Wiederaufleben des gleichsam gestorbenen (1 S. 25,37) Herzens in geistlicher Freude. Die Beziehung auf das Schelamim-Ritual leuchtet ein. Und nicht minder, daß hier der Segen dargestellt wird, welcher aus dem Heil, das dem Leidenden widerfahren, für alle Heilsempfänglichen hervorgeht. Aber ebenso deutlich ist, daß dieser Segen in etwas viel Höherem besteht, als in dem materiellen Vortheil, den die Theilnahme am Genusse von Thieropfern gewährt; das

Opfer ist geistlich aufgefaßt, so daß die Aeußerlichkeit desselben wie zum blosen Bilde seines Wesens herabgesetzt ist, es handelt sich um eine geistliche Nießung von geistlichen ewigen Folgen. Wie nahe liegt da der Gedanke an die sacramentliche Eucharistie, in welcher uns der andere David, gleich dem ersten durch Leiden des Todes zum Throne gelangt, der Früchte seines Leidens theilhaft macht!

V. 28—32. Wie weit nicht nur die Beschreibung des Leidens des hier Redenden, sondern auch die Beschreibung der Folgen seiner Rettung über die gesch. Wirklichkeit Davids hinausreicht, zeigt die gleichsam den Säulenstuhl des Ganzen bildende langzeilige Schlußstrofe. Der Leidende erwartet als Frucht der Verkündigung dessen, was J. an ihm gethan, die Bekehrung aller Völker. Die Heiden sind uneingedenk geworden und werden sich wieder erinnern; das Obj., an sich klar 9, 18., erhellt aus dem Folg.: es gibt eine γνῶσις τοῦ θεοῦ (Psychol. S. 346 ff.) in der Heidenwelt, welche die Predigt von der Rettung dieses Leidenden in ihr Bewußtsein zurückführen wird.[1] Diese Aussicht (vgl. Jer. 16, 19 ff.) wird v. 29 (vgl. Jer. 10, 7) aus dem königlichen Anrecht Jahve's an alle Völker begründet. Der Herrscher heißt מֹשֵׁל als der von Amtswegen emporgerichtet Dastehende (מָשַׁל seiner Urbed. nach = مثل *erectum stare*, syn. נִצַּב, s. zu 110, 4., vgl. עָמַד Mi. 5, 3). In ומשׁל erscheint das Part. gleichwie die 3. *praet.* ohne Personbezeichnung (vgl. 7, 10. 55, 20) als Ausdruck des reinen Praes. und, so zu sagen, als *tempus durans*: er herrscht unter den Nationen (ἔθνη). Die Bekehrung der Heiden durch jene Predigt wird also Verwirklichung des Reiches Gottes sein. Nun wird wieder des Essens gedacht. Das Perf. אָכְלוּ und das Fut. der Folge וַיִּשְׁתַּחֲווּ verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Es ist, wie aus v. 27 erhellt, ein geistlich sättigendes Essen gemeint und zwar ein durch die große Rettungsthat Gottes vermitteltes. Am Schlusse von Ps. 69, wo die Form des rituellen Dankopfers geradezu zerbrochen ist, tritt רָאוּ (v. 33) an die Stelle des אָכְלוּ. Dort ist es der Anblick des Geretteten und dankvoll Gott Verherrlichenden, welcher den Mitgenuß des ihm widerfahrenen Heils vermittelt, hier eine wirkliche Nießung, indem die Dankesfreude sich nicht blos im Worte, sondern in einem Dankopfermahle darstellt, wobei in Israel die Heilsbegierigen die Geladenen sind: denn da gilt es die Anerkennung der Großthat eines schon bekannten Gottes, unter den Heiden aber Menschen der verschiedensten Zustände, die Reichsten und Aermsten: denn da ist es eine unverhofft entgegengebrachte Gnade, die um so dankbarer ergriffen wird. So kostbar wird das Mahl sein, daß alle דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ d. i. die vor der Erd- und Landesbevölkerung sich durch Ueberfluß zeitlicher Güter auszeichnen (vgl. zu der steigernden Verwendung des ארץ 75, 9. 76, 10. Jes. 23, 9) es diesem Ueberflusse, in dem sie schwelgen könnten, vorziehen und ob der Gnade und Herrlichkeit, welche der Genuß in sich schließt, anbetend sich niederwerfen. Den „Fetten der Erde" stehen diejenigen entgegen, welche vor Elend und Kummer hinabfahren zum Staube (עָפָר

---

1) Augustin *de trin. XIV*, 13: *Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur.*

in dieser Formel immer wie arab. *turâb* vom Grabesstaube). An die Stelle des Part. יוֹרְדֵי tritt mit וְנַפְשׁוֹ (= וַאֲשֶׁר נַפְשׁוֹ) ein Satz mit וְלֹא im Werthe eines Beziehungssatzes (wie 49,21. 78,39. Spr. 9,13 u. ö.): und diejenigen, welche ihr Leben bisher nicht gefristet haben, nicht fristen konnten (Ges. §. 123, 3[c]). Hupf. versteht unter Vgl. von Phil. 2,10 die wirklich Todten, so daß gesagt sein würde, sein Reich erstrecke sich auf Lebende und Todte, auf die Ober- und Unterwelt; aber dankbare Anbetung Gottes seitens der Hadesbewohner ist eine dem A. T. fremde Vorstellung, auf die uns hier nichts hindrängt, da יוֹרְדֵי עָפָר ebensowol *descensuri* als *qui descenderunt* und חִיָּה נַפְשׁוֹ auch Ez. 18, 27 sein eignes Leben erhalten bed., eine RA, die sich ebensowol im Sinne von *vitam sustentare* als *conservare* gebrauchen läßt. Also: die vor Kummer und Mangel nahezu schon Gestorbenen, auch diese (und wie dankesvoll gerade sie) sinken in die Kniee, weil sie gewürdigt werden, Gäste an diesem Tische zu sein. Es ist dasselbe große Mahl, von welchem Jesaja 25, 6 weissagt und welches er dort mit der Musik seiner Worte begleitet. Und was das Evangelium von der großen Rettungsthat wirkt, ist nicht allein von schrankenloser Allgemeinheit, sondern auch von schrankenloser Nachhaltigkeit: es pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Wir erklärten v. 31 früher: „ein Same, der ihm dienen wird, wird zugezählt werden dem HErrn zum Geschlechte"; יְסֻפַּר als Metapher vom Census 2 Chr. 2, 16 vgl. Ps. 87, 6 und לַדּוֹר nach 24, 6 u. a. St. von einer Gesamtheit Einer Art wie זֶרַע von einer Gesamtheit gleicher Abkunft. Aber der Zus. legt für דור genealogischen Sinn näher und überdies müßte es bei jener Erkl. לְדוֹר statt לַדּוֹר heißen. Deshalb muß es bei der herkömmlichen Erkl. bleiben: „Same (Nachkommenschaft) wird ihm dienen, es wird erzählt werden vom HErrn dem (künftigen) Geschlechte." Entscheidend für diese Erkl. ist לַדּוֹר mit folg. יָבֹאוּ, wodurch דור ganz so wie 71, 18 den Sinn des künftigen Geschlechts bekommt, indem zugleich klar wird, daß drei Generationen unterschieden werden: die der bekehrten Väter v. 30., die des kommenden דור v. 31 und עַם נוֹלָד, auf welches die Heilskunde durch dieses דור fortgepflanzt wird v. 32: „sie werden kommen (בּוֹא wie 71, 18: ins Dasein treten) und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke das geboren wird, daß er vollführt hat." Hienach ist זרע der Hauptbegriff, welcher sich in (יבאו) דור und עם נולד zerlegt, woraus zugleich erhellt, weshalb er so allgemein: „eine Nachkommenschaft" lauten durfte, da er durch das Folg. determinirt wird. עם נולד ist das Volk welches geboren wird oder dessen Geburt bevorsteht (78, 6), LXX gut: λαῷ τῷ τεχθησομένῳ (vgl. 102, 19 עַם נִבְרָא *populus creandus*). צִדְקָתוֹ ist die in der Rettung des großen Leidenden offenbar gewordene δικαιοσύνη Gottes. Daß er es mit ihm nicht bis zum Tode kommen ließ, ohne ihn seinen mörderischen Feinden zu um so größerer Herrlichkeit zu entrücken, das war göttliche צְדָקָה. Daß er ihn seinen mörderischen Feinden nicht entrückte, ohne es mit ihm bis zum Tode kommen zu lassen — auch diese Zornseite der göttlichen צְדָקָה deutet sich v. 16[c] an, aber nur erst von ferne. Denn daß der Knecht Gottes, ehe er das Schelamim-Mahl herrichtet, in welchem er alle Welt der Frucht seines Leidens theilhaft macht, sich selbst als Ascham opfert —

das wird erst später unter andern typischen Verhältnissen Gegenstand profetischer Offenbarung. Der rathschlußmäßige Inhalt des עָשָׂה wird nur nach und nach im A. T. erschlossen. Dieses Eine Wort, so sinnvoll wie 52, 11. 37, 5 Jes. 44, 23 die Hinausführung des Heilswerks besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, faßt alles in sich. Es vergleicht sich dem לַעֲשׂוֹת Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort des Ps., wie τετέλεσται das letzte Wort des Gekreuzigten. Daß Gott hinausgeführt was er vorhatte, als er den Sohn Isai's und den Sohn David's zum Mittler seines Heilswerkes salbte, daß er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Throne führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte: das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.

PSALM XXIII.

Lob des guten Hirten.

1 Jahve ist mein Hirt, nicht leid' ich Mangel.
2 Auf grünen Auen lagert er mich,
An ruhevollen Wassern gängelt er mich.
3 Meine Seele erquickt er,
Leitet mich auf rechten Steigen —
Ob seines Namens.

4 Wandl' ich auch im Todesschatten-Thale:
Nicht fürcht' ich Böses, denn du bist bei mir,
Dein Stab und Stecken — die trösten mich.
5 Du deckest mir den Tisch angesichts meiner Dränger,
Ueberströmest mit Oel mein Haupt,
Mein Becher ist Fülle.

6 Nur Glück und Gnade werden mich verfolgen
All meine Lebenstage,
Und wieder wohnen werd' ich im Hause Jahve's
In Zeitenlänge.

Die Anordnung könnte nicht sinniger sein, als daß nun auf den Ps., der von einem großen der Menschheit zugerichteten Gnadenmahle redet, ein Ps. folgt, der J. preist als Hirten und Wirt der Seinen. Ist David der Verf., was zu bezweifeln kein Grund vorhanden, so stammt dieser Ps. aus der absalomischen Empörungszeit, und das bestätigt sich auch von allen Seiten. Er ist wie die Ausführung von 4, 8., und auch 3, 7 klingt hier wieder. Er berührt sich aber nicht allein mit diesem Psalmenpaar jener Zeit, sondern auch mit anderen ihr angehörigen Ps., wie 27, 4 und bes. 63, welcher damals gedichtet worden sein soll, als David mit seinen Getreuen sich über den Kidron und Oelberg hinüber in die Einöden der Wüste Juda zurückgezogen hatte, wohin ihm Husai die Nachricht gab, die ihn zu schleunigster Ueberschreitung des Jordans bestimmte. Es ist allen diesen Ps. eigen, daß sich David in ihnen nach dem Hause Gottes wie nach der eigentlichen Heimat seines Herzens zurücksehnt und daß alle seine Wünsche sich in dem Wunsche concentriren, in diesem Hause, an dem er mit der ganzen Liebe seines Herzens hangt, wieder heimisch zu werden. Und stimmt dieses kleine mailich frische tiefinnige zarte Lied

nicht auch mit Davids damaligem Darben und Umherirren? Es besteht aus 2 Hexastichen mit kurzer Schlußzeile, ähnlich (wie auch Jes.16,9.10) dem adonischen Verse der sapphischen Strofe, und einem Tetrastich, welches aus so ganz kurzen und längeren Zeilen gemischt ist.

V.1—3. Der D. nennt J. רֹעִי als seinen und der Seinigen immergleichen gnädigen Versorger und Führer. Die spätere Profetie verkündigt die sichtbare Parusie dieses Hirten Jes.40,11. Ez.34.37 u.a. Ist sie geschehen, so findet das ה׳ רֹעִי aus Menschenmunde das trauliche Echo: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*. Wer J. den Alles habenden hat, der hat Alles, es mangelt ihm nicht, näml. כָּל־טוֹב was irgend gut an sich und für ihn wäre 34,11. 84,12. נְאוֹת דֶּשֶׁא sind Weideplätze frischen zarten weichen Grüns, wo sichs gemächlich liegt und Ruhe und Genuß sich verbinden; נָאָה (נָוָה) ist seiner Grundbed. nach ein Ruhe-, Weil-, Wohnort, spec. die Oase d.i. Wiesengegend der Wüste. מֵי מְנֻחוֹת sind Wasser, wo der Müde den anmutigsten Ruheplatz findet (nach Hitz. durch den Plur. des regirenden Worts herbeigeführter, jedenfalls aber superlativischer Plur.) und zugleich sich erfrischen kann. Dazu paßt נִהֵל als ein vom sanften Gängeln und insbes. vom Führen der Herde zum Tränkort, wie הִרְבִּיץ vom Ruhenlassen, bes. in der Mittagszeit Hohesl. 1,7., übliches Hirtenwort, vgl. *ὁδηγεῖν* Apok.7,17. שׁוֹבֵב נֶפֶשׁ (sonst הֵשִׁיב) bed. die gleichsam entflohene Seele wiederbringen, so daß sie wieder zu sich selbst kommt, also neu beleben *recreare*. Er thut das der Seele, indem er ihr in Dürre und Hitze der Anfechtung und Trübsal Kräfte des Lebens zu schmecken gibt, welche sie laben und stärken. Das *Hi.* הִנְחָה (arab.: auf die Seite bringen wie viell. Iob 12,23) ist wie 143,10 das verstärkte נָחָה (77,21); der D. rühmt, daß J. ihn sorgsam, ohne Gefährde und Irrung führt in מַעְגְּלֵי־צֶדֶק geraden und zum rechten Ziele führenden Geleisen, und zwar לְמַעַן שְׁמוֹ. Er hat sich als den Gnädigen offenbart und als solcher will er sich auch an der Bedürftigkeit dessen der sich seiner Leitung untergibt bewähren und verherrlichen.

V.4—5. Stab und Stecken sind hier nicht etwa die des Wandelnden, was ein beirrender Absprung zu einem andern Bilde sein würde, sondern die Jahve's des Hirten (שֵׁבֶט wie Mi.7,14 und daneben, vgl. Num.21, 18., מִשְׁעֶנֶת zur Ausmalung des Bildes) als Mittel der Leitung und der Abwehr. Der Eine Stab, welchen emporhaltend der Hirt die Herde leitet und auf welchen gestützt er die Herde fürsorglich beobachtet, hat sich in der Vorstellung verzwiefacht: dieser Stab und Stecken in Gottes Hand trösten ihn d.i. gewähren ihm das Gefühl der Sicherheit und also getrosten Mut. Selbst dann, wenn er durch todesschattenfinstere, todesnächtige Thalschlucht wandert, wo Ueberfall und Unfälle aller Art ihn bedrohen, fürchtet er kein Unglück. Die LXX schmälert das Bild, indem sie בגויא nach dem aram. בְּגוֹא Dan.3,25 *ἐν μέσῳ* übers. Das hier zum ersten Male in der alttest. Literatur vorkommende N. צלמות ist urspr. kein Compos., sondern von einem V. צלם ظلم (√ צל ظل) umschatten, umdunkeln nach d. F. עַבְדוּת gebildet, aber צַלְמָוֶת ausgesprochen (vgl. חֲצַרְמָוֶת *Hadramût* = Todesgehöft, בְּצַלְאֵל In-Gottes-Schatten) bed. es Todesschat-

ten als Benennung des schauerlichsten Dunkels, wie des Hades Iob 10, 21 f., aber auch eines Schachtes Iob 28, 3 und insbes. des Dunkels, wie es sich in einer menschenleeren wilden Einöde fühlbar macht Jer. 2, 6. Nachdem in v. 4 das Bild vom Hirten erblichen, kommt das vom Wirte zum Vorschein. Die Feinde müssen, ohne etwas dagegen thun zu können, zusehn (נֶגֶד wie 31, 20), wie J. seinem Gaste reichlich aufträgt, ihn mit Wolgerüchen wie bei fröhlichem stattlichem Mahle übergießt (92, 11) und ihm bis zum Berauschen voll einschenkt. Es ist damit nicht nothwendig eitel geistlicher Segen gemeint: der vor Absalom flüchtige und von der Masse des Volkes verlassene König war mit seiner Schar auch äußerlich in Gefahr, von Mangel aufgerieben zu werden, es ist also auch zuströmender Ueberfluß täglichen Brotes wie 2 S. 17, 27—29 gemeint, aber auch dieser, geistlich angesehen, als himmlische Gabe, und so daß die leibliche Sättigung und Erfrischung und Erquickung nur die Außenseite gleichzeitiger inwendiger Erfahrungen ist.[1] Auf das Fut. תַּעֲרֹךְ folgt nach dem üblichen Rückgang auf die perfektische Grundform das nicht minder präsentisch gemeinte דִּשַּׁנְתָּ. Und in der Schlußaussage ist כּוֹסִי mein Becher metonymisch s. v. a. meines Bechers Inhalt. Dieser ist רְוָיָה bis zum Berauschen sättigende Fülle.

V. 6. Feinde verfolgen ihn jetzt, aber eitel Glück und Gnade wird ihn verfolgen und also seine jetzigen Verfolger aus dem Felde schlagen; אַךְ urspr. affirmativ, hier restriktiv, gehört in seiner Bed. *nil nisi* (39, 6. 12. 139, 11) nur zum Subjektbegriffe. Der Ausdruck ist sonderbar und sonst beispiellos: wie gute Geister wird J. טוֹב und חֶסֶד entsenden, Davids Feinde zu überholen und ihn gegen diese zu ihrer Beschämung zu decken, und zwar lebenslang (Acc. der Währung). Wir brauchen nun, bei unserer Bez. des Ps. auf die absalomische Verfolgung, weder uns einzureden, daß וְשַׁבְתִּי s. v. a. וְשִׁבְתִּי 27, 4, noch daß es s. v. a. וְיָשַׁבְתִּי sei. Der Inf. ist hier logisch unstatthaft und mit dem Inlaut *ă* statt *i*, welcher hier (vgl. dagegen קַחְתִּי) verwirrende Willkür wäre, unerhört. Aber auch daß es aus וישׁבתי verkürzt sei, läßt sich aus Jer. 42, 10 nicht wahrscheinlich machen, da שׁוֹב dort *redeundo* = *rursus* bed.; LXX übers. allerdings *καθίσαντες*, wie 1 S. 12, 2 *καὶ καθήσομαι*, ohne daß sich aber daraus (bei der Unsicherheit dieser Uebersetzer und ihres Textes) ein sicherer Schluß auf vorhandenen Sprachgebrauch ziehen läßt, der bei solcher Verkürzung aus dem Bereich eines Verbums in den des andern gerathen wäre, was bei נִחֲתָה = תַּחַת 2 S. 22, 41 nicht der Fall ist. Wir haben vielmehr eine *constr. praegnans* vor uns: „und ich werde wiederkehren (*perf. consec.*) im Hause Jahve's“ d. i. wieder zurückgekehrt im Hause Jahve's wohnen. Auch an sich schon könnte וְשַׁבְתִּי בְּ bed. *et revertam ad* (vgl. 7, 17. Hos. 12, 7), wie עָלָה בְּ 24, 3 *adscendere ad* (*in*). Aber die beigefügte Angabe der Dauer לְאֹרֶךְ יָמִים (wie 93, 5. Thren. 5, 20: אֹרֶךְ √ רך Reckung, Streckung = Länge) spricht dafür, daß בְּ mit dem in ושׁבתי als Selbstfolge enthaltenen וישׁבתי zusammenzudenken ist.

---

1) Im Munde des neutest. Beters, zumal am *dies viridium*, ist es der Tisch des Herrnmahls, wie auch Apollinaris andeutet, wenn er ihm das Beiwort *ῥιγεδανῶν βρίθουσαν horrendorum onustam* gibt.

PSALM XXIV.

Zurüstung zum Empfang des HErrn der da kommt.

A) Der Aufgangs-Psalm (unten am Zionsberge).

Chor des Festzugs.

1 Jahve's ist die Erd' und ihre Fülle,
Erdkreis und Wohnende darauf.
2 Denn Er, über Meeren hat er sie gegründet
Und über Strömen stellte er sie fest.

Eine Stimme.

3 Wer darf besteigen den Berg Jahve's,
Und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Eine andere.

4 Wer schuldloser Hände und reines Herzens,
Wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele
Und nicht schwört zu Betruge —

Chor.

5 Wird Segen hinnehmen von Jahve
Und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils.
6 Das ist das Geschlecht der Trachtenden nach ihm,
Der dein Antlitz Suchenden — Jakob. (*Sela*)

B) Der Eingangs-Psalm (oben vor der Zionsburg).

Chor des Festzugs.

7 Hebt auf, ihre Thore, eure Häupter,
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Hehre.

Eine Stimme wie von den Thoren.

8 Wer ist denn der König der Hehre?

Chor.

Jahve, ein Gewaltiger und ein Held,
Jahve, ein Held im Kriege.
9 Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Hehre.

Wie von den Thoren.

10 Wer ist er denn, der König der Hehre?

Chor.

Jahve der Heerscharen,
Der ist der König der Hehre. (*Sela*)

Sehnsucht nach dem Hause Jahve's auf Zion sprach Ps. 23 aus; den Einzug Jahve's in Zion und die rechte Beschaffenheit des mit ihm Einziehenden besingt Ps. 24., damals gedichtet, als die Bundeslade von Kirjath Jearim nach dem Zionsberge gebracht wurde, wo sie David in einem eigens dazu erbauten Zelte aufstellen ließ 2 S. 6, 17 vgl. 11, 11. 1 K. 1, 39., oder auch, was die Schilderung Jahve's als Kriegshelden wahrscheinlicher macht, in einer Zeit, wo die in den Krieg mitgenommene Bundeslade (s. Ps. 68) nach dem Zionsberge zurückgebracht wurde. Aehnlich ist Ps. 15. Aber nur 24, 1—6 ist das Seitenstück dazu und es gebricht dieser 1. Hälfte

von Ps. 24 nichts an vollendeter Selbständigkeit. Deshalb theilt Ewald Ps. 24 in zwei verschiedenzeitige, obwol altdavidische Lieder: das bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gesungene Siegeslied 24, 7—10 und ein dieses epochemachende Begebnis voraussetzendes reines Lehrlied 24, 1—6. Und wirklich liegt es bei diesem Ps. verhältnismäßig näher als bei Ps. 19, ihn für zwei zu Einem verbundene Lieder zu halten, aber diese zwei Lieder hangen innerlich zus., sie haben in Jahve's Kommen zu seinem Tempel Anlaß und Ziel und bilden also ein zweitheiliges Ganzes. Dem überschriftlichen לדוד מזמור fügt LXX τῆς μιᾶς σαββάτου[1] (= של אחד בשבת des ersten Tags in der Woche) hinzu, wonach dieser Ps. herkömmlicher Sonntagsps. war. Dieser Zusatz bestätigt sich durch *b. Thamid extr.*, *Rosch ha-Schana* 31ª, *Sofrim* c. 18 (vgl. oben S. 23). In der zweiten der citirten Talmudstellen sucht R. Akiba die Gründe dieser Auswahl mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte zu bestimmen.

In das Gesangbuch Israels aufgenommen, wurde dieser Ps. mit Absehn von seinem urspr. Anlasse und Zwecke ein alttest. Adventslied zu Ehren des zu seinem Tempel kommenden Herrn Mal. 3, 1 und der Ruf: Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter gewann wesentlich gleichen Sinn wie die Stimme des Rufers bei Jesaia 40, 3: Bahnet Jahve's Weg, ebnet in der Steppe eine Straße unserem Gotte! In dem neutest. Bewußtsein tritt an die Stelle der ersten Parusie die zweite, die Zukunft des Herrn der Herrlichkeit zu seiner Gemeinde, die sein geistlicher Tempel ist und in diesem Ps. aufgerufen wird, ihm würdigen Empfang zu bereiten. Die in der griech. Kirche immer noch gangbare Deutung der 2. Hälfte des Ps. von dem Eintritt des Todesüberwinders in den Hades, welche das Nikodemos-Evangelium (s. Tischendorfs *Evv. apocrypha* p. 306 s.) in Umlauf gesetzt hat, und die patristische Deutung desselben von der *εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψις τοῦ κυρίου* verstoßen ebensosehr gegen die Gesetze der Auslegung als gegen den Parallelismus der alt- und neutest. Thatsachen.

V. 1—6. Jahve, dessen Gnadenthron jetzt auf Zion sich niederläßt, hat nicht, wie die Götter der Heiden, ein begrenztes Herrschaftsgebiet: sein Majestätsrecht befaßt die Erde und ihre Fülle (50, 12. 89, 12) d. i. alles was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet.[2] Denn Er הוא ist Eigner der Erdwelt, weil ihr Schöpfer. Er hat sie über Meeren d. i. dem Ocean und seinen Strömungen נְהָרוֹת *ῥεῖθρα* (Jon. 2, 4) gegründet, denn die Wasser waren eher als das Festland und dieses ist auf Gottes Allmachtswort aus jenen aufgetaucht, so daß also das über den Meeresspiegel sich erhebende Festland, das ja auch in seinem Innern תְּהוֹם רַבָּה (Gen. 7, 11) birgt, Wasser wie zu seiner Basis hat (136, 6), obwol es eher in sie versinken als sich oberhalb halten würde, wenn es nicht durch Gottes Schöpfermacht in sich selber gestützt wäre. Hierauf erhebt sich die Frage: wer darf besteigen den Berg Jahve's und oben an seiner h. Stätte stehen? Die Fut. haben potentiale Bed.: wer kann es getrost thun, wie

1) Die Londoner Papyrus-Fragmente bei Tischendorf *Monum.* I, 247 lesen *ΤΗ ΜΙΑ ΤΩΝ ΣΑΒΒΑΤΩΝ.* Im hexaplarischen Texte fehlte dieser überschriftliche Zusatz.

2) Paulus begründet 1 Cor. 10, 26 mit diesem v. (vgl. 50, 12), daß ein Christ (abgesehen von Liebesrücksicht auf Schwache) alles was auf dem Fleischmarkt verkauft werde, ohne sich drum zu kümmern, ob es im Götzentempel gewesen oder nicht, genießen dürfe. Ein talm. Lehrer *b. Berachoth* 35ª leitet daraus die Pflicht des Tischgebets ab: wer ohne Danksagung genießt ist wie einer der sich an קדשי שמים vergreift; erst das Gebet vermittelt das Recht des Genusses.

also muß der beschaffen sein, den J. in seine Gemeinschaft aufnimmt und dessen Anbetung er sich gefallen läßt. Antwort: er muß sein ein Schuldloser in seinem Handeln und ein Lauterer in Gesinnung, ein solcher der nicht erhebt zu Eitlem (לַשָּׁוְא nach der Masora mit *Waw minusculum*) seine Seele, (לְ) נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל seine Seele 25,1 oder sein Sehnen und Streben auf etw. richten Dt. 24,15. Spr. 19,18. Hos. 4,8. Das *Keri* נַפְשִׁי ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen.[1] Selbst LXX Cod. Alex. übers. τὴν ψυχήν μου, wogegen Cod. Vat. (Eus. Apollin. Theodor. u. s. w.) τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Es ist kritisch ebenso unantastbar, als exegetisch unbegreifbar, נַפְשִׁי wäre dann s. v. a. שְׁמִי Ex. 20,7., was aber selbst von Am. 6,8. Jer. 51,14 aus nicht als möglich erscheint. Wir lassen dieses *Keri* in seinem unerschütterlichen kritischen Rechte. Daß aber der D. so geschrieben, ist unglaublich. In v. 5 wird (ähnlich wie am Schlusse von Ps. 15) in weitergehenden Prädicaten gesagt, ein solcher sei der Würdige, nach dem v. 3 gefragt ward. Ein solcher wird Segen hinnehmen oder erlangen (נשׂא wie z. B. Est. 2,17) seitens Jahve's und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils (25,5. 27,9). Gerechtigkeit d. i. Gottgemäßheit und Gottgefälligkeit erscheint hier als Gabe, in welchem Sinne es mit יֶשַׁע wechselt (z. B. 132, 9. 16), es ist die Gottesgerechtigkeit, nach welcher auch der Gerechte, aber nicht Selbstgerechte hungert und dürstet, jene sittliche Vollendung, welche die hergestellte und zugleich die ausgewirkte Gottesbildlichkeit ist: die Verklärung in das Bild des Heiligen selber. Mit v. 5 ist die Frage v. 3 beantwortet; v. 6 fügt hinzu, daß die so Gearteten, welche deshalb der Heilsgaben Gottes gewärtig sein dürfen, die wahre Gemeinde Jahve's, der Israel Gottes sind, דּוֹר (eig. Umlauf, arab. *dahr*, √דר umlaufen, kreisen), hier wie 14,5. 73,15. 112,2 von einer nicht durch Gleichzeitigkeit, sondern Gesinnungsgleichheit verbundenen Gesamtheit, alliterirt mit dem folg. דֹּרְשָׁיו (*Cheth.* דרשו ohne *Jod plur.*); מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ wie 27,8 ist zweiter von דּוֹר abhängiger Gen. Die Aussage geht hier am Schlusse in Gebetsanrede über. Und יַעֲקֹב ist summirendes Präd.: kurz diese sind Jakob nicht blos nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste und also in Wahrheit (Jes. 44,2 vgl. Röm. 9,6. Gal. 6,16). Mit LXX Pesch. אלהי einfügend (Ew. Olsh. Hupf. Böttch.) durchschneidet man den Nerv der Aussage. Das mehrfältige Prädicat concentrirt sich wolverständlich in dem Einen יעקב, auf das es abzielt. Und hier steigert sich die Musik; der erste Theil des Doppel-Ps. verhallt in dem Spiele der levitisch-prie-

1) Die LA נַפְשִׁי wird vertreten von Saadia (in *Emunoth* c. II, wo נפשי = שְׁמִי), Juda ha-Levi (*Cuzari* III, 27), Abulwalid (*Rikma* p. 180), Raschi, Kimchi, Sohar, Codd. (darunter der von 1294) und den meisten Ausg. (unter denen Complut. נפשי im Texte hat). Auch Abenezra, den Norzi misverstanden, kehrt das Verhältnis von *Chethîb* und *Kerî* keineswegs um, נפשי gilt ihm als *Kerî* und er erklärt es als Metapher (Anthropomorphismus): וכתוב נפשי דרך כנוי. Nur Elias Levita verwirft das *Kerî* נפשי, aber auf Grund einer misverstandenen Masora (s. Baers *Psalterium* p. 130) und nicht ohne dessen masoretische Bezeugung einzuräumen (וכן ראיתי ברוב נוסחאות המסורת). Er ist der einzige Textkritiker, der es verwirft. Denn Jakob b. Chajim wundert sich blos darüber, daß נַפְשׁוֹ nicht in dem Masoret-Register der mit *Waw* geschriebenen und mit *Jod* zu lesenden Wörter vorkommt. Und auch Norzi verwirft dieses *Kerî* nicht, dem er bei weitem überwiegende Bezeugung zugestehen muß, er möchte sich desselben nur gern entledigen.

sterlichen Instrumente, denn die Bundeslade wurde eingebracht בְּכָל־עֹז וּבְשִׁירִים, wie 2 S. 6, 5 (vgl. 14) zu lesen ist.

V. 7—10. Der Festzug ist nun oben an den Thoren der Zionsburg angekommen. Diese heißen פִּתְחֵי עוֹלָם Ewigkeits-Pforten (nicht *der welt*, wie Lth. gegen den alttest. Sprachgebrauch übers.) entw. als solche denen frommer Glaube ewige Dauer hofft, wie Hupf. Hitz. erkl., indem sie darunter gegen die Ueberschrift die Thore des salom. Tempels verstehen, oder, was wir im Munde derer die davor stehen weit passender finden, als die in die graue Vorzeit (עוֹלָם wie z. B. Gen. 49, 26. Jes. 58, 12), die Zeit der Jebusiter, ja Melchisedeks zurückreichenden Portale, durch welche jetzt der König einziehen will, dessen ganzes Wesen und Thun Glorie ist. Die Thore der Zionsburg sind es, an welche der Aufruf ergeht, sich der Würde des einziehenden Herrn gemäß, dem sie zu niedrig und winzig sind, zu erweitern. Sich freuend der hohen Ehre, der sie gewürdigt werden, sollen sie ihre Häupter erheben (Iob 10, 15. Zach. 2, 4) d. i. ihre Oberschwellen emporrichten, hoch und weit sollen sich der Urzeit Pforten aufthun.[1] Da hallt dem Festzuge von den Zionsthoren, den nur große Herren einziehen zu lassen gewohnten, die Frage entgegen, wer denn (זֶה zur Belebung der Frage Ges. §. 122, 2) dieser glorreiche König sei, und sie beschreiben ihn näher: es ist der Heldengott, durch den Israel den Jebusitern diesen Zion mit dem Schwerte entwunden und bisher immer gesiegt hat. Die adj. Steigerungsform עִזּוּז (wie לִמּוּד mit *i* statt des *ă* in קַשּׁוּב, חַנּוּן) nur noch Jes. 43, 17.; גִּבּוֹר מִלְחָמָה Zurückdeutung auf Ex. 15, 3. So sollen denn die Thore ihre Häupter erheben und die Urzeit-Pforten sich erheben d. i. hoch und weit aufthun, was hier nach der bekannten Sitte, Kehrverse und kehrversartige Wiederholungen leise abzuwandeln, mit *Kal* statt *Ni.* ausgedrückt wird (נָשָׂא sich erheben wie Nah. 1, 5. Hos. 13, 1. Hab. 1, 3). Die Thore Zions fragen noch einmal, aber nicht mehr in Unschlüssigkeit, sondern um noch weiter das Lob des großen Königs zu vernehmen. Es ist jetzt eine Frage der Wißbegier; die Häufung der Fürwörter (wie Jer. 30, 21. vgl. 46, 7. Est. 7, 5) macht sie dringlich (*quis tandem, ecquisnam*). Die Antwort lautet: „Jahve Zebaoth, der ist der (jetzt seinen Einzug haltende) König der Ehre." ה' צְבָאוֹת ist der in der Königszeit Israels üblich gewordene eigentliche Königsname Jahve's. צְבָאוֹת ist von ה' regierter Gen. und gewinnt, während es sonst nur von menschlichen Kriegsscharen vorkommt, in dieser Verbindung von selbst die durch Erlebnisse und Aussagen wie Gen. 32, 2 f. Dt. 33, 2. Richt. 5, 20 vorbereitete Beziehung auf Engel und Sterne, welche 103, 21. 148, 2 צְבָאָיו heißen: Jahve's Heere bestehen aus himmlischen Helden Jo. 4, 11 und aus den auf dem Himmelsplan wie in Schlachtordnung stehenden Sternen Jes. 40, 26. Es ist also der über zahllose und unüberwindliche überirdische Gewalten gebietende Herrscher, welcher Einlaß begehrt. Da schweigen die Thore und öffnen sich und J., über den Cheruben der h. Lade thronend, zieht in Zion ein.

---

1) Ueber das *Munach* statt *Metheg* in וְהִנָּשְׂאוּ s. Baers Accentsystem VII, 2.

PSALM XXV.

Gebet um gnädige Schirmung und Leitung.

1 א Auf dich, Jahve, richt' ich meine Seel' empor.
2 ב Mein Gott, bei dir verbleib' ich, mög' ich nicht zuschanden werden,
Mögen nicht frohlocken meine Feinde mir.
3 ג Gar niemand der deiner harret wird zuschanden,
Zuschanden werden die grundlos Treubrüchigen.
4 ד Deine Wege, Jahve, thu mir kund,
Deine Pfade lehre mich.
5 ה Handleite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,
Denn du bist der Gott meines Heils,
Auf dich hoff' ich fort und fort.
6 ז Sei eingedenk, Jahve, deiner Erbarmungen und Gnaden,
Denn von Ewigkeit her sind sie.
7 ח Halt meine Jugendsünden und Frevel im Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!
8 ט Treumeinend und gütig ist Jahve,
Drum unterweist er Sünder im rechten Wege.
9 י In dem was recht ist leitet er Demütige,
Und lehret Demütige seinen Weg.
10 כ Kommt Jahve zu solchen die seinen Bund und Zeugnisse halten,
So sind alle seine Pfade Gnade und Wahrheit.
11 ל Laß ob deines Namens Vergebung werden meiner Schuld,
Denn groß ist sie.
12 מ Mann voll Furcht Jahve's, wer immer das ist,
Unterweisen wird er den im Wege rechter Wahl.
13 נ Nächtigen wird seine Seel' in Gutem
Und sein Same das Land ererben.
14 ס Sein Geheimnis theilt Jahve mit den ihn Fürchtenden
Und seinen Bund läßt er sie wissen.
15 ע Empor zu Jahve sind beständig meine Augen,
Denn Er wird hinausführen aus dem Netze meine Füße.
16 פ Passe auf mich und sei hold mir,
Denn einsam und elend bin ich.
17 צ Zwangsale haben sich über mein Herz verbreitet,
Aus meinen Beängstigungen führ' heraus mich!
18 ר Richt' auf mein Leid und Ungemach den Blick,
Und gewähr Vergebung all meinen Sünden.
19 ר Richte den Blick auf meine Feinde, daß sie viel
Und mit unbilligem Haß mich hassen.
20 ש Schirme meine Seele und reiß mich heraus,
Laß mich nicht zuschanden werden, denn in dich berg' ich mich.
21 ת Treu und Redlichkeit mögen mich behüten,
Denn ich hoff auf dich.
22 פ Frei mache, Elohim, Israel
Aus allen seinen Drangsalen.

Eine Frage, ähnlich der Frage: *wer darf besteigen den Berg Jahve's?* welche Ps. 24 stellte, wirft Ps. 25 auf: *wer ist der Mann, der J. fürchtet?* um sie mit schönen und großen Verheißungen zu beantworten. Es ist ein still zuversichtliches Gebet um Hülfe wider die Feinde und um Gottes unterweisende sündenvergebende und leitende Gnade, ohne bestimmten zeitgeschichtlichen Hintergrund und ohne ausgeprägte individuelle Züge — einer der 9 alfabetischen Ps. der Gesamtsammlung, das Seitenstück zu Ps. 34., mit dem er auch in manchen Sonderbarkeiten des akrosti-

chischen Baues zusammenstimmt; denn beide Ps. haben keine ו-Str., sie laufen in den Anfängen der ם, ע und פ I dem Laute und Sinne nach nebeneinander und beide haben nach durchgeführtem Alfabet noch eine mit פ II beginnende Schlußstrofe verwandten Anfangs und Inhalts. Diese Gleichmäßigkeit führt auf Einen Verf. David für diesen zu halten sehen wir uns durch die alfabetische Anordnung, welche auch hier wie in Ps. 9—10 frei gehandhabt und nicht vollständig durchgeführt ist, wenigstens nicht gehindert. Aber bei dem allgemein sittlich-religiösen Inhalt fehlt es auch an positiven Beweisen. In der allgemeinen heilsordnungsmäßigen Haltung trifft Ps. 25 mit vielen nachexilischen zus. Er enthält nichts was nicht dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde aller Zeiten homogen wäre, nichts spezifisch Alttestamentliches und Israelitisches, weshalb Theodoret sagt: *ἁρμόζει μάλιστα τοῖς ἐξ ἐθνῶν κεκλημένοις*. Aus v. 6 und 15 sind die Introiten des 2. und 3. Sonntags der Quadragesima entnommen, welche deshalb die Sonntage *Reminiscere* und *Oculi* heißen. Eine schöne Umdichtung ist Paul Gerhards „Nach dir, o Herr, verlanget mich.“

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie Ps. 16. 23 monostichisch; v. 2 ist die Str. ב, indem אֱלֹהַי (sofern man nicht nach der Wortstellung 31,2 בך אלהי lesen will) nach Art der Interjectionen bei den Tragikern z. B. *ὤμοι* nicht zum Verse gerechnet ist (J. D. Köhler). Hülfsbedürftig und voll Heilsverlangen erhebt er seine von aller irdischen Begier abgezogene Seele zu J. (86, 4. 143, 8), dem Gott welcher allein gewähren kann was wahrhaft befriedigt; sein Ich, welches die Seele an sich hat, gibt ihr die Richtung empor zu Ihm, den er אֱלֹהַי nennt, weil er in Glaubenszuversicht fest an ihm haftet und mit ihm verbunden ist. Die beiden אַל besagen wie 31, 2. 18 was ihn J. nicht erleben lassen soll. לִי wird man nach 35, 19. 24. 38, 17 sicherer mit יַעַלְצוּ zusammennehmen (vgl. 71, 10), wie auch 27, 2. 30, 2. Mi. 7, 8., obwol die Verbindung mit אֹיְבַי (vgl. 144, 2) möglich wäre. In v. 3 verallgemeinert sich die individuelle zuversichtliche Erwartung.

V. 3. Wessen der Beter sich getröstet, das ist kein persönliches Sondervorrecht, sondern die gewisse frohe Aussicht aller Gläubigen: *ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει* Röm. 5, 5. Diese heißen קֹוֶיךָ (קֹוֶה *part.* zu קִוָּה, wie דֹּבֵר zu דִּבֶּר); die Hoffnung ist das hell und unverrückt in die Zukunft ausschauende Auge des Glaubens. Den Hoffern Jahve's, die sich nicht an ihm irre machen lassen, werden entgegengesetzt die treulos an ihm Handelnden (119, 158. *A. S. Th. οἱ ἀποστατοῦντες*) und zwar רֵיקָם d. h., wie es nicht anders sein kann, aus leeren nichtswürdigen Vorwänden und also frevler Gewissenlosigkeit.

V. 4. Die Schändlichkeit solchen schwarzen Undanks erkennend fleht er um Kundgebung der Wege, welche er nach Gottes Vorschrift zu gehen hat (18, 22). Der Wille Gottes liegt zwar in Gottes geschriebenem Worte vor, aber der zu rechtem Verständnis desselben erforderliche Ausleger ist Gott selber. Ihn bittet er um Erkenntnis, aber um das Erkannte in volle lebendige Wirklichkeit umzusetzen, bedarf er wiederum Gottes, nämlich wie seiner erleuchtenden, so auch seiner leitenden Gnade.

V. 5. Seine Wahrheit ist der währende und sich bewährende Thatbestand seiner Gnadenoffenbarung. Ohne Gott in diese Wahrheit einzudringen und in ihr zu wandeln (26, 3. 86, 11) ist ein Widerspruch in sich selber. Darum bittet der S. wie 119, 35 *ὁδήγησόν με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου*

(LXX A, wogegen B ἐπὶ τὴν . . vgl. Joh. 16,13). So bittet er, denn sein Heil kommt von J., ja J. ist es selber: er hofft nicht dies oder jenes, sondern hofft Ihn den ganzen Tag d. i. unaufhörlich[1], denn alles Hoffenswerthe, alles Sehnsuchtstillende ist in Ihm beschlossen. Alle Gnade aber, die von Ihm ausgeht, hat zu ihrem Grunde sein Mitleid und seine Herablassung.

V. 6. Das bittende *reminiscere* meint, daß Gott nun und nimmer vergessen möge, ihm sein Erbarmen und seine Gnade zu bethätigen, die (wie die Plurale sagen) so reichen und überschwenglichen. Mit כִּי (*nam* oder auch *quoniam*) begründet sich die Bitte: Gottes Erbarmen und Gnade sind in ihrer Bethätigung so alt als Ohnmacht und Sünde der Menschen, in ihren Rathschlüssen ewig und also auch die Bürgschaft ewiger Dauer in sich tragend (100,5. 103,17).

V. 7. Möge J. nicht gedenken der Jugendfehle (חַטֹּאות), zu denen ihn Sinnenlust und Unbesonnenheit fortgerissen, und nicht der Frevel (פְּשָׁעִים), durch die er auch noch in reiferem bedachtsamerem Alter die göttliche Gnade auf Mutwillen gezogen und die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat (פָּשַׁע בְּ vom Abfall), vielmehr sein Andenken ihm zuwenden (זָכַר לְ wie 136,23) gemäß seiner Gnade, auf welche אֱמֶת als die dem Wesen Gottes am meisten entsprechende Selbstbezeugungsweise provocirt. *Memor esto quidem mei,* bemerkt Augustin, *non secundum iram, qua ego dignus sum, sed secundum misericordiam tuam, quae te digna est.* Denn Gott ist טוֹב, was wesentlich s. v. a. er ist ἀγάπη. Daß טוֹב hier nicht wie z. B. Neh. 9,35 von Gottes Güterfülle, sondern von seiner Güte gemeint ist, zeigt das folg. Distich.

V. 8. Das בְּ bei הוֹרָה bez. wie 32,8. Spr. 4,11. Iob 27,11 den Weg d. i. den rechten (Iob 31,7) als Bereich und Gegenstand des Unterrichts. Gott läßt sich zu Sündern herab, sie den Weg, der zum Leben führet, gehen zu lehren, denn er ist טוֹב־וְיָשָׁר, Wolthun ist seine Freude und wenn man nicht seinen Zorn herausfordert (18,27ᵇ), ist sein Bezeigen eitel aufrichtiges Wolmeinen.

V. 9. Die verkürzte Futurform steht hier nach Ges. §. 128,2 Anm. statt der vollen (welche, näml. יַדְרִיךְ, viell. beabsichtigt ist), denn sie optativisch zu fassen leidet der Zus. nicht, welcher von allgem. Thatsachen handelt. Das בְּ (vgl. v. 5. 107,7. 119,35) bez. die Sphäre der Leitung; מִשְׁפָּט ist das Recht inwiefern es gegangen d. i. ausgeübt wird. Auf dieser Bahn des Rechten leitet er und den ihm gefälligen Weg lehrt er עֲנָוִים. Es heißen so mit Einem Worte die Sanftmütigen *mansueti* und die Demütigen *modesti*; Hier. wechselt 9ᵃ und 9ᵇ mit diesen Worten, aber der D. wiederholt absichtlich das Eine: die Cardinaltugend der עֲנָוָה, hier mit dem überwiegenden Begriffe der Demut. Den Selbstgerechten, Selbstgenugsamen

1) Hupf. findet die Acc. unpassend, aber die erste Vershälfte reicht wirklich bis וְיָשָׁר und besteht aus zwei Theilen, deren zweiter die Begründung des ersten; die zweite Vershälfte enthält einen verhältnismäßig neuen Ged. Die Accentfolge: Groß-*Rebia*, *Athnach* ist also ganz sachgemäß.

würde er sich ja wider Willen aufdringen müssen. Er will lernbegierige Schüler, und wie lohnt ers denen, die das Gelernte bewaren!

V. 10. Es sind die Pfade gemeint, die er seinem geoffenbarten Willen und Rathschluß gemäß mit den Menschen gehet. Diese Pfade sind חֶסֶד, denn der Menschen Heil ist ihr Ziel, und אֱמֶת, denn sie bestätigen mit jedem Schritte die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aber nur die, welche treu und folgsam seinen Bund und seine Zeugnisse waren, werden solcher Gnade und Wahrheit theilhaftig. Dem Psalmisten ist Jahve's Name, der in Gnade und Wahrheit sich entfaltet, theuer. Auf ihn gründet er die folg. Bitte.

V. 11. An das in לְמַעַן שִׁמְךָ dem Sinne nach liegende יְהִי schließt sich das *perf. consec.*, wie es auch sonst auf nachdrücklich vorausgestellte adv. Satzglieder folgt, welche in die Zukunft blicken Ges. §. 126 Anm. 1. Die einzelnen und mannigfachen Sünden (v. 7) werden in עָוֹן zusammengefaßt, welches auch sonst das Massenwort für Sündenverderben und Sündenschuld ist. כִּי begründet die Nothwendigkeit und Dringlichkeit der Bitte. Eine große und vielfältige Sündenlast liegt auf ihm, aber der Name Gottes d. i. sein in Gnade und Wahrheit offenbar gewordenes Wesen gestattet ihm Vergebung anzusprechen und zu hoffen, nicht um irgendwelcher Leistung, sondern eben um dieses Namens willen (Jer. 14, 7. Jes. 43, 25). Wie glücklich also ist doch der Gottesfürchtige daran!

V. 12. Die Frage: *quisnam est vir,* ähnlich wie 34, 13. 107, 43. Jes. 50, 10., wird nur aufgeworfen, um die Aufmerksamkeit auf den so Beschaffenen zu lenken und dann zu sagen was ein solcher zu gewärtigen hat; in Prosa würde dafür ein relat. Vordersatz stehen: *qui (quisquis) talis est qui Dominum vereatur.*[1] Das attributive יִבְחָר (*viam*) *quam eligat* (vgl. Jes. 48, 17) ließe sich auch auf Gott bez.: an dem Er Wolgefallen hat (LXX), aber Parallelen wie 119, 30. 173 sprechen für die Uebers.: den er erwählen soll. Unter allen Segnungen des Gottesfürchtigen wird die obenangestellt, daß Gott ihn über das Schwanken menschlichen Dafürhaltens hinaushebt.

V. 13. Das V. לִין (לוּן), wahrsch. s. v. a. לִיל (v. לַיִל) bed. über Nacht verweilen, herbergen; Gutes d. i. innerliches und äußerliches Wolergehen wird wie der Ort der Einkehr und Geborgenheit eines solchen. Und seinen Nachkommen wird sich erfüllen was den Patriarchen und dem aus Aeg. erlösten Volke verheißen war: Besitznahme des Landes oder, wie diese Verheißung im N. T. lautet, der Erde Mt. 5, 5 (vgl. Ps. 37, 11) Apok. 5, 10.

V. 14. Die LXX übers. סוֹד *κραταίωμα*, als ob es s. v. a. יְסוֹד wäre. Auf die rechte Grundbed. führt das reciproke נוֹסַד 2, 2 (s. dort). Von der Grundbed. der √סד „dicht, fest, gedrungen sein oder machen" aus bed. סוֹד das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung, das vertrauliche Beisammensein 89, 8. 111, 1. (Symm. *ὁμιλία*), dann die vertrauliche Mittheilung selbst 55, 15., das Geheimnis (Aq. *ἀπόῤῥητον*, Theod. *μυστήριον*). So hier: er erschließt sich rückhaltlos,

1) Das V. *ver-eri*, welches seine Wurzelbegriffe nach „sich waren, erwehren" bed., hat mit יָרֵא (וָרָא) nichts zu schaffen.

theilt sich vertraulich mit Denen die ihn fürchten, vgl. die Lehnstelle Spr. 3,32 und ein Beispiel für die Sache Gen. 18,17. In 11[b] ist der Inf. mit לְ nach Ges. §. 132 Anm. 1., wie Jes. 38,20., Ausdruck des *fut. periphr.: foedus suum notum facturus est iis*, die Wortstellung wie Dan. 2,16.18. 4,15., הוֹדִיעַ von Verschaffung nicht blos intellectueller, sondern erfahrungsmäßiger Erkenntnis. Anders Hitz.: sie zu verständigen. Aber so absolut ist das *Hi.* auch 2 S. 7,21 nicht gemeint. בְּרִיתוֹ ist Obj., von dem reichen und tiefen und herrlichen Inhalt der Bundesoffenbarung gemeint. Der D. hat nun allseitig begründet, daß alle gute Gabe von oben, dem Gotte des Heils, herabkommt und kehrt zu dem Ged. zurück, von dem er ausgegangen.

V. 15. Wer seine Augen stetiglich auf Gott gerichtet hält (141,8. 123,1), der ist in beständiger Gebetsstimmung, die nicht unerwidert bleiben kann; תָּמִיד entspricht dem ἀδιαλείπτως 1 Thess. 5,17. Dieser stete Aufblick zu Gott zielt hier auf Erledigung aus feindlichem Netze: Er kann und wird ihn ausführen (31,5) aus dem Netze verwickelter Lebensverhältnisse, in das er nicht ohne eigne Schuld verstrickt ist.

V. 16. Die Uebers. „passe auf mich" entspricht insofern als פָּנָה אֶל aufmerkende theilnehmende Zukehr Gottes (LXX ἐπιβλέπειν) bed. 86,16. Lev. 26,9. Danach verlangt er, denn die Menschen stellen sich ihm fremd und stoßen ihn ab. יָחִיד ist der Einzige, der keinen Genossen hat, also der Vereinzelte. Der Gleichklang עָנִי אָנִי ist absichtlich nicht vermieden. Wem könnte er, der Vereinsamte, sein Leid ausschütten, sein Innerstes enthüllen? Gotte allein! Ihm kann er Alles klagen, ihn bittet er auch immer und immer wieder.

V. 17. Das *Hi.* הִרְחִיב bed. breit machen und als innerlich transitives Denominativ: Breite machen = sich ausbreiten (vgl. zur Vorstellung Thren. 2,13 „groß wie das Meer ist dein Unfall"), LXX ἐπληθύνθησαν viell. urspr. ἐπλατύνθησαν. Hienach ist הִרְחִיבוּ sprachlich statthaft, aber da es einen schiefen Gegens. zu צָרוֹת gibt verdächtig. Der urspr. Text lautete ohne Zweifel הרחיב וממצוקתי (הַרְחִיב wie 77,2 oder הַרְחֵב wie z. B. 2 K. 8,6): meines Herzens Beengnisse mache weit (vgl. 119,32. 2 Cor. 6,11) und aus meinen Aengsten führe mich heraus (Hitz. u. A.).

V. 18—19. Der Ausfall des ק ist durch eine doppelte ר-Str. gedeckt. Schon LXX hat zweimal ἴδε. Das erbetene Sehen ist beidemal ein Dreinsehen, mit welchem sich der Begriff des Eingreifens verbindet, so zwar daß die Art und Weise Gotte überlassen bleibt. נָשָׂא לְ mit Dativ- statt Accusativ-Obj. (*tollere peccata*) bed. Wegnahme d. i. Vergebung angedeihn lassen (syn. סָלַח לְ). Wolthuend für das neutest. Bewußtsein ist es, daß nicht ausdrücklich Gottes Rache über die Feinde herabgerufen wird. כִּי ist entfaltendes *quod* wie Gen. 1,4. שִׂנְאַת חָמָס mit attributivem Gen. ist Haß, der von Unbill und auf Unbill ausgeht.

V. 20. Von Gott erbittet er Bewarung und Rettung und daß er seine Hoffnung nicht getäuscht werden lasse (אַל־אֵבוֹשׁ vgl. 1 Chr. 21,13 statt des sonst üblichen אַל־אֵבוֹשָׁה), diese seine Hoffnung ruht ja in Ihm: er hat sich in Ihn geborgen und Er kann ihn deshalb nicht verlassen, nicht verderben lassen.

V. 21. Frömmigkeit die den ganzen Menschen erfüllt, nicht blos halbirte und heuchlerische heißt תֹּם, und ohne Abwege und Schleifwege dem Willen Gottes nachgehende Redlichkeit יֹשֶׁר — diese zwei Grundtugenden (vgl. Iob 1, 1) wünscht er sich zu Hüterinnen auf seinem Wege, der nicht nur wegen äußerer Feinde, sondern auch wegen der eignen Sündigkeit gefahrvoll ist: sie sollen ihn nicht aus den Augen lassen, daß er sich ihnen nicht entziehe (vgl. 40, 12. Spr. 20, 28). Er darf das für sich ansprechen, denn der Augpunkt seiner Hoffnung ist ja Gott, von dem תֹּם und יֹשֶׁר wie gute Engel ausgehn.

V. 22. Seine Erlebnisse sind keine sonderlichen, sondern wie ihn, bringt der Welt Feindschaft und die Sünde alle die zu Gottes Volk gehören in gleiches Gedränge. Und die Noth des Einzelnen wird nicht aufhören, bis die Noth der Gesamtheit eine radicale Abhülfe erfährt. Daher die fürbittende Bitte dieses knappen Schlußdistichs, dessen Zus. mit dem Vorausgeg. hier kein so enger wie 34, 23. Es scheint erst, als Ps. 25 ein gottesdienstliches Lesestück wurde, hinzugekommen zu sein, wofür auch der Wechsel des Gottesnamens spricht. Beide Ps. schließen mit einem überzähligen פ. Viell. vertritt das erste פ das *π* und das zweite das *φ*, denn 25, 16. 34, 17 folgen auf consonantischen und 25, 22. 34, 23 auf vocalischen Auslaut. Oder ist es ein Ansatz zu noch besonderer Darstellung der Finalbuchstaben, wie diese zuweilen am Schlusse der Synagogallieder (Pijutim) ihre, nicht immer vollständige, Vertretung finden?

PSALM XXVI.

Sehnen eines unschuldig Verfolgten, Gott in seinem Hause zu danken.

1 Schaffe Recht mir, Jahve, denn in meiner Einfalt ging ich hin
Und auf Jahve vertraut' ich ohne Wanken.
2 Prüfe mich, Jahve, und versuche mich,
Schmelze doch meine Nieren und mein Herz.
3 Denn deine Gnade habe ich vor Augen,
Und ich wandele in deiner Wahrheit.

4 Ich bin nicht gesessen bei wüsten Leuten,
Und mit Gleißnern verkehr' ich nicht.
5 Ich hasse Böswilliger Versammlung
Und bei Gottlosen sitz' ich nicht.

6 Waschen will ich in Unschuld meine Hände,
Und möchte umkreisen deinen Altar, Jahve,
7 Um anzustimmen mit Ruf des Dankes
Und zu erzählen alle deine Wunder.
8 Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses
Und den Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit.

9 Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele
Und mit Blutmenschen mein Leben,
10 In deren Händen Schandthat
Und deren Rechte voll ist von Bestechung!
11 Ich aber geh' in meiner Einfalt hin —
Befreie mich und sei mir gnädig!

12 **Mein Fuß ist zu stehn gekommen auf weitem Plan,**
In Gemeindechören preis' ich Jahve.

Es sind gleiche mit gleichen Worten ausgedrückte Gedanken, welche die Einfassung von Ps. 25 und 26 bilden. Dort wie hier das Selbstzeugnis des Gottvertrauens (בָּטַחְתִּי 25, 2. 26, 1), dort wie hier aus bedrängter Lage heraus der Ruf nach Befreiung (פְּדֵה 25, 22. 26, 11) und Hulderweisung (חָנֵּנִי 26, 11. 25, 16) und dazwischen noch andere hervorstechende Berührungen (26, 11. 25, 21; 26, 3. 25, 5) — Anlässe genug, diese zwei Ps. nachbarlich zu verbinden. Aber in Ps. 26 fehlt die mit dem Selbstzeugnisse der Frömmigkeit Hand in Hand gehende Selbstanschuldigung, jenes dem neutest. Bewußtsein (s. oben S. 51) so entsprechende Sündenbekenntnis, welches in Ps. 25 dreimal sich wiederholt; die Schroffheit des Gegensatzes, in welchem sich der S. zu seinen hier näher beschriebenen Feinden befindet, läßt es zu einer solchen Selbstanklage nicht kommen. Die Beschreibung paßt auf die Absalomiten. Es sind Heuchler, welche jetzt, wo sie in den treulosen Blutrath gewilligt, sich selbst entlarvt haben und durch Bestechung dem neuen Herrn gewonnen sind, denn Absalom hatte das Herz der Männer Israels gestohlen 2 S. 15, 6. David wollte damals die Bundeslade auf seine Flucht nicht mitnehmen, sondern sprach: Werde ich Gnade finden in den Augen Jahve's, so wird er mich zurückbringen und mir zu sehen geben sie und seine Wohnung 2 S. 15, 25. Die Liebe zum Hause Gottes, welche sich hierin ausspricht, ist auch der Herzpunkt dieses Psalms.

V. 1—3. Der D. fleht als Verfolgter um Rechtschaffung und Rettung und gründet diese Bitte auf sein Verhältnis zu Gott. שָׁפְטֵנִי wie 7, 9. 35, 24 vgl. 43, 1. תֹּם (syn. תָּמִים, welches aber kein Suff. annimmt) ist nach Gen. 20, 5 f. 1 K. 22, 34 gänzliche Freiheit von sündlicher Intention, Charakterreinheit, Lauterkeit, Einfalt (*ἀκακία, ἁπλότης*); darauf daß er arglosen Sinnes, ohne Feindschaft zu hegen und herauszufordern, dahingegangen und unwankelbar (לֹא אֶמְעָד adverbieller Umstandssatz, vgl. 21, 8) auf J. vertraut, gründet er die Bitte um Erweisung seines gekränkten Rechtes. Er erklärt sich nicht selbstgerechterweise für sittlich vollkommen, er beruft sich nur auf die ganz und gar Gotte zugewandte Grundrichtung seines Innersten. Auch ist v. 2 nicht sowol Aufforderung, daß sich Gott von seiner Unschuld überzeuge, als vielmehr Bitte, seinen Gemütszustand zu prüfen und wenn es nicht so sei, wie es ihm bewußt ist, dies ihm klar zu machen (139, 23 f.). בָּחַן hier nicht von Prüfung durch Trübsal, sondern durch Tiefblick ins Innerste (11, 5. 17, 3); נִסָּה nicht im Sinne von *πειράζειν*, sondern *δοκιμάζειν*; צָרַף schmelzen d. i. mittelst Feuers das edle Metall und die Schlacken scheiden (12, 7. 66, 10). Das *Chethib* ist nicht צְרוּפָה zu lesen (was mit der Bitte in Widerspruch stünde), sondern צְרֹ֫פָה wie außer Pausa auch Jes. 32, 11 vgl. Richt. 9, 8. 12. 1 S. 28, 8. Die Nieren sind Sitz der Affekte, das Herz der Mittelpunkt des geistig-seelischen Lebens. Wie getrost er sich in Gottes Licht stelle, sagt v. 3. Gottes Gnade ist sein Augenmerk, seine Augenlust, und in Gottes Wahrheit ergeht er sich. חֶסֶד ist die zu den Geschöpfen, bes. den Sündern (25, 7), in unverdientem Entgegenkommen sich herablassende göttliche Liebe, אֱמֶת die Wahrheit, mit welcher Gott den Willen seiner Liebe und das Wort seiner Verheißung festhält und durchführt; diese Leutseligkeit Gottes war seither stets seines Lebens Vorbild, diese Wahrheit Gottes seines Wandels Richtschnur und Schranke.

V. 4—5. Er gründet seine Bitte weiter auf sein Verhalten zu den Leuten dieser Welt, wie er es von jeher beobachtet hat und fort und fort beobachtet. Zu 4ᵃ vgl. Jer. 15, 17. מְתֵי שָׁוְא (Iob 11, 11 vgl. 31, 5 parall. מִרְמָה) sind „nicht-reelle“ Leute, aber in tieferem Sinne, als wir dieses Wort zu gebrauchen pflegen; שָׁוְא (= שַׁוְא v. שׁוֹא) ist Wüstheit, Hohlheit, Gehaltlosigkeit und also Schlechtigkeit (سُوءٌ) der Gesinnung, die chaotische Leere der Gottentfremdung, die mit dem Lug der Verstellung (12, 3) übertünchte Unwahrheit und also Nichtigkeit, der Gegens. der Erfülltheit von Gott und dem Guten, welches das sittlich Reale ist (syn. אָוֶן z. B. Iob 22, 15). נַעֲלָמִים Verhüllte sind solche, welche ihre Schlechtigkeit und tückischen Pläne heimlich zu halten und heuchlerisch zu maskiren wissen, nachbibl. צְבוּעִים Gefärbte (vgl. ἀνυπόκριτος Lth.: „ungefärbt“). בּוֹא עִם (אֶת) mit jem. eingehn, kurz für: mit ihm aus- und eingehn d. i. verkehren wie Spr. 22, 24 vgl. Gen. 23, 10. מֵרַע (v. רָעַע) heißt der Böses im Schilde führt und ins Werk setzt. Ueber רָשָׁע s. 1, 1.

V. 6—8. Der D. motivirt seine Bitte mit seiner Liebe zu Gottes Heiligtum, von dem er jetzt ohne seine Schuld fern ist. Das gefärbte Fut. וַאֲסֹבְבָה, versch. v. וָאסבבה (s. zu 3, 6 und 73, 16), kann hier nicht wie in anderem Zus. (Jes. 43, 26 vgl. Richt. 6, 9) *et ambibam*, sondern nur *et ambiam* bed., es ist affektuöse Fortsetzung (vgl. 27, 6. Hohesl. 7, 12. Jes. 1, 24. 5, 19 u. ö.) des farblosen אֶרְחַץ. Er will seine Hände waschen in Unschuld (בְּ des durch die Handlung zu bezeugenden Zustandes) und umkreisen (59, 7) Jahve's Altar — jenes anderwärts eine sinnbildliche Handlung (Dt. 21, 6 vgl. Mt. 27, 24), hier nur redebildliches Bekenntnis des Unschuldbewußtseins, in dieser Form (vgl. 73, 13) dadurch nahe gelegt, daß sich zu der Vorstellung des Altars die des vor dem Dienste sich waschenden Priesters (Ex. 30, 20 f.) gesellt. Ueberh. gestaltet sich der Ausdruck v. 6 f. kraft des priesterlichen Selbstbewußtseins, welches auch dem israel. Laien zusteht (Ex. 19, 6), priesterlich, ohne aber über das rituell Mögliche hinauszugehen. Denn סבב läßt sich auch schon von halbkreisförmigem Umgehen sagen (Gen. 2, 11. Num. 21, 4), gleichviel ob in unmittelbarer Nähe oder in gemessener Entfernung vom Mittelpunkt. לַשְׁמִעַ ist synkopirtes und defektiv geschriebenes *Hi.* für לְהַשְׁמִיעַ wie לַעְמֹד Jes. 23, 11. Statt לַשְׁמִעַ קוֹל תּוֹדָה „vernehmen zu lassen Ruf des Dankens“ heißt es, indem השמיע absolut (1 Chr. 15, 19. 2 Chr. 5, 13) gebraucht und das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (Ges. §. 138, 1 Anm. 3): „um zu intoniren mit Ruf des Dankens.“ In „alle deine Wunderthaten“ ist die letzte inbegriffen, auf welche zunächst sich der Dankes-Ruf bez.: die Heimbringung aus dem absalomischen Exil. Sich zurücksehnend sehnt er sich vor allem nach den schönen Gottesdiensten, die sich um den Altar des Vorhofs bewegen, denn er liebt die Stätte des Hauses Gottes, den Ort, wo seine auf Erden offenbare und zwar in Gnaden offenbare Doxa Wohnung gemacht hat. מָעוֹן bed. nicht Zuflucht, Obdach (Hupf.) — denn obgleich es durch den Zus. diesen Sinn bekommen kann, hat es doch nichts mit عان *med. Waw* in der Bed. helfen (wov. *ma'ûn, ma'ûne, ma'âne* Hülfe, Beistand, Unterstützung) zu schaffen — sondern Stätte, Wohnung, Be-

hausung, wie das arab. *ma'ân*, welches der Kamus mit *menzil* Niederlassungsort glossirt und etymologisch durch محلّ العين d. i. „Ort auf dem das Auge als Gegenstande des Sehens ruht" erkl., denn für das arab. Sprachbewußtsein geht *ma'ân* auf عان *med. Je* zurück, wie die RA *hum minka bi-ma'ânin* d. h. sie sind von dir aus an einem Sehorte (= an einem Orte, wo du sie von dem deinigen aus sehen kannst) beweist. Die Bed. Stätte, Aufenthalt, Wohnung (Trg. מְדוֹר) ist zweifellos, die Grundbed. des Stammworts aber fraglich.

V. 9—11. Erst jetzt legt sich die in שָׁפְטֵנִי v. 1 zusammengedrängte Bitte auseinander. Er bittet (wie 28, 3), daß ihn Gott nicht in Gemeinschaft des Geschickes mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden. אַנְשֵׁי דָמִים wie 5, 7 vgl. *ἄνθρωποι αἱμάτων* Sir. 31, 25. זִמָּה bed. anderwärts Vorhaben und insbes. schlimmes, hier aber Schandthat und nicht, wozu בִּידֵיהֶם nicht paßt, widernatürliche Unzucht, sondern Abschaum des Lasterhaften überh.: sie gehen mit raffinirten Bubenstücken um, und ihre Rechte, die das Recht handhaben sollte — David hat die Obern seines Volkes im Auge — ist angefüllt (מָֽלְאָה, nicht מְלֵאָה) von fluchwürdiger (Dt. 27, 25) Bestechung zur Verurtheilung der Unschuld. Er dagegen geht nach wie vor in gewohnter Biederkeit dahin, so daß er nun um so freudigeren Gewissens Gott um richterliches Einschreiten zu seinen Gunsten bitten kann.

V. 12. Epilog: die Bitte verwandelt sich in erhörungsgewisses Frohlocken. Bisher wie in tiefe unwegsame Schluchten eingeengt fühlt er sich schon jetzt zu stehen gekommen בְּמִישׁוֹר[1] auf weithin übersehbarer heiterer Ebene (vgl. בַּמֶּרְחָב 31, 9), und verschmelzt nun seinen dankbaren Lobpreis Gottes mit dem Gesange der feiernden Gemeinde. מַקְהֵלִים (Fem. 68, 27) sind die Versammlungen der Gemeinde קהל (LXX *ἐν ἐκκλησίαις*) und ihre vollstimmigen Chöre.

PSALM XXVII.

Ermannung in Gott dem alleseraetzenden.

1 **Jahve ist mein Licht und Heil, vor wem fürchten?**
Jahve meines Lebens Schutzwehr, vor wem bangen?
2 **Wenn herankommen wider mich Boshafte, mein Fleisch zu fressen,**
Meine Dränger und Feinde mir — die sind gewankt und gefallen.
3 **Wenn ein Heerlager wider mich lagerte, nicht verzagt mein Herz,**
Wenn sich erhöbe wider mich Krieg, trotz dem bin wolgemut ich.

4 **Eins hab' ich erbeten von Jahve, das begehr' ich:**
Daß ich wohne im Hause Jahve's mein Lebenlang,
Zu schauen Jahve's Freundlichkeit und nachzusinnen in seinem Tempel.
5 **Denn er verbirgt mich in seiner Hütt' am Unglückstage,**
Versteckt mich in die Obhut seines Zeltes,
Auf einen Felsen erhöht er mich.

---

1) Die erste Labiale der Lautverbindung בְּמ, בַּם bekommt nach vocalischem Auslaut des engverbundenen vorhergehenden Worts gegen die sonstige Regel *Dag.*, s. über dieses orthophonische *Dag. lene* Luth. Zeitschr. 1863 S. 414.

6 So wird denn erhaben werden mein Haupt über meine Feinde um mich her,
Und opfern will ich in seinem Zelte Dankesjubel-Opfer,
Will singen und harfenen Jahve.

7 Höre, Jahve, indem laut ich rufe; begnade und erhör mich.
8 Zu dir sagt mein Herz: Suchet mein Antlitz —
Dies dein Antlitz, Jahve, will ich suchen.

9 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Nicht stoße fort in Zorn deinen Knecht;
Meine Hülfe bist du, so verwirf mich nicht
Und verlaß mich nicht, Gott meines Heils.
10 Denn mein Vater und Mutter haben mich verlassen,
Aber Jahve nimmt mich bei sich auf.

11 Weise mir, Jahve, deinen Weg
Und leite mich auf ebner Bahn ob meiner Laurer.
12 Gib mich nicht hin in meiner Dränger Gier,
Denn Lügen-Zeugen stehn wider mich und Unbill-Schnaubende.

13 Wenn ich nicht glaubte noch zu sehen Jahve's Huld im Lebenslande —!
14 Hoff' auf Jahve,
Sei getrost und stark zeige sich dein Herz
Und hoff' auf Jahve.

Die selbe Sehnsucht nach Zion klingt uns aus diesem wie dem vorigen Ps. entgegen. Lebenslang in der Nähe des Hauses Gottes zu bleiben, ist hier seine einzige Bitte und daß er da noch, errettet von seinen Feinden, Dankopfer darbringen werde, ist seine zuversichtliche Aussicht. Der היכל Gottes des Königs ist zur Zeit noch ein אהל, welches aber wegen des darin Thronenden ebenso הֵיכָל heißen kann wie der von Ezechiel geschaute היכל in Erinnerung an das mosaische Stiftungszelt אֹהֶל Ez. 41, 1. Getrennt vom Heiligtume, befindet sich der D. in drohender Kriegsgefahr, aber ebenso getrost in Gott wie 3, 7., wo der Krieg schon in vollem Zuge ist: *„Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volks, welche sich wider mich gelagert."* Die Lage ist also wie die Davids in der absalomischen Zeit. Doch gilt dies nur von der 1. Hälfte v. 1—6. In der 2. Hälfte ist v. 10 der Abfassung durch David nicht günstig. Ueberh. sind die zwei Hälften einander sehr unähnlich. Sie bilden ein Hysteronproteron, indem die *fides triumphans* der 1. in der 2. in *fides supplex* umschlägt und mit Beginn des δέησις v. 7 der Stil schwerfällig, die strofische Anlage unklar und sogar die Begrenzung der Verszeilen unsicher wird, so daß man versucht ist, v. 7—14 für das Anschiebsel eines Anderen zu halten. Der Redaktor aber hatte den Ps. so ganz wie wir vor sich, denn die Anlässe, weshalb er ihn auf Ps. 26 folgen ließ, liegen in beiden Hälften, vgl. v. 7 mit 26, 11; v. 11 mit 26, 12.

V. 1—3. In dieser 1. Str. spricht sich getroster Glaubensmut aus. Es ist ein Hexastich im Cäsurenschema. Mag Finsternis über ihn hereinbrechen, Finsternis der Nacht, der Trübsal, der Anfechtung: J. ist sein Licht und wenn er in Ihm ist, ist er im Lichte und scheint ihm eine Sonne, welche nicht untergeht und keine Verfinsterung erleidet; dieser schöne unendlich tiefe Gottesname אוֹרִי findet sich nur hier, nur בָּא אוֹרֵךְ Jes. 60, 1 vgl. φῶς ἐλήλυθα Joh. 12, 46 läßt sich vergleichen. Neben אוֹרִי steht יִשְׁעִי nicht als bildloser Ausdruck neben dem bildlichen, denn daß Gott Licht ist, das ist keine Metapher. Sein „Heil" nennt ihn David im Hinblick auf alles was ihn bedrängt und „Veste (מָעוֹז v. עָזַז mit festem å) seines Lebens" im Hinblick auf alles was ihn gefährdet; in J. überwindet

er weit, in ihm ist sein Leben wie hinter einer Felsenburg (31,3) geborgen. Wenn er den feindlich anrückenden (קָרַב עַל versch. von קָרַב אֶל) Bösewichtern die Absicht beilegt, sein Fleisch zu fressen, so sind sie als wilde Bestien gedacht; jemandes Fleisch fressen bed. sogar Iob 19,22 s. v. a. jemanden durch böse Reden (im Aram. durch bösen Leumund) bis zur Vernichtung verfolgen. In בִּקְרֹב ist das *Schebâ* der nur lose geschlossenen Silbe als *Chatef* hervorgehoben wie in וְלִשְׁכֵנַי 31,12., לִשְׁאוֹל u. dgl. Das לִי von אֹיְבַי לִי ließe sich wie auch 25,2 (vgl. 144,2) als Verschärfung des Begriffs persönlicher Specialfeindschaft ansehen, aber blose Wiederholung des feindlichen Subj. ohne die des feindlichen Beginnens wäre im Parallelgliede matt: לִי ist wie Thren. 3,60 f. Variation des vorausgeg. עָלַי. In dem Nachsatz הֵמָּה כָשְׁלוּ וְנָפָלוּ wird der Sturz der Feinde invoraus als vollendete Thatsache angesehen. Der heilige Trotz und die unerschütterliche Ruhe drücken sich v. 3 auch im Rhythmus aus. Die Senkung in 3ᵃ ist spondeisch: er läßt sich nicht stören; die Senkung in 3ᵇ jambisch: er kann pochen. Falsch Hitz. (wie Raschi): „ich thue darauf daß J. mein Licht etc. ist vertrauen.“ So möchte zu erklären sein, wenn בזאת אני בוטח den v. 2 schlösse, aber es kann nicht über v. 2 hinweg auf v. 1 zurückweisen, und warum hätte der D. statt ביהוה sich so dinglich ausgedrückt? Nein, בוטח bed. schon für sich „gutes Mutes“ z. B. Spr. 11,15 und בזאת „trotz dem“ (Coccejus: *hoc non obstante*) Lev. 26,27 vgl. Ps. 78,32 eröffnet den Nachsatz, an dessen Spitze sich ein entgegensetzendes Bindewort erwarten läßt.

V. 4—5. Eins nur ist's, was er wünscht, obgleich er übrigens auch in der Fremde und Trübsal an J. volle Genüge hat. Neben dem Perf. 4ᵃ steht das Fut., um eine aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende und also sein ganzes Leben durchziehende Sehnsucht auszudrücken. Das ersehnte Eine entfaltet sich in שִׁבְתִּי וגו׳. Lebenslängliches Wohnen im Hause Jahve's, also trauter inniger Verkehr mit dem Gotte, der im h. Zelte seine Wohnung (בית), seine Residenz (היכל) hat, ist Davids einziger Herzenswunsch, um sich schauend zu weiden (חָזָה בְּ von haftendem, verweilendem, gefesseltem Schauen und also bedeutsamer als חָזָה mit Acc. 63,3) an נֹעַם ה׳ (90,17) der Holdseligkeit Jahve's d. i. seiner dort dem Geistesauge schaubaren gnadenreichen Offenbarung. Die Erkl. *amoenitas* = *amoenus cultus* faßt den Begriff von der unrechten Seite. Daß בַּקֵּר בְּ als Syn. von חָזָה בְּ von verweilender-wolgefälliger Betrachtung gemeint sei (Hupf. Hitz.), ist gegen die Bed. des Verbums, welches „untersuchen (mit לְ nach etw. suchen oder spähen Lev. 13,36), überlegen“ bed.; auch die nachbibl. Bed. besuchen, bes. Kranke (wov. בִּקּוּר חוֹלִים) geht von der Grundbed. *investigare* aus. Einen passenden Sinn ergäbe es hier als Denom. v. בֹּקֶר: „und frühe zu erscheinen in seinem Tempel“ (Dunasch Raschi), aber es ist unnöthig, den Sprachgebrauch zu verlassen. Mit Recht bleibt Hgst. bei der Bed. „überlegen“. בְּהֵיכָלוֹ ist Bez. des der Andacht geweihten Orts und לְבַקֵּר ist von forschendem Nachdenken gemeint, welches in Gott der da offenbar ist sich versenkt. In v. 5 begründet David die Berechtigung seines Wunsches aus dem was er an Gottes Heiligtum hat; die Fut. besagen was J. mit seinem Heiligtum ihm leisten wird.

Es ist ein bergendes Asyl, wo J. den, welcher vor den Trübsalswettern draußen dahin flüchtet, wolverwart hält: dort ist er allen Gefahren unnahbar, er hat sie tief unter sich und Felsengrund unter seinen Füßen. Das *Chethîb* läßt sich mit Ew. §. 257[d] בְּסֻכֹּה wie 31,21 lesen; aber mit אֹהֶל wechselt hier סֹךְ, welches in poet. Stil (76,3. Thren. 2,6) nicht an sich zwar, wol aber mit Suff. an die Stelle von סֻכָּה tritt.[1]

V. 6. Mit וְעַתָּה profezeit sich der D. schlußweise (vgl. 2,10) die Erfüllung des Ersehnten, deren Gewähr sein Sehnen in sich selbst trägt. Unter זִבְחֵי תְרוּעָה sind nicht Opfer gemeint, bei denen die Priester in die Trompeten stoßen, denn das geschah nicht bei Opfern Einzelner, sondern nur der Gesamtheit (Num. 10,10); תְּרוּעָה ist Syn. von תּוֹדָה 26,7 und זִבְחֵי תְרוּעָה gesteigerter Ausdruck für זבחי תודה 107,22 d.h. (vgl. זבחי צֶדֶק 4,6. 51,21) Opfer jauchzenden Dankes: Opfer in denen sich seine Dankbarkeit bethätigt will er bringen und seinem wieder glorreich bewährten Retter Danklieder mit Saitenspiel-Begleitung singen.

V. 7—8. Dankgelübde in Voraussetzung der Erhörung der Bitte und Erfüllung des Erbetenen ist sonst gewöhnlich Psalmschluß. Aber in diesem Ps. beginnt nun erst die Bitte. Der Uebergang ist durch die vorgängige Vorstellung der gegenwärtigen Gefahr von Seiten der Feinde ringsumher vermittelt. Die in der 1. Hälfte vom Glauben überwundene und überflügelte Wirklichkeit macht sich hier geltend. Man übersetze nicht wie Vulg. *Exaudi Domine vocem qua clamavi* (vielmehr *clamo*) *ad te* (Introitus der *Dominica exspectationis* in der Rüstzeit zwischen Himmelfart und Pfingsten); שְׁמַע hat *Dechi* und demgemäß ist קוֹלִי אֶקְרָא *voce mea* (wie 3,5) *clamo* Umstandssatz = *voce mea clamante me.* In v. 8 läßt sich לְךָ unmöglich so fassen, daß לְ *Lamed auctoris* ist (Dath. Olsh): dein ist, sagt mein Herz, (der Ausspruch:) Suchet mein Antlitz. Die Aussage widerstrebt diesem ihr angekünstelten Sinne. Ohne Zweifel gehört לְךָ אָמַר zusammen und was das Herz zu J. sagt, ist nicht: Suchet mein Antlitz, sondern auf Grund und als Echo dessen (Calvin: *velut Deo succinens*): so will ich denn dein Antlitz suchen. Aus unmittelbar angeführter göttlicher Rede wird wie Iob 42,3 eine persönliche Folgerung hergeleitet. In periodisirendem Stil würde בַּקְּשׁוּ פָנָי so umzusetzen sein: nachdem (da) du uns gestattet und ermahnt hast, oder gemäß deiner einladenden Mahnung, daß wir dein Antlitz suchen mögen, suche ich dein Antlitz (Hupf.). Es ist kein Rückbezug auf die oder jene Tôrastelle wie Dt. 4,29. Das Gebet gründet sich nicht auf ein einzelnes Schriftwort, sondern im Allgem. auf Gottes Befehl und Verheißung.

V. 9—10. Die flehentlichen Bitten ergießen sich nun darauf hin, daß Gott angerufen und angegangen sein will, um so freier. Das *Hi.* הִטָּה bed.

1) Ebenso sagt man in poet. Stil צֵידָהּ 132,15., פִּנָּהּ Spr. 7,8., מִדָּהּ Iob 11,9., גֻּלָּהּ Zach. 4,2., viell. auch נִצָּהּ Gen. 40,10 für צֵידָתָהּ, פִּנָּתָהּ, מִדָּתָהּ, גֻּלָּתָהּ, נִצָּתָהּ, wie überhaupt in der Flexion zuweilen kürzere Gebilde eintreten, welche in der entsprechenden Hauptform nicht vorkommen, z. B. צִירָם 49,15 für צוּרָתָם, מְגוּרָם 55,16 für מְגוּרָתָם, בְּעָרְמָם Iob 5,13 für בְּעָרְמָתָם, בִּתְבוּנָם Hos. 13,2 für בִּתְבוּנָתָם, פַּחָם Neh. 5,14 für פֶּחָתָם, vgl. Hitzig zu Hos. 13,2 und Böttchers Neue Aehrenlese No. 693.

hier für sich allein (vgl. Iob 24,4): auf die Seite stoßen, bei Seite schieben. Der Satz עֶזְרָתִי הָיִיתָ besagt weder: meine Hülfe sei (was syntaktisch unmöglich), noch ist er relativisch: der du meine Hülfe warst (wozu ihm der Halt im Vorausgeg. fehlt), vielmehr basirt das Prät. die folg. Bitte: meine Hülfe bist du (eig. bist du geworden oder von je gewesen) — so wirf mich denn nicht hinweg, wonach auch accentuirt ist. V. 10 lautet wie schon bemerkt nicht wie aus Davids Munde, von dem nur aus der saulischen Verfolgungszeit berichtet wird, daß er sich da von seinen Eltern trennen mußte 1 S. 22,3 f. Die Worte könnten allenfalls davidisch sein, wenn sich 10ᵃ mit Ew. §. 362ᵇ hypothetisch fassen ließe: Gesetzt daß mich Vater und Mutter verlassen, wird doch Jahve etc., aber auf die Bitte „verlaß mich nicht" folgt naturgemäß die Begründung: denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, und ebenso naturgemäß bereitet die Getröstung: aber Jahve wird mich aufnehmen die v. 11 neubeginnenden Bitten vor, während v. 11., wenn כִּי hypothetisch gefaßt wird, zwischen den umschließenden Bitten verbindungslos dasteht. Zu יַאַסְפֵנִי vgl. Jos. 20,4.

V. 11—12. Wie ein gehetztes Wild irrt er jetzt umher; Gott kann ihn so führen, daß er allen Gefahren entgeht. Das ists was er erbittet. Wie 143,10., ist מִישׁוֹר ethisch gemeint, anders als 26,12. Ueber שׁוֹרְרִים s. die hier nachklingende Grundstelle 5,9. Hinterlistige Späher verfolgen alle seine Schritte und sähen gern verwirklicht was sie ihm andichten und anwünschen. Schlüge er den Sündenweg zum Verderben ein, so gereichte das zur Unehre Gottes, so wie es hinwieder Ehrensache Gottes ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Daher fleht er um Leitung auf Gottes Wege, denn Einheit des eignen Willens mit dem göttlichen macht unnahbar. נֶפֶשׁ v. 12 wie 17,9 und in der gleichlautenden echtdav. Stelle 41,3 in der Bed. Sucht oder Gier, weil die Seele ihrem Naturgrunde nach Selbstheit und Begehrlichkeit ist. יָפֵחַ ist Nebenform von יָפִיחַ, beides vom Fut. des V. פּוּחַ gebildete Adjektive (wie יָרִיב, יָרֵב): auszuhauchen d. h. entw. auszusprechen oder zu schnauben gewohnt (vgl. πνεῖν oder ἐμπνεῖν φόνον und φόνου, θυμοῦ u. dgl. Act. 9,1). Hitz. sieht in beiden Participialia v. יָפֵחַ (Jer. 4,31), aber 10,5. Hab. 2,3 führen auf פּוּחַ (פִּיחַ), und Hupf. erkennt solche aus Futt. gebildete Nomina mit Recht ihrer urspr. Entstehung nach für Umschreibungen des Particips in der Weise des elliptischen Beziehungssatzes (der صِفَة in der arab. Syntax) und erkl. יָפִיחַ כְּזָבִים neben יָפֵחַ חָמָס aus der noch fortwirkenden verbalen Construction.

V. 13—14. Selbstermutigung zu fester Glaubenszuversicht. Mit v. 12 verbunden (AE Kimchi) schleppt v. 13 übel nach; man hat mit Gei. Dachselt u. A. anzunehmen, daß zu dem Vordersatze mit seinem nach der Masora (vgl. *b. Berachoth* 4ᵃ) dreifach oben[1] und vierfach unten punktirten, aber unentbehrlichen und auch von LXX (ἑαυτῇ) und Trg. (jedoch

---

1) Das ו hat keinen Punkt oben, weil er leicht mit *Cholem* verwechselt werden könnte, s. Baer, *Psalterium* p. 130.

nicht von den übrigen alten Uebers.) bezeugten לוּלֵא der Nachsatz fehlt, vgl. den nachsatzlosen Vordersatz mit לוּ Gen. 50, 15 und die auf לוּלֵי folg. Nachsätze mit כִּי Gen. 31, 42. 43, 10. 1 Sam. 25, 34. 2 Sam. 2, 27 (auch Num. 22, 33., wo אוּלַי = אִם לֹא = לוּלֵי), welche gleichfalls *per aposiopesin* zu erklären sind. Das Perf. hinter לוּלֵא (לוּלֵי) hat bald den Sinn eines Plusquamperfekts (wie Gen. 43, 10 *nisi cunctati essemus*), bald eines Imperfekts, wie hier (vgl. Dt. 32, 29 *si saperent*). Der D. spricht nicht von früherem Glauben, sondern im Hinblick auf die noch andauernde gegenwärtige Noth von gegenwärtigem. Der Nachsatz sollte ungef. so (119, 92. 94, 17) lauten: wenn ich nicht glaubte, nicht mir die Zuversicht bewarte .. so (אָז oder כִּי אָז) müßte ich vergehen oder: so wär' ich schier vergangen. Aber er hat solchen Glauben und ermuntert sich demgemäß v. 14 zu getrostem Harren, er redet sich selbst an, gleichsam der gläubige Theil der Seele den zaghaften schwächeren. Statt וֶאֱמָץ Dt. 31, 7 heißt es wie 31, 25 וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ es beweise Stärke dein Herz. Die Uebers.: „Er (J.) kräftige dein Herz" würde יְאַמֵּץ fordern, aber הֶאֱמִיץ gehört wie z. B. הִרְחִיב 25, 17 zu den innerlich transitiven Denominativen, an denen das Hebr. nicht arm und das Arab. überreich ist.

PSALM XXVIII.

Hülfruf und Dank in aufrührerischer Zeit.

1 **Zu dir, o Jahve, rufe ich;**
Mein Hort, nicht bleibe taub mir,
Daß, wenn du schweigst mir, ich nicht zur Gruft Sinkenden gleiche.
2 **Hör meines Flehens Ruf, wenn ich zu dir schreie,**
Wenn ich aufhebe meine Hände zu deiner heiligen Thronhalle.
3 **Reiß mich nicht fort mit den Gottlosen und Unheil-Verübenden,**
Redend Frieden mit ihren Nächsten,
Während Böses in ihrem Herzen.
4 **Gib ihnen nach ihrem Handeln und ihrer Thaten Bosheit,**
Nach ihrer Hände Werk gib ihnen,
Vergilt ihr Vollbrachtes ihnen!
5 **Denn sie merken nicht auf die Handlungen Jahve's**
Und auf das Werk seiner Hände —
Niederreißen wird er sie, nicht aufbaun.

6 **Gebenedeit sei Jahve,**
Daß er gehört mein lautes Flehn!
7 **Jahve ist mein Schutz und mein Schild,**
Auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen —
So jauchzt denn mein Herz und aus meinem Liede sag' ich Lob ihm.
8 **Jahve ist Schutz ihnen,**
Und seines Gesalbten heilvolle Schutzwehr ist er.
9 **O hilf deinem Volke**
Und segne dein Erbe,
Und weide sie und trage sie auf ewig!

Zu Ps. 26 und 27 tritt hier ein 3. Ps. der absalom. Verfolgungszeit. Auch an ihm läßt sich der Zug nach dem Heiligtum Gottes nicht vermissen, und dazu kommt die erst im Zus. jener Zeitlage recht zu würdigende Fürbitte des persönlich gefährdeten Gesalbten für das nicht minder rettungsbedürftige Volk. Wie Ps. 27 zerfällt

auch dieser sein Nachbar in 2 Hälften, welche aber, wenn auch verschiedenzeilig, doch gleichen dichterischen Gepräges sind. Beide sind aus Drei- und Zweizeilern gemischt. Mit Ps. 27 berührt er sich vielfach z. B. in der Benennung Gottes mit מעוז, vgl. aber auch v. 3 mit 26, 9.; v. 2 mit 31, 23.; v. 9 mit 29, 11. Zahlreiche Anklänge finden sich bei Jeremia, aber auch bei Jesaia.

V. 1—5. Diese 1. Hälfte v. 1—5 ist bittend. Die Präp. מִן bei den Vv. חָרַשׁ taub, stumm s. und חָשָׁה schweigen bez. prägnant die den Bittenden keiner Antwort würdigende Abkehr. J. ist sein צוּרִי Vertrauensgrund, aber fährt Er so zu schweigen fort, so wird der ihm Vertrauende gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden (22, 30) oder Hinabgefahrenen (Jes. 14, 19); das Partic. der Vergangenheit entspricht besser der Lage des bereits am Rand des Abgrunds Befindlichen. In dem Doppelsatze mit פֶּן fällt der Hauptton auf den 2. Satz, den der 1. in parataktischer Weise nur anbahnt (vgl. Jes. 5, 4. 12, 1), lat. *ne, te mihi non respondente, similis fiam.* Olsh. und mit ihm Baur glauben, weil וְנִמְשַׁלְתִּי nicht als *perf. consec.* den Ton auf *ultima* hat, im Sinne der Accentuation erklären zu müssen: „damit du nicht ferner schweigest, während ich bereits gleichgestellt bin." Aber das müßte וַאֲנִי נִמְשָׁל oder wenigstens וַאֲנִי נִמְשַׁלְתִּי heißen. Und wenn ונמשלתי als wirkliches Perf. zu fassen wäre, so wäre vielmehr zu übers.: „und ich dann gleichgestellt würde." Jedoch ist וְנִמְשַׁלְתִּי obwol *Milel* doch *perf. consecutivum* („und ich gleichgestellt werde"), denn wenn in einem auf פן folg. mehrgliedrigen Satze das *fut.*, wie gewöhnlich (s. zu 38, 17), in *perf.* übergeht, so hat dieses den Ton des *perf. cons.* zwar meistens (Dt. 4, 19. Richt. 18, 25. Spr. 5, 9—12. Mal. 3, 24), aber nicht immer: die Penultima-Betonung bleibt nothwendigerweise bei den zwei großen Pausalaccenten *Silluk* und *Athnach* Dt. 8, 12. Spr. 30, 9., hier bei *Rebia mugrasch*, wie überh. das *Perf. cons.* bei Distinctiven statt auf *ult.* betont zu werden zuweilen seine Penultima-Betonung behauptet, z. B. bei *Rebia mugrasch* 19, 14. Spr. 30, 9., *Rebia* 19, 14 (vgl. Spr. 30, 9 mit Ez. 14, 17), *Zakef* 1 S. 29, 8 und sogar bei *Tifcha* Ob. v. 10. Jo. 4, 21., worüber die Nationalgrammatiker keinen Bescheid wissen.[1] Das Ziel, nach welchem der S. die betenden Hände streckt, ist Jahve's heiliger דְּבִיר. So (u. d. F. בְּרִיחַ, עֲתִיק, כְּלִיא) heißt außer hier nur noch in Königsbuch und Chronik das Allerheiligste, nicht als χρηματιστήριον (Aq. S.) oder λαλητήριον *oraculum* (Hier.), gleichsam Jahve's Audienzzimmer (Hgst.) — eine Bed., welcher die Wortbildung unangemessen ist — sondern als Hinterraum des Zeltes, v. דָּבַר arab. *dabara* hinten s., wov. *dubr* (talm. דּוּבָר) was hinten ist (opp. *kubl, kibal* was vorn ist), vgl. *Jesurun* p. 87 s. In v. 3. 4 entfaltet sich die Bitte; מָשַׁךְ (wofür 26, 9 אָסַף) gewaltsam in den Untergang hinabziehn oder zur Richtstätte schleifen Ez. 32, 20 vgl. 10, 9. Iob 24, 22. Die Zeichnung der Gottlosen entnimmt David seinen dermaligen Feinden. Würde er ihnen erliegen, so wäre sein Geschick wie das ihrer wartende, denen er doch sich innerlichst ungleich weiß. Darum bittet er, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit dem zuvorkomme d. i. daß er ihnen nach Verdienst zahle, ehe der erliegt, dem sie שָׁלוֹם gutes Einvernehmen geheuchelt, wäh-

1) Aben-Ezra (*Moznajim* 36b) erkl. die auf *penult.* betonten Perf. Spr. 30, 9 aus dem Gleichklang und Kimchi (*Michlol* 6b) registrirt nur die Erscheinung.

rend sie die nun entlarvte רָעָה im Herzen hatten (vgl. Jer. 9, 7). נָתַן von richterlicher Zutheilung wie Hos. 9, 14. Jer. 32, 19. Die Epanaphora des תֵּן־לָהֶם wie 27, 14.[1] Das bei den Prof. häufige הֵשִׁיב גְּמוּל (שִׁלֵּם) bed. jemandem sein Vollbringen, sein Erzeigen, also was er verwirkt und verdient, vergelten oder heimzahlen; Gedanken und Ausdruck erinnern bes. an Jes. 3, 8—11. 1, 16. Das Recht zur Bitte um Vergeltung wird v. 5 aus ihrer Blindheit für Gottes gerechtes und gnädiges Walten in der Menschengesch. (vgl. Jes. 5, 12. 22, 11) begründet. Der Gegens. von בָּנָה u. הָרַס einreißen (mit persönl. Obj. wie Ex. 15, 7) ist jeremianisch (42, 10 vgl. 1, 10. 18, 9 u. ö. Sir. 49, 7). Bei 5ª denkt David vorzugsweise daran, daß sie schmählich verkennen, wie so gar herrlich und gnädig sich Gott immer aufs neue zu ihm als seinem Erwählten bekannt hat. Er hat 2 S. c. 7 die Verheißung empfangen, daß Gott ihm ein Haus bauen d. i. seinem Königtume ewigen Bestand verleihen wolle. Die Absalomiten sind in Empörung gegen diese göttliche Veranstaltung begriffen. Darum werden sie das Widerspiel der dem David gegebenen Gottesverheißung erleben: J. wird sie niederreißen und nicht bauen, ér wird diese widergöttlich aufgerichtete Dynastie in ihrem Entstehen vernichten.

V. 6—9. Die 1. Hälfte bat um Rettung und Gericht, diese 2. dankt für beides. Hat der D. den Ps. in Einem Zuge geschrieben, so leuchtet ihm hier die Gewißheit der Erhörung auf. Möglich aber auch daß er diese 2. Hälfte später als Denkmal der erlebten Gebetserfüllung beigefügt hat (Hitz. Ew.). Sie lautet allerdings wie ein Bericht von wirklich Geschehenem. J. ist sein Trutz und Schutz. Die verknüpften Perf. 7ᵇ bez. thatsächlich Geeintes und in dem consec. Fut. tritt wie öfter z. B. Iob 14, 2 die historische Bed. vor dem wesentlicheren Sinne des Verursachten zurück. In מִשִּׁירִי ist das Lied als Brunnquell des הוֹדוֹת gedacht, und statt אוֹדֶנּוּ heißt es feierlicher mit unterlassener Synkope אֲהוֹדֶנּוּ wie 45, 18. 116, 6. 1 S. 17, 47. Aus dem Leide quillt das Lied, und aus dem Liede quillt das Lob deß, der das Leid gewendet, wie v. 6 und 8 es anstimmen. Die *αὐτοί*, welche לָמוֹ 8ª meint, sind die von Israel, wie 12, 8. Jes. 33, 2 (Hitz.); LXX (*κραταίωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*) liest לְעַמּוֹ wie 29, 11., was Böttch. Olsh. Hupf. billigen, aber למו gibt gleichen Sinn. Zuerst denkt David an das Volk, dann an sich selbst, denn seine Person tritt ihm zurück hinter seinem Amte, vermöge dessen er Israels Haupt ist. Ebendeshalb ist seine Rettung Rettung Israels, welchem J., so weit es seinem Gesalbten untreu geworden, diese Untreue nicht hat entgelten lassen, und welchem Er, so weit es demselben treu geblieben, diese Treue gelohnt hat. J. ist ihnen עֹז, indem er sie mächtig bewart vor dem Verderben, in welches sie sich selbst oder in welches Andere sie stürzen möchten, und ist seines Gesalbten מָעוֹז יְשׁוּעוֹת, indem er ihn wie eine unnahbare Zufluchtstätte umgibt, die ihm statt des zugedachten Verderbens Heil in Fülle sichert. Heil und Segen Israels standen auf dem Spiele, aber Israel ist ja Gottes Volk und Gottes Erbe — möge Er ihm denn in alle Zukunft Heil schaffen und es segnen. Abgefallen von David, war es eine in Miet-

1) Diese Wiederholung eines im Anfange gebrauchten bedeutsamen Wortes am Ende ist eine Lieblingssitte Jesaia's (Comm. S. 387).

lingshänden befindliche Herde — möge er allezeit Hirtenstelle an ihm vertreten und es auf seinen Armen durch das Verderben hindurchtragen. Das mit וְרְעֵם (so ist nach Ben-Ascher zu vocalisiren) gepaarte נַשְּׂאֵם erinnert an Dt. 1, 31: J. trug Israel wie ein Mann seinen Sohn trägt, und Ex. 19, 4. Dt. 32, 11: wie auf Adlersflügeln. Das *Pi.*, wie Jes. 63, 9., vom Tragen des Schwachen, den man emporhebt und so der Hilflosigkeit und Gefahr entrückt. Ebenso fürbittend schließt Ps. 3 und ähnlich, aber verheißend, schließt Ps. 29., der ebendeshalb an Ps. 28 angereiht ist.

PSALM XXIX.

Der Psalm der sieben Donner.

1 **Gebet Jahve, ihr Göttersöhne,**
Gebet Jahve Glorie und Macht!
2 **Gebet Jahve die Glorie seines Namens,**
Huldiget Jahve in heiligem Schmuck!

3 **Gedröhn Jahve's über den Wassern,**
Der Gott der Glorie donnert,
Jahve über großen Wassern.
4 **Gedröhn Jahve's ergeht in Kraft,**
Gedröhn Jahve's ergeht in Pracht.

5 **Gedröhn Jahve's zerbricht Cedern,**
Es zerbricht Jahve die Cedern Libanons.
6 **Und macht sie aufhüpfen gleich einem Kalbe,**
Libanon und Sirion wie ein Antilopen-Junges.
7 **Gedröhn Jahve's flammt aus zuckendes Feur.**

8 **Gedröhn Jahve's bringt in Kreisen die Wüste,**
In Kreisen bringt Jahve die Wüste Kades.
9 **Gedröhn Jahve's versetzt Hindinnen in Kreisen,**
Er entästet die Wälder —
Und in seinem Tempel sagt Alles: „Glorie"!

10 **Jahve ist zur Sintflut gesessen,**
Und es sitzet Jahve ein König auf ewig.
11 **Jahve wird Macht seinem Volk verleihn,**
Jahve segnen sein Volk mit Frieden.

Dieser Ps. hat ein Gewitter zum Anlaß, aber er bleibt bei der äußeren Naturerscheinung nicht stehen, sondern vernimmt darin die Selbstbezeugung des heilsgeschichtlichen Gottes. Wie die 2. Hälfte von Ps. 19 den Gott der Heilsoffenbarung im Untersch. von dem Gotte der Naturoffenbarung siebenmal 'ה nannte, so wiederholt sich in diesem Donnerpsalm siebenmal 'קול ה, so daß er der Ps. der *ἑπτὰ βρονταί* (Apok. 10, 3 f.) heißen kann. Zur Zeit des zweiten Tempels wurde er, wie der überschriftliche Zusatz der LXX *ἐξοδίου* (*ἐξόδου*) *σκηνῆς* (= *σκηνοπηγίας*) zu besagen scheint[1], an Schemini Azereth, dem Schlußtage (*ἐξόδιον* Lev. 23, 36) des Lau-

1) Gerade das שיר der Tempelliturgie von Schemini Azereth wird im Talmud nicht angegeben (s. Tosefoth zu *b. Succa* 47[a], wo nach *Sofrim* c. 19 §. 2 und einer Angabe des Jeruschalmi auf Ps. 6 oder 12 gerathen wird); wir wissen nur, daß Ps. 29 unter die Psalmstücke der Zwischenfeiertage des Laubenfestes gehört, welche in die *vox memorialis* הומלבחר (*Succa* 55[a] vgl. Raschi zu *Joma* 3[a]) zusammengefaßt werden, näml. Ps. 29 (ה); 50, 16 (ו); 94, 16 (מ); 94, 8 (ב); 81, 7 (ח); 82, 5[b] (ר), übrigens nennt der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 3 Ps. 29 als den Pfingstfestps. und die jetzt

benfestes, gesungen. Zwischen 2 Tetrastichen, welche je viermal 'ה nennen, liegen 3 Pentastiche, welche in ihrem siebenmaligen 'קול ה die schnell einander folgenden Donner des Schlag auf Schlag einschlagenden Gewitters darstellen.

V. 1—2. Die Eröffnungsstrofe fordert die himmlischen Geister zum Preise Jahve's auf, denn eine Offenbarung göttlicher Herrlichkeit bereitet sich vor, welche in ihren ersten Regungen zu beobachten jene gewürdigt sind, denn die Wurzeln alles diesseitigen Geschehens liegen im Jenseits. Nicht die Mächtigen der Erde, welche 82,6 בְּנֵי עֶלְיוֹן, sondern die Engel, die sonst בְּנֵי אֱלֹהִים heißen (z. B. Iob 2,1), werden hier wie 89,7 בְּנֵי אֵלִים genannt, was, da אֵלִים nirgends Gott bed. wie אלהים (so daß sich Gottheitssöhne übers. ließe), sondern die Götter Ex. 15, 11. Dan. 11, 36., als ein Doppelplur. von בֶּן־אֵל wie בָּתֵּי כְלָאִים Jes. 42,22 von בֵּית כֶּלֶא (Ges. §. 108, 3) „Gottessöhne", nicht „Göttersöhne" zu übers. ist. Sie, die gottgezeugten d. h. gottesbildlich erschaffenen, welche mit Gott ihrem Vater gleichsam Eine Familie (s. Gen. S. 121) bilden, werden hier aufgefordert, Gott Glorie und Macht zu geben (Grundstelle Dt. 32, 3) d. i. seine in der geschaffenen Welt geoffenbarte und zu offenbarende Glorie und Macht ihm in lobpreisender Anerkennung wie im Echo willig und freudig zurückzugeben, und ihm die Glorie seines Namens zu geben d. i. seinen glorreichen Namen 72, 19 nach Gebühr zu preisen. הָבוּ hat alle drei Mal regelrecht den Ton auf *ult.* (vgl. dagegen Iob 6,22). הַדְרַת קֹדֶשׁ ist heiliger Ornat, schmuckvolles Feiergewand 2 Chr. 20,21 vgl. Ps. 110, 3.[1] Eine Machtoffenbarung Gottes steht bevor. Die himmlischen Geister sollen in ihrer ganzen äußern Erscheinung sich dazu rüsten. Wenn v. 2 Aufforderung an die Gemeinde hienieden oder, wie 96, 9., an die Erdbewohner wäre, so müßte der Wechsel der Angeredeten ausgedrückt sein; sie ist also v. 2 wie v. 1 an die Priester des himmlischen היכל gerichtet. Auch in der Apok. gehen Gottes Gerichten Lobgesänge und Drommetenschall der Engel vorher.

V. 3—9. Es folgt nun die Schilderung der Machtoffenbarung Gottes, welche Grund der Aufforderung ist und Stoff des Lobpreises werden soll. Der Allherrliche läßt sich in der Sprache (Apok. 10, 3 f.) des Donners vernehmen und offenbart sich im Gewitter. Es sind 15 Zeilen, die sich von selbst in 3 fünfzeilige Str. gliedern. Die Hauptsache aber ist dem S. das siebenmalige 'קול ה. Obgleich קול zuweilen fast wie ausrufendes „Horch!" gebraucht wird (Gen. 4, 10. Jes. 52, 8), so hat man dies doch nicht mit Ew. §. 286[f] auf 'קול ה unsers Ps. anzuwenden, welcher eben die weltbewegende Stimme des vom Himmel herab sich kundgebenden Gottes zum Thema hat; das dunkeltönende קול dient nicht allein zur Bez. des Donners des Gewitters, sondern auch des Donners des Erdbebens, des Brau-

gültige synag. Ueberlieferung kennt ihn auch nur als Festps. des ersten Tages von Schabuoth; der Ps. von Schemini Azereth ist der 65. Nur im Sohar findet die Angabe der LXX einige Bestätigung, denn dort (Parasche צו) wird Ps. 29 in Bez. gesetzt zu der Wasserlibation am 7. Laubenfesttage (*Hosianna rabba*), indem gesagt wird, daß mittelst der 7 קולות (entsprechend den 7 Umzügen um den Altar) 7 der Sephiroth die Wasserschleußen des Himmels öffnen.

1) Die *b. Berachoth* 30[b] vorgeschlagene LA בְּחֶרְדַּת (in heiligem Zittern) ist nie Variante gewesen, auch nicht בְּחַצְרַת, wonach LXX ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ übers.

sens des Sturmes, überhaupt alles Gedröhns, durch welches sich Gott der Welt, bes. der Zornseite seiner Doxa nach, vernehmbar macht. Die Wasser v. 3 sind nicht die unteren, denn es fragt sich, welche? Die des Mittelmeers, wenn sie gemeint wären, würden bei der Anschaulichkeit der Schilderung näher bez. sein. Es ist aber dem Anfange dieser weit angemessener, die in den dunkeln dicken Gewitterwolken angesammelten Wassermassen zu verstehen (s. 18, 12. Jer. 10, 13); das Gedröhn Jahve's ist, wie der D. sich selbst 3^b erklärt, der von dem אֵל הַכָּבוֹד (vgl. מלך הכבוד 24, 7 ff.) droben gewirkte Donner, der über das ob der Erde im Luftraum schwebende Wassermeer dahinrollt. Wie 3^a und 3^c, so sind auch 4^a und 4^b selbständige Nominalsätze: Gedröhn Jahve's ist, ergeht, fährt dahin; ב mit dem gattungsbegrifflichen Art. wie 77, 14. Spr. 24, 5 (vgl. Spr. 8, 8. Lc. 4,32., ἐν ἰσχύϊ Apok. 18, 2) ist das der eigenschaftlichen Bestimmtheit. In v. 3 lassen sich die ersten Donner vernehmen, in v. 4 kommt das Gewitter näher und die Schläge werden stärker, nun entlädt es sich in seiner ganzen Gewalt: 5^a beschreibt diese im Allgem., 5^b spricht mit *fut. consec.* wie folgerungsweise gegenwärtig Geschehenes aus: unter Donnergekrach niederfahrende Blitzstrahlen (bekanntlich strebt der Blitz nach den äußersten Spitzen) zersplittern Cedern des Libanon. Das Suff. v. 6^a geht nicht proleptisch auf die folgends genannten Berge, sondern naturgemäß auf die Cedern (Hgst. Hupf. Hitz.), welche im Gewittersturm sich niederbiegen und wieder emporschnellen; das Hüpfen des Libanon und Sirion aber ist nicht darauf zu bez., daß ihre bewaldeten Gipfel sich senken und wieder heben, sondern nach 114, 4 auf die Erschütterung durch das Donnergekrach, ein freilich nicht auf Naturwahrheit beruhender, sondern das scheinbare Erbeben der Erde bei starkem Gewitter verbildlichender Zug im Gemälde. שריון ist nach Dt. 3, 9 der sidonische Name des Hermon, vertritt also neben dem Libanon den Antilibanos; das Wort hat nach der Masora ש *sinistrum*, lautet also שִׂרְיוֹן, weshalb Hitz. es richtig von شرى *f. i.* schimmern, funkeln herleitet, vgl. die arab. Dichterstelle zu 133, 3. Diese Gebirge macht das Gewitter aufspringen (Lth. *lecken* d. i. nach seiner eignen Glosse: springen, hüpfen) wie junge Antilopen; רְאֵם [1] ist wie βούβαλος, βούβαλις gemeinschaftlicher Name der Antilope und des noch jetzt herdenweise die Wälder jenseit des Jordans durchstreifenden Büffels, denn es gibt büffel- wie auch (abgesehen von der Kopfbildung und den gespaltenen Klauen) pferdeähnliche Antilopen. LXX übers.: ὡς υἱὸς μονοκερώτων. Ist damit das auf persischen und africanischen Monumenten abgebildete Einhorn gemeint? Ist dieses Einhorn verschieden von der einhörnigen Antilope? So wenig das Einhorn bis jetzt von einem Reisenden gesehn worden ist, so wenig eine der einhörnigen Antilopen. Beide Thiere, und also auch ihr Verhältnis zu einander, sind zur Zeit noch naturhistorisch undefinirbar. [2] Auf jeden Donner folgt sofort der Blitz; Jah-

1) s. über رئم Seetzens Reisen III, 339 und dazu IV, 496.

2) Ludolf versteht im Gegensatz zu Bochart unter רְאֵם das Rhinoceros, aber dieses zu den Schweinen gehörige Thier ist keinesfalls gemeint oder auch nur mitgemeint. Uebrigens heißt das Nashorn in Aegypten *charnîn* (v. قرن = خرن),

ve's Gedröhn spaltet Feuerflammen d. i. formirt (gleichsam λατομεῖ) den Feuerstoff der Gewitterwolken zu gespaltenen Feuerflammen, längs hinfahrenden Blitzen, wobei in Betracht kommt daß קול ה' nicht blos den Donner als Phänomen, sondern zugleich Gottes darin sich aussprechende Allmacht bez. Die Kürze und Dreigliedrigkeit des v. 7 malt das unaufhörliche zickzackartige Zucken der Blitze (*tela trisulca, ignes trisulci* bei Ovid). Von dem nördlichen Gebirge zieht das Gewitter nach dem Süden Palästina's in die arab. Wüste, näml. (wie 8[b] vgl. v. 5 nach dem Schema des „Parallelismus mit Aufsparung") gesagt wird, die Wüsten-Umgebung von *Kades* (*K. Barnea*), welches, wie man auch seine Lage bestimmen möge, jedenfalls nahe dem steilen westlichen Abfall des edomitischen Gebirges zur Araba gelegen haben muß. Jene Wüste versetzt Jahve's Gedröhn, näml. der Gewittersturm, in Kreisen, indem es den Sand (חול) in Wirbeln vor sich herjagt, und im Gebirg versetzt es, näml. das heftige Blitzen und Donnern, die Hindinnen in Kreisen, indem sie vor Schrecken frühzeitig gebären; sowol das *Hi.* יָחִיל als das *Pil.* יְחוֹלֵל sind causativ (√חוּ, חיל kreisen, einkreisen) gemeint. Der D. fährt, indem er eine Wirkung des Gewitters sich aus der andern gleichsam entpuppen läßt, mit וַיֶּחֱשֹׂף fort; יְעָרוֹת ist dicht. Pluralform und חָשַׂף bez. die Wirkung des Sturms, der die Wälder „schälet", indem er den Bäumen Aeste, Laub und Kronen herunterschlägt. Während J. sich dergestalt vom Himmel herab auf Erden in seiner unwiderstehlichen Allgewalt offenbart, sagt בְּהֵיכָלוֹ in seinem himmlischen Palaste (11,4. 18,7) כֻּלּוֹ (man beachte wie בהיכלו dieses כלו aus sich heraussetzt) d. i. jedes von den Wesen dort: כָּבוֹד. Es geschieht, wozu der D. v. 1—2 aufgefordert. J. empfängt seine inweltliche Glorie in tausendstimmigem Echo der Anbetung zurück.

V. 10—11. Lth. übers.: *Der HERR sitzt eine Sintflut anzurichten*, indem er dergestalt Sinn in die unverständliche Uebers. der Vulg. u. LXX bringt, und zwar einen ebenso sprachgemäßen — denn יָשַׁב לְ will sicher nach ישב למשפט 122,5 vgl. 9,8 verstanden sein — als zusammenhangsgemäßen, denn noch hat der D. bisher nicht ausdrücklich der Regenmassen gedacht, in denen sich das Gewitter entlädt. Auch Engelhardt (Luth. Zeitschr. 1861, 216 f.), Kurtz (Bibel u. Astronomie S. 568 Aufl. 4), Riehm (LBl der AKZ 1864 S. 110) u. A. verstehen unter מבול die Quasi-Sintflut des Gewitterregengusses. Aber es heißt ja nicht לְמַבּוּל, sondern לַמַּבּוּל, und הַמַּבּוּל (syr. *momûl*) kommt ausschließlich Gen. c. 6—11 als Name der großen Flut vor. An diese Gerichtskatastrofe aber und ihren gnädigen Ausgang erinnert jedes Gewitter, denn sie erscheint in der h. Geschichte

das Einhorn aber *charnît*. „Im J. 1862 saß bei mir in Damask der franz. Archäolog Waddington, als mir ein Antiquar ein antikes Gefäß brachte, in welches eine Menge Thiere gravirt waren, denen ihre Namen auf den Bauch geschrieben standen. Unter den durchweg bekannten Thieren war auch das Einhorn, ganz wie ein Zebra oder Pferd gemacht, aber mit einem langen vorwärts stehenden Horn an der Stirn; auf seinem Leib stand das Wort خرنيت. Hr. Wadd. wünschte das Gefäß zu besitzen und ich überließ es ihm; er nahm es mit nach Paris. Wir sprachen viel von diesem Einhorn und glaubten schließlich annehmen zu müssen, daß die Gestalt des fabelhaften Thiers zur Zeit der Kreuzzüge, wo das englische Wappen nach Syrien kam, den Arabern bekannt geworden sein dürfte." *Wetzst.*

als erster Eintritt des Gewitterregens und des friedeverkündenden Bogens in den Wolken (Gen. S. 276). Die Rückbeziehung hierauf bestätigt sich auch zum dritten aus dem auf das Perf. יָשָׁב folg. Aorist וַיֵּשֶׁב (Hofmann, Schriftb. 1, 208). J. — sagt der D. — ist zur Sintflut (sie auszurichten) hingesessen (auf seinen Thron) und sitzt (thront) infolge dessen oder seitdem, wie diese seine gegenwärtige Offenbarung im Gewitter zeigt, als König auf immer, indem er in Zorn und Gnade, richtend und segnend, vom Himmel (115, 16) auf die Erde herniederwaltet. Hier auf Erden hat er ein Volk, welches er von oben mit Antheil an seiner eignen Macht ausrüstet und mit Frieden segnet, während über dessen Feinde seine Zornwetter ergehen. Wie so eindrucksvoll ist gerade für diesen Ps. das Schlußwort בַשָּׁלוֹם! Es wölbt sich wie ein Regenbogen darüber. Der Anfang der Ps. zeigt uns den Himmel offen und den Thron Gottes inmitten engelischer Lobgesänge, und der Schluß des Ps. zeigt uns auf der Erde inmitten des alleserschütternden Zornrufs Jahve's sein sieghaftes und mit Frieden (בְּ wie Gen. 24, 1[1]) gesegnetes Volk. *Gloria in excelsis* ist der Anfang und *pax in terris* das Ende.

PSALM XXX.

Danklied nach überstandener tödtlicher Krankheit.

2 Hoch erheb' ich dich, Jahve, daß du mich emporgezogen
Und nicht erfreut hast meine Feind' ob mir.
3 Jahve mein Gott, ich schrie zu dir, da heiltest du mich,
4 Jahve, du hast heraufgeholt aus dem Hades meine Seele,
Mich neubelebt, nicht hinabzusinken in die Gruft.

5 Harfnet Jahve, ihr seine Frommen,
Und danket seinem heiligen Ruhme.
6 Denn augenblicklich währt sein Zorn, lebenslang seine Huld;
Des Abends kehrt Weinen ein —
Und Morgens ist Jubel da.

7 Ich aber dachte in meinem Sichersein:
„Nicht wanken werd' ich ewiglich".
8 Jahve in deiner Huld hattest du meinem Berge Macht bestellt,
Hast verborgen dein Antlitz, ich ward verstört.

9 Zu dir, Jahve, rief ich
Und zu Jahve fleht' ich:
10 „Was Gewinn bringt mein Blut, mein zur Grube Fahren?
„Wird Staub dich preisen? verkünden deine Wahrheit?
11 „Höre, Jahve, und begnadige mich!
„Jahve, werde Helfer mir!"

12 Verwandelt hast du mein Klagen in Reigen mir,
Gelöset mein Bußkleid und gürtetest mich mit Freude,
13 Damit dich besinge die Hehre ohne Verstummen —
Jahve mein Gott, ewig will ich dich loben.

Der Aufruf zum Lobpreise Gottes, der in Ps. 29 an die Engel droben ergeht,

---

1) Der Heilige gebenedeit sei Er — sagt die Mischna *Ukzin* III, 12 mit Bezug auf diese Psalmstelle — hat kein anderes Gefäß (כלי) gefunden, welches den für Israel bestimmten Segen faßte, als den Frieden.

richtet sich in Ps. 30 an die Frommen hienieden. Das לדוד hat nichts gegen sich. Hitz. findet hier wieder allerlei Anzeichen Jeremia's, aber die jer. Parallelen sind Psalmenklänge und דִלִּיתָנִי v. 4 fordert keine Versenkung in Cisterne oder Kasematten, es ist ein bildlicher Ausdruck für Emporhebung aus Leidenstiefe. Schon das Dankgedicht Hizkia's Jes. c. 38 ist aus den beiden Schlußstrofen dieses Ps. unter Einwirkung vertrauter Bekanntschaft mit dem B. Iob erwachsen. So dürfen wir denn annehmen, daß es David ist, welcher hier, mitten in Befestigung seiner Reichsgewalt an den Rand des Grabes gekommen, nun den Herrn, zu dem er, aus fleischlicher Sicherheit aufgerüttelt, seine Zuflucht genommen, als Geretteter preist und alle Frommen auffordert, mit ihm einzustimmen. Der Ps. führt die Aufschrift: *Sang-Psalm bei Einweihung des Hauses, von David.* Man hat dies auf Einweihung der Stätte des künftigen Tempels bezogen 2 Sam. 24. 1 Chr. 21.; aber obschon der Platz des künftigen Tempels mit dem vorläufig darauf errichteten Altar בֵּית ה' heißen kann 1 Chr. 22, 1 und allenfalls auch schlechtweg הַבַּיִת (wie הר הבית der Tempelberg) heißen könnte, so wissen wir doch, daß David an der Seuche, welche seiner in hochfahrender Selbstbespiegelung angestellten Volkszählung als Strafe folgte, nicht selbst erkrankte 2 Sam. 24, 17. Der Ps. enthält aber auch nichts was auf Einweihung eines Heiligtums, sei es der Morîahöhe oder des Zelttempels 2 S. 6, 17., hindeutete. Eher ließe sich an Wiedereinweihung des durch Absalom verunehrten Palastes nach Davids Rückkehr denken; aber der Ps. redet von einer Lebensgefahr, deren gnädige Abwendung nicht in Beseitigung blutgieriger Feinde, sondern in Wiederherstellung von tödtlicher Krankheit besteht. So wird denn die Einweihung der neu ausgebauten Zionsburg gemeint sein. Daß David diesen Bau als ein Unterpfand der Festigkeit und Hoheit seines Reiches betrachtete, zeigt 2 S. 5, 12., und man braucht, um den Ps. zu begreifen, nur mit AE. Flam. Crus. Vaih. aus ihm selbst hinzuzunehmen, daß David durch eine schwere Krankheit an dem Einzug in den Neubau verhindert worden war. Die Situation von Ps. 16 ist die gleiche. Daß הבית, so absolut gebraucht, ebensowol den Palast als den Tempel bez. könne, zeigt der stehende Amtstitel אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת (Majordomus). Auch LXX, welche τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου (τοῦ) Δαυίδ übers., versteht den Palast, nicht den Tempel. Im jüd. Ritual ist Ps. 30 allerdings, wie schon der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2 angibt, der Ps. des auf 1 Macc 4, 52 ff. zurückgehenden Chanucca- oder Enkänienfestes.

V. 2—4. Der Ps. beginnt hymnisch. Das *Pi.* דִּלָּה (von דָּלָה arab. دلا lang und schlaff, schwebend halten, sei es abwärts oder aufwärts, Conj. V تدلّى baumeln) bed. emporheben oder -ziehen, wie einen Schöpfeimer (דְּלִי gr. ἀντλίον, lat. *tollo, tolleno* bei Festus). Welche Tiefe es ist, in die er versunken war und aus der ihn Gott, ohne seine Feinde seinethalben (לִי wie 25, 2) zu erfreuen d. i. ihnen die gewünschte Schadenfreude zu gewähren, emporgezogen hat, sagt der D. selbst: er war infolge tödtlicher Krankheit schon wie in den Hades hinabgesunken. חִיָּה (nie: aus dem Nichts ins Leben rufen) bed. immer etwas scheinbar oder wirklich dem Tode Verfallenes wiederbeleben oder etwas Lebendes am Leben erhalten. Damit verbindet sich leicht und gefällig das *Keri* מִיָּרְדִי בוֹר (ohne *Makkef* nach correktem Texte) *ita ut non descenderem;* der Inf. von יָרַד lautet hier nach Art des starken Verbums יְרֹד wie יְבשׁ, יְשׁוֹן, und mit Suff. *jordi* (wie *josdi* Iob 38, 4) oder *jar*e*di,* denn so, nicht *jordi*, ist hier zu lesen (s. zu 16, 1.

86,2).[1] Auch das *Chethib* מיורדי könnte Inf. sein, mit *Cholem plenum* geschrieben, wie ein Infinitiv Gen. 32,20 und ein Imperativ Num. 23, 8 mit *Cholem* statt *Kamez chatuf* punktirt ist, will aber wahrsch. participiell מִיּוֹרְדֵי gelesen sein: du hast mich neubelebt von Sinkenden zur Gruft (28, 1) hinweg oder aus dem Zustande solcher heraus (vgl. 22, 22[b]) — eine ganz unbedenkliche prägnante Construktion.

V. 5—6. Aufforderung an alle Fromme, solch einen Gott zu preisen, der nach kurzem Zürnen alsbald und lebenslänglich gnädig ist. Statt שֵׁם Jahve's heißt es hier wie 97, 12 nach Ex. 3, 15 זֵכֶר: J. macht sich, indem er sich offenbart, wie nennbar so gedenkbar und zwar in ruhmvoller Weise gedenkbar; die Heilsgeschichte ist als Entfaltung des Jahve-Namens zugleich eine Denkmalsetzung, eine Gedächtnisstiftung und zwar Herstellung eines זֵכֶר קָדְשׁ, weil alle Selbstbezeugungen Gottes, sei es in Liebe oder in Zorn, aus dem Lichtmeere seiner Heiligkeit fließen. In der Selbstbezeugung gegen die Seinigen herrscht die Liebe, und der Zorn ist gegen sie nur ein verschwindendes Moment: *ein Augenblick vergeht in seinem Zorne, ein* (ganzes) *Leben in seiner Huld* d. i. jener währt nur einen Augenblick, diese eines Menschen ganzes Leben. „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit." Die Präp. בְּ bez. hier nicht wie in der schönen Parallele Jes. 54, 7 f. vgl. 60, 10 Zeit und Modalität des Geschehens, sondern den Zustand, worin einem die Zeit verläuft. Wie schnell die Liebe den Zorn wieder in sich zurücknimmt, malen 6[bc] (vgl. Jes. 17, 14): Weinen kehrt des Abends bei uns ein, um über Nacht zu bleiben, aber des Morgens erscheint wie ein rettender Engel ein anderer Gast, vor dem בְּכִי verschwindet, nämlich רִנָּה. Das Präd. יָלִין gehört nicht auch zu 6[c] (Hupf. Hitz.). Der Nominalsatz: und am Morgen Jubel = ist Jubel da, malt das Unerwartete und Ueberraschende der Hülfe dessen, der בכי und רנה sendet.

V. 7—8. Nun erzählt David ausführlicher was er erlebt hat, zunächst die Ursache der erlebten Züchtigung. In וַאֲנִי אָמַרְתִּי (wie 31, 23. Jes. 49, 4) hält er seinem nunmehr in der Leidensschule gewonnenen Gottvertrauen seine frühere Selbstzuversicht entgegen, in welcher er sich (wie der רשע 10, 6) für unerschütterlich hielt. Er vertraute statt auf den Geber auf die Gabe als ob sie sein Selbstwerk wäre. Ungewiß, aber auf eins hinaus kommend, ist es, ob שַׁלְוִי der flektirte Inf. שְׁלֹו des V. שָׁלֵו ist (wonach wir übers.), oder das flektirte N. שֶׁלֶו (שֶׁלוֹ) = שָׁלָו n. d. F. שָׂחוּ das Schwimmen Ez. 47, 5 = שַׁלְוָה Jer. 22, 21. Solche fleischliche Sicherheit, wie sie Dt. 8, 11—18 näher beschrieben ist, hat demütigende göttliche Züchtigung zur unausbleiblichen Folge. Diese enge Verkettung drücken die Perf. V. 8 aus, welche Gottes Begnadigung, Gottes durch Selbsterhebung verwirkte Gnadenentziehung und die enttäuschte Bestürzung auf gleiche Zeitlinie stellen. הֶעֱמִיד עֹז Macht hinstellen ist s. v. a. sie zu festem Besitze geben, vgl. 2 Chr. 33, 8, welche Stelle eine variirte, nicht aber (nach Riehm) eine verderbte Wiederholung von 2 K. 21, 8 ist. Unnöthig also, mit Hitz.

1) Die Masora stellt das Wort nicht zu אלין תיבותא יתירין ו״ו ותטפין קמצין (Einleitung 28[b]), was bei der Leseweise *mijordi* zu erwarten wäre, und geht nicht von der Voraussetzung aus, daß *mijārdi* Particip (Ew. S. 533), sondern daß es Infin. sei wie עָמְדְךָ (lies *'amādcka*) Ob. v. 11.

לְ accusativisch und עֹז adverbial zu fassen: in deiner Huld hattest du meinen Berg stehen lassen fest. Der Berg ist der von Natur und durch Kunst feste Zion (2 S. 5, 9), und dieser ist als Schloßberg Emblem des davidischen Reiches: J. hatte dem David sein Reich stark befestigt, als er ihm seines Selbstvertrauens halber zu fühlen gab, wie er alles nur durch Ihn und ohne Ihn so gar nichts sei. Die Flexionsform הַרְרִי für הָרִי = *harri* ist durch Gen. 14, 6 u. Jer. 17, 3 (wo sie הֲרָרִי wie v. הָרָר lautet) geschützt. Die LA להדרי (LXX. Syr.) d. i. meiner Königswürde ist ein glückliches Quidproquo, wogegen die LA des Targums לְהררֵי „gestellt (mich) auf feste Berge“ sich schon durch das einzuflickende „mich“ widerlegt.

V. 9—11. Doch der also Gezüchtigte betete brünstig. Die Futt. V. 9 haben, weil im Flusse der Erzählung stehend, die Bed. des Imperfekts, der „Gegenwart in der Vergangenheit“, wie es die Araber nennen. Aus der Frage: „was (welcher, welcherlei) Gewinn (der gew. Ausdruck für τί ὄφελος *quid lucri*) ist an meinem Blute“ ist nicht zu folgern, daß David in Gefahr des Todes durch Feindeshand war, denn וחרפאני V. 3 belehrt uns eines Andern: „welcher Gewinn läge in meinem Blute“ ist also s. v. a. (vgl. Iob 16, 18) darin daß du mich vor der Zeit gewaltsam tödtest? Im Gegentheil würde sich Gott des Lobpreises berauben, den ihm der Lebende bringen würde und so gern bringen möchte. Seine Bitte um Lebensfristung war also nicht auf irdischen Besitz und Genuß, sondern auf Gottes Ehre gerichtet. Er fürchtete den Tod als Ende des Lobes Gottes. Denn jenseit des Grabes werden keine Psalmen mehr gesungen 6, 6. Der Hades war im A. T. noch unüberwunden, der Himmel noch nicht geöffnet. Im Himmel sind die בני אלים, aber noch nicht selige בני אדם.

V. 12—13. Um die unmittelbare Folge der Gebetserfüllung und des Gebets auszudrücken, fehlt das sonst (z. B. 32,5) übliche ו der Verknüpfung, vgl. zu חִפַּכְתָּ וגו׳ die Nachklänge Jer. 31, 13. Thren. 5, 15. Bei מָחוֹל ist nach unserer zeitgesch. Auffassung so wenig an 2 S. 6, 14., als bei שַׂקִּי an 1 Chr. 21, 16 zu denken. An die Stelle des um den Leib geschlungenen (nur etwa mit einem Stricke befestigten) Buß- oder Trauerkleides (vgl. מַחֲגֹרֶת שָׂק Jes. 3, 24) trat Umgürtung (אִזֵּר syn. חָגַר 65, 13., wov. אֵזוֹר, חֲגֹרָה) mit Freude. Die bezweckte Folge so schneller und gründlicher Wandlung seines Leidens, nachdem es ihn heilsam gedemütigt hatte, war Preis Jahve's: damit dich besinge die Hehre (כָּבוֹד für כְּבוֹדִי = נַפְשִׁי wie 7, 6. 16, 9. 108, 2.), ohne sich unterbrechen zu lassen (יִדֹּם *fut. Kal*). Und Preis Jahve's auf ewig ist auch seine Entschließung, wie dieser Ps. gelobt und zugleich bethätigt.

PSALM XXXI.

Ergebung eines blutgierig Verfolgten in Gottes Hand.

2 **In dich, Jahve, hab' ich mich geborgen —**
Mög' ich nimmermehr zuschanden werden,
Durch deine Gerechtigkeit befreie mich.
3 **Neige zu mir dein Ohr, eilends errette mich;**
Werde mir zum Zufluchts-Horte,

Zum Berghöhn-Hause, mir Heil zu schaffen.
4 Denn mein Fels und meine Berghöh bist du,
Und ob deines Namens wirst du mich leiten und führen.
5 Wirst mich herausziehn aus dem Netze, so sie heimlich mir gelegt,
Denn du bist meine Schutzwehr.
6 In deine Hand befehl' ich meinen Geist,
Du erlösest mich, Jahve, Wahrheits-Gott!
7 Verhaßt sind mir die Verehrer nichtiger Idole,
Ich dagegen hange an Jahve fest.
8 Jubeln will ich und mich freuen deiner Gnade,
Daß du angesehn mein Elend,
Kenntnis genommen von den Nöthen meiner Seele.
9 Und hast mich nicht beschlossen in Feindes Hand,
Hast gestellt aufs Weite meine Füße.

10 Sei mir gnädig, Jahve, denn beklemmt ist mir,
Verfallen ist vor Gram mir Aug' und Seel' und Leib.
11 Denn geschwunden ist in Kummer mein Leben
Und meine Jahre in Seufzen,
Wankend worden durch meine Missethat meine Kraft
Und meine Gebeine verfallen.
12 Ob aller meiner Gegner bin ich ein Schimpf geworden
Und meinen Nachbarn eine Last, und ein Schreck meinen Freunden;
Die mich außen sehen, weichen scheu mir aus.
13 Vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen,
Bin worden wie ein zugrundegehendes Geräth.
14 Denn ich höre das Gezischel Vieler,
Schrecknis rings umher;
Indem sie Rath halten zusammen wider mich —
Mir das Leben zu nehmen gedenken sie.

15 Aber ich — auf dich vertrau' ich, Jahve,
Spreche: mein Gott bist du.
16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
Rette mich aus meiner Feinde Hand und von meinen Verfolgern!
17 Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
Schaffe Heil mir durch deine Gnade.
18 Jahve, nicht werd' ich zuschanden, denn dich ruf' ich an;
Zuschanden werden Gottlose, geschweigt zum Hades.
19 Verstummen müssen Lügen-Lippen,
Die da reden über den Gerechten Freches
In Uebermut und Hohn.

20 Wie groß ist deine Güte, die du gespart dich Fürchtenden,
Die du bethätigest in dich sich Bergenden angesichts der Menschenkinder.
21 Du schirmst sie in deines Antlitzes Schirm vor der Leute Rotten,
Verwarst sie in einer Hütte vor Widerstreit der Zungen.
22 Gebenedeit sei Jahve,
Daß er wundersame Gnade mir erzeigt in fester Stadt,
23 Während ich sprach in meinem Kleinglauben:
„Weggeschnitten bin ich aus dem Bereich deiner Augen." —
Doch du vernahmst meines Flehens Ruf als ich schrie zu dir.
24 Liebet Jahve, ihr seine Frommen alle,
Die Treuen bewart Jahve
Und vergilt reichlich dem der Hochmut übt.
25 Seid stark und Mut fasse euer Herz,
All ihr Harrenden auf Jahve!

Auch in Ps. 31 blickt der Verf. V. 23 mit וַאֲנִי אָמַרְתִּי auf einen früheren Seelenzustand zurück, näml. der Anfechtung, wie 30, 7 der Sicherheit; auch hier betheiligt er alle חֲסִידִים an der heilsamen Frucht seiner Erlösung (vgl. 31, 24 mit 30, 5).

Uebrigens aber ist die Situation der zwei Ps. eine sehr verschiedene. Davidisch sind sie beide. Hitz. aber hält beide für jeremianisch. In Betreff des Ps. 31, den auch Ew. dem „Jéremjâ“ zuschreibt, ist diese Ansicht sehr beachtenswerth. Es findet sich nicht allein V. 14ª bei Jeremia 20, 10 wieder, sondern der ganze Ps. erinnert durch seine Sprache (vgl. z. B. V. 10 mit Thren. 1, 20.; V. 11 mit Jer. 20, 18.; V. 18 mit Jer. 17, 18.; V. 23 mit Thren. 3, 54) und seine elegische Weichheit an Jeremia. Aber diese Verwandtschaft entscheidet nicht. Die Stelle Jer. 20, 10 kann wie viele andere dieses Prof., dessen Sprache tief in die des Psalters getaucht ist, nicht minder Reminiscenz sein als Jon. 2, 5. 9., und was die elegische Weichheit betrifft, so gibt es keine natürlich und geistlich verwandteren Charaktere als David und Jeremia, die beiden in ihren edlen zarten Seelen tiefempfindenden liebessehnsuchtsvollen und schmerzensreichen Knechte Jahve's. Wir bleiben, obwol nicht ohne Schwanken, bei dem Zeugnis der Ueberschrift und halten den Ps. für ein Lied aus der äußeren und inneren Anfechtung (LXX ἐκστάσεως wahrsch. in Combination von V. 23 ἐν ἐκστάσει בחפזי mit 1 S. 23, 26) der saulischen Zeit. Während 12ᶜ nicht in den Mund des gefangenen Jeremia (Hitz.) paßt, hat der Ps. nicht nur mit dem jeremianisch lautenden Ps. 69 (bes. 69, 9. 33), sondern auch mit anderen, die uns als davidische gelten, Vieles gemein: die dem damaligen kriegerischen Leben Davids unter den Felsen und Klüften der Wüste entsprechenden Bilder; den ermutigenden Zuruf 31, 25 vgl. 22, 27. 27, 14.; den seltnen Gebrauch des *Hi.* הִפְלִיא 31, 22. 17, 7.; den Wunsch, von Gott verborgen zu werden 31, 21 vgl. 17, 8. 64, 3 und Anderes. Mit Ps. 22 hat er dies gemeinsam, daß der gekreuzigte Christus ihm sein letztes Wort entnimmt, wie jenem sein drittletztes. Aber die Vorausdarstellung der Passion verbleibt 31, 10—14 innerhalb der Schranke des Typus und erfährt nicht gleiche prof. Steigerung, wie in dem einzigartigen Ps. 22, welchem nur Ps. 69 vergleichbar ist. Der Anfang v. 2—4 wiederholt sich in dem centonischen Ps. 71 eines jüngeren ungenannten Dichters, wie v. 23 theilweise in 116, 11. Strofische Anlage ist nicht ersichtlich.

V. 2—9. Der D. beginnt mit der Bitte um Rettung, begründet auf das Vertrauen, welches J., dem er sich hingibt, nicht täuschen kann, und freut sich invoraus der zweifellos vorausgesetzten Gewährung. Aus seiner zuversichtlichen Geborgenheit in Gott (חָסִיתִי) ergibt sich die Bitte: möge es nun und nimmer mit mir dahin kommen, daß ich zuschanden, daß meine Hoffnung getäuscht wird. Auf diese Bitte in Form lebhaften Wunsches folgen Bitten in direkter Bittform. Das bittende פַּלְּטֵנִי gründet sich auf Gottes Gerechtigkeit, welche nicht umhin kann, heilsordnungsmäßiges Verhalten, wenn auch nach andauernder Prüfung, mit den ersehnten Heilserweisungen zu erwidern. In Gruppe 2 gestaltet sich die Bitte gemäß der Lage des von Saul obdach- und schutzlos im Gebirge und der Wüste Umhergejagten. In צוּר מָעוֹז ist מָעוֹז *gen. appos.*: ein Fels der Schutzwehr (מָעוֹז v. עָזַז wie 27, 1) oder vielmehr: der Zuflucht (מָעוֹז = معاذ v. עוּז עוּז = عاذ wie 37, 39. 52, 9 und wol auch Jes. 30, 2 und anderwärts);[1] ein Felsen-

1) Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass im Gegens. zu der vorliegenden Punktation, welche nur Ein מָעוֹז (מָעֹז) v. עָזַז stark s. anerkennt, zwei Subst. dieser Hauptform zu unterscheiden sind: מָעֹז Veste, Hort, Schutzwehr, welches seiner Abstammung gemäss מָעֻזִּי u. s. f. flectirt wird, und מָעוֹז = arab. *maʿâḏ* Bergungsort, Schutz, Zuflucht, welches מְעוֹזִי oder מְעוּזִי wie das syn. מְנוּסִי zu flectiren

schloss d. i. Castell auf einem Felsen würde umgekehrt מְעוֹז צוּר heißen. Dafür 71,3 צוּר מָעוֹן ein Fels der Wohnstätte d. i. der sichern Aufenthalt gewährt. מְצוּדָה eig. *specula* bed. die Berghöhe oder den Berggipfel, ein Berghöhn-Haus ist ein auf hoher Bergspitze gelegenes und sicheres Asyl gewährendes (s. zu 18, 3). Dem Anschluß von כִּי V. 4 u. 5[b] liegt der Ged. unter: erweise mir dein Heil, denn du bist mein Heiland. Köster findet das unlogisch, aber es ist das die Logik aller gläubigen Gebete. Der D. bittet, daß Gott ihm das werde *actu reflexo*, was er für den *actus directus* seines Glaubens jetzt schon ist. Die Futt. V. 4. 5 sprechen Erwartungen aus, die sich mit Nothwendigkeit aus dem was J. dem D. ist ergeben. Die uns aus Ps. 23 bekannten Wechselbegriffe הִנְחָה und נִהֵל stehen beisammen, um das Verlangen nach Gottes sanfter und sicherer Gnadenleitung recht dringlich auszudrücken. Statt „aus dem Netze, so..“ wäre nach den Acc. (vgl. 10, 2. 12, 8) zu übers.: „aus dem Netze da“, so daß טָמְנוּ לִי Relativsatz ohne Relativ ist. In die Hand dieses Gottes, der ihm solches ist und sein wird, befiehlt er seinen Geist, ihr übergibt er ihn als ein Verwar- oder Traugut (פִּקָּדוֹן), denn was dorthin deponirt ist, das ist wol aufgehoben und aller Gefahr, aller Noth enthoben. Es heißt nicht נַפְשִׁי, was Theodoret unterschiebt: *τὴν ἐμαυτοῦ ψυχὴν τῇ σῇ παρατίθημι προμηθείᾳ*, sondern רוּחִי und zwar absichtlich: das Gebetswort erfaßt das Leben bei seiner unmittelbar aus Gott stammenden und in dem Gläubigen auch aus Gott und in Gott lebenden Wurzel, und stellt es unter Dessen Obhut, der des Geisteslebens (Jes. 38, 16) und alles Lebens wahres Leben ist. Es ist das Gebetswort, mit welchem der sterbende Christus sein Leben aushaucht Lc. 23, 46. Die saulische Zeit war die reichste an Vorbildern der Passion und dieses aus Davids damaliger Leidensschmelze hervorgegangene Gebetswort bezeichnet im Munde Christi einen Höhepunkt der das A. T. erfüllenden Erlösungsgeschichte. Wie David befiehlt er seinen Lebensgeist Gotte, aber nicht, um nicht zu sterben, sondern um sterbend nicht zu sterben, d. h. sein in Gottes Hand geborgenes geistleibliches Leben in unvergänglicher Kraft und Klarheit wiederzuempfangen. Das sehnlich Erhoffte gilt dem so sich Gotte befehlenden Glauben als bereits geschehen: „du

---

gewesen wäre (Olsh. § 201. 202). Auch עוּז عاذ bed. wie חָסָה, dessen Parallelwort es Jes. 30, 2 ist, sich wohin bergen (*Pi.* u. *Hi.*, hebr. הֵעִיז, nach Kamus, Zamachschari und Neśwân: jemanden verstecken z. B. Koran 3, 31), weshalb عائذ die der Heerde unzugängliche zwischen Gesträuch (*bên eś-śôk* nach Kamus) oder im Geklüft (*fi-l-ḥazn* nach Neśwân) steckende Pflanze; عُوَّذ die 7 Tage lang nach ihrem Gebären unsichtbaren d. h. sich versteckt haltenden Gazellen, auch von Fleischstücken deren Fleisch zwischen den Knochen versteckt ist; عُوذَة das Amulet womit der Mensch sich deckt (*protegit*) u. s. w. (Wetzst.). Also: מָעוֹז (wie معاذ, nach Neśwân = مَعْوَذ, gebildet) eig. Ort des Sichbergens, syn. מַחְסֶה, מָנוֹס, ملاذ, مَلْجَأ u. dgl. Freilich begegnen sich die beiden Subst. v. עזז und עוז wie *praesidium* und *asylum* in ihren Bedd. und nach Stellen wie Jer. 16, 19 scheinen sie im Sprachbewußtsein zusammengeflossen zu sein, aber von Haus aus sind sie verschieden.

hast erlöst mich, Jahve, Wahrheits-Gott“. Das Perf. פָּדִיתָה ist hier nicht wie 4, 2 von Vergangenem, sondern von schon so gut als Vergangenem gemeint, es ist nicht Precativ (Ew. §. 223[b]), sondern wie die Perf. V. 8. 9 Ausdruck gläubiger Vorwegnahme der Erlösung, das mit dem *praet. proph.* nahe verwandte *praet. confidentiae*, denn der Geist des Glaubens redet wie der Geist der Profeten von Künftigem mit historischer Gewißheit. In dem Begriffe von אֵל אֱמֶת kann die in אֱלֹהֵי אֱמֶת 2 Chr. 15, 3 liegende Bez. auf die Götzen nicht ausgeschlossen sein, da V. 7 die „nichtigen Trugbilder“ entgegengesetzt werden; הֲבָלִים ist seit Dt. 32, 21 ein bes. bei Jer. (z. B. 8, 19) beliebter Götzenname. Andererseits kann es dem Zus. nach auch von אֵל אֱמוּנָה Dt. 32, 4 nicht sehr verschieden sein, da die Vorstellung Gottes als Depositär noch fortwirkt und auch sonst אֱמֶת und אֱמוּנָה als Attribute von Personen wechseln: אמת ist währendes und sich bewährendes Sein, אמונה währender und sich bewährender Sinn. Somit ist אל אמת der Gott, welcher als der wahre durch lebendiges Walten die Wahrheit seiner Offenbarung, insbes. seiner Verheißungen, erwahrt. In V. 7 beruft sich David auf seine lautere Hingabe an diesen wahren treuen Gott: verhaßt sind ihm die, welche Truggebilden huldigen, während er dagegen an J. hangt; es sind die Götzen, welche הַבְלֵי־שָׁוְא heißen, als ihren Verehrern nichts nützende, sie nur täuschende Wesen ohne Wesen. Wahrsch. ist (wie 5, 6) mit LXX Vulg. Syr. Ar. שָׂנֵאתָ zu lesen (Hitz. Ew. Olsh. u. A.); im vorliegenden Texte, der kein berichtigendes *Keri* wie 2 S. 14, 21. Ruth 4, 5 aufweist, ist ואני nicht Gegens. zum vorausgeg. Satze, sondern Satzgliede. Im Ps. Jona's 2, 9 lautet dieses מְשַׁמְּרִים הַבְלֵי־שָׁוְא; hier das *Kal* in der Bed. *observare, colere* wie Hos. 4, 10 u. auch Spr. 27, 18.: in dem aufwartenden Dienst ist nach 59, 10 das wartende Vertrauen inbegriffen. Das die *fiducia fidei* bezeichnende בָּטַח verbindet sich sonst mit בְּ des Haftens oder עַל des Beruhens, hier mit אֶל des Anhangens. Die Cohortative V. 8 drücken Vorsätze aus; Olsh. u. Hupf. übers. sie optativisch: möge ich jubeln können, was als Fortsetzung von v. 7 minder passend scheint. Seiner Erhörung gewiß nimmt er sich vor, ob Jahve's Gnade dankbare Freude zu bezeugen, darob daß (אֲשֶׁר wie Gen. 34, 27) er angesehen (ἐπέβλεψε Lc. 1, 48) sein Leid, daß er Wissen gehabt und bethätigt hat um seine Seelennöthe. Die Constr. יָדַע בְּ läßt sich angesichts Gen. 19, 33. 35. Iob 12, 9. 35, 15 nicht beanstanden (Hupf.); sie ist bedeutsamer als unser „wissen um etwas“, בְּ wie ἐπί in ἐπιγιγνώσκειν von dem das Obj. erfassenden, sich dessen bemächtigenden Erkennen (Apperception). הִסְגִּיר V. 9 συγκλείειν wie 1 S. 23, 11 (im Munde Davids): so preisgeben, daß des Anderen Hand das Preisgegebene umschließt d. i. es ganz und gar in ihrer Gewalt hat. מֶרְחָב wie 18, 20 vgl. 26, 12. Es ist Davids Sprache, in der die Tôra und bes. das Deuter. (32, 30. 23, 16) durchklingt.

V. 10—14. Nach dem glaubensvoll angestimmten Päan vor dem Siege beginnt in diesem 2. Theile des Ps. (mit absteigendem Gruppenumfang: 6. 5. 4) wieder die Bitte, auf die Größe des Leidens sich gründend, das der S., nachdem er sich im Vertrauen auf Gott gestärkt hat, Ihm nun um so gefaßter darlegt. צַר־לִי *angustum est mihi* wie 69, 18 vgl. 18, 7. 10[b] lautet wörtlich wie 6, 8., nur daß zu עֵינִי, dem den Leidenszustand spiegelnden

16*

Auge, in welchem sinnliche Warnehmung und objektive Sinnfälligkeit des Menschen sich concentriren, hier נֶפֶשׁ die Geist und Leib verknüpfende Seele und בֶּטֶן das die geistig-seelischen Thätigkeiten und Empfindungen reflektirende Leibesinnere hinzutreten. Auf חַיִּים, womit sich die Vorstellung des organischen Ineinandergreifens seelischer und leiblicher Kräfte verbindet, folgt wie 88,4 das Präd. in der Mehrzahl. Daß der D. seine Sündenschuld als dasj. namhaft macht, wodurch seine physische Kraft wankend worden (כָּשַׁל wie Neh. 4, 4), kann auch in einem Ps. der saulischen Verfolgungszeit nicht befremden, denn je länger diese währte, desto tiefer mußte David fühlen, daß er dieser Leidensschmelze bedürfe. Schon den LXX lagen 12^ab^ genau so wie uns vor: *παρὰ πάντας τοὺς ἐχθρούς μου ἐγενήθην ὄνειδος, καὶ τοῖς γείτοσί μου σφόδρα καὶ φόβος τοῖς γνωστοῖς μου.* Aber dieses *σφόδρα* (Hier. *nimis*) würde nur allenfalls erträglich, wenn man übers. dürfte: „ein Schimpf geworden auch (sogar) meinen Nachbarn sehr“ — man könnte dann für diese Stellung des מְאֹד Richt. 12, 2 vergleichen, und unmöglich ist diese Uebers. nicht, denn וְ hat nicht allein öfter den Sinn von „auch“ wie 2 S. 1, 23, sondern (abgesehen von Stellen, wo es sich auch als ein nachholendes „und zwar“ erklären läßt wie Am. 4, 10) zuweilen geradezu diese Bed. (wie *καί, et = etiam*) Jes. 32, 7. Hos. 8, 6 (nach den Acc.). 2 Chr. 27, 5. Koh. 5, 6 (vgl. Ew. §. 352^b^). Da jedoch dieser Sprachgebrauch im Hebr. kein ausgeprägter, sondern nur erst im Werden begriffener ist, so fragt es sich, ob nicht viell. ohne diese immerhin mißliche Fassung des וְ = גַּם auszukommen ist. Olsh. stellt ולשכני hinter למידעי, wodurch allerdings alle Schwierigkeit beseitigt wird. Hitz. verwandelt מְאֹד in מְנֻדָּד gescheucht, geflohn. Aber man erwartet ein dem חֶרְפָּה paralleles Subst., wie etwa „Schrecken“ (Syr.) oder „Last“. Jedoch מָגוֹר und מַשָּׂאת sehen nicht so aus, als ob מאד daraus verderbt sein könnte. Kann nicht viell. מאד selbst s. v. a. משאת bed.? Da es in der Bed. *σφόδρα* so schlecht paßt, so wäre der Ausdruck, wenn es hier in einer sonderlichen Bed. gebraucht wäre, nicht zweideutig. Schon J. D. Michaelis verglich das arab. أَوْدٌ (أَوْدَةٌ) in der Bed. *onus;* wir dürfen ohne Maurers und Hupfelds Bedenken annehmen, daß מאד hier eben diese Bed. hat und dabei nicht מָאֹד vocalisirt zu werden braucht, denn auch das adverb. מְאֹד ist urspr. ein von אוד آدَ (n. d. F. מְצָד von צוד) abgeleitetes Subst. *gravitas, firmitas,* welches dann in dem Sinne von *graviter, firmiter* (vgl. franz. *ferme*) gebraucht wird; אוד آدَ aber hat die Wurzelbed. compreß, compakt, fest und derb s., von welcher die auf *âda jaîdu* und *âda jaûdu* sich vertheilenden Bedd. stark, kräftig s. und bedrücken, beschweren ausgehen, welche أَوْد in sich vereinigt (vgl. zu 20, 9). Die Masse der Gegner, die David hatte, gereichte ihm doch zuletzt auch in den Augen Besserer zu dem Schimpfe eines Thronräubers und Empörers; diej., bei denen er freundnachbarliche Zuflucht fand, fühlten sich nachgerade, weil gefährdet, auch belästigt, und wie sehr die mit ihm nicht blos oberflächlich, sondern intim Bekannten (מְיֻדָּעִים wie 55, 14. 88, 9, 19), menschlich angesehen, Ursache hatten, den Umgang mit ihm zu fliehen, zeigt das traurige Geschick Abimelechs und der andern Priester

von Nob. So ist er denn wie ein Todter, den man, wenn er aus dem Hause zu Grabe geschafft ist, gemeinhin auch aus den Herzen hinausgeschlossen zu haben pflegt (נִשְׁכַּח מִלֵּב *oblivione exstingui ex corde* vgl. מִפֶּה Dt. 31, 21); aller innere Zusammenhang mit ihm ist wie durchschnitten, er ist geworden כִּכְלִי אֹבֵד was in Anbetracht der folg. Begründung v. 14 nicht den Sinn von *vas perditum*, sondern *vas periens* hat, ein in אָבֹד begriffenes d. h. beiseitegestelltes oder weggeworfenes, das man ohne sich darum zu kümmern vollends verderben läßt (vgl. Hos. 8, 8 nebst Jer. 48, 38 und Jer. 22, 28). Mit כִּי begründet er diese Selbstvergleichung mit einem zum Unrat gewordenen Hausgeräth. Schleichrede, Afterrede Vieler brandmarkt ihn als Verbrecher, Schrecknis umgibt ihn von allen Seiten (wörtlich so Jer. 20, 10., wo der Prof., bei dem auch sonst מָגוֹר מִסָּבִיב eine häufige stehende Formel ist, in ähnlicher Lage die Sprache des Ps. redet); indem sie zu Rathe sitzen gemeinschaftlich über ihn (mit בְּהִוָּסְדָם beginnt nach den Acc. die andere Vershälfte), geht ihr Sinnen auf nichts anderes, als ihn aus dem Wege zu schaffen. Wenn sich in 14[d] die Infinitivconstr. fortsetzen sollte, so würde es וְזָמְמוּ לקחת נפשׁי oder לקחת נפשׁי יָזֹמּוּ heißen.

V. 15—19. Aber obwol ein Fluch der Welt und ein Fegopfer aller Leute ist er getrost in Gott, seinem Retter und Rächer. Mit וַאֲנִי wird wie v. 7 das Subj. gegensätzlich hervorgehoben. Es scheint als ob J. im Zorn ihn aufgegeben, aber er vertraut auf Ihn und trotzt diesem Scheine mit dem Gebetsworte zueignenden Glaubens. עִתּוֹת oder עִתִּים (1 Chr. 29, 30) sind die bestimmten Zeitereignisse und Zeitumstände, die Wechselfälle menschlichen Lebens, wie arab. *'idât* (wie עֵת v. יעד) die bestimmten Belohnungen und Strafen; die Zeiten mit dem was sie bringen sind in des Herrn Hand, alle Geschicke sind seine Schickungen. Vulg. nach LXX: *in manibus tuis sortes meae*. Aus diesem Bewußtsein, daß Gottes allmächtige und treue Hand sein Leben gestaltet, ergeben sich die Bitten v. 16[b]. 17. Es sind drei, die mittlere ist Widerhall des ahronitischen Segens Num. 6, 25. Das die Hoffnung, daß er nicht zuschanden werden wird (vgl. v. 2), begründende כִּי קְרָאתִיךָ ist wie אָמַרְתִּי v. 15 nach Ges. §. 126, 3 zu verstehen. Die Begründung spricht dafür, daß אַל־אֵבוֹשָׁה nicht sowol bittend (möge ich nicht zuschanden w.) als hoffend gemeint ist. Die folg. Futt. könnten nichts desto weniger optativisch sein, aber die Wortstellung fordert das nicht; wir fassen sie auch lieber hoffend, so daß den drei Bitten v. 16. 17 drei Hoffnungen v. 18. 19 entsprechen: er wird nicht zuschanden, die Frevler aber werden zuschanden und werden auf ewig stumm gemacht. Die Form יִדְּמוּ von דָּמַם ist wie Jer. 8, 14 der Plural des *fut. Kal* יִדֹּם mit der im Aram. üblichen Verdoppelung des 1. Stammbuchstaben (wie außerdem יִשֹּׁם, יִקֹּד, יִתֹּם), nicht des *fut. Ni.* יִדַּם, dessen Plur. wie 1 S. 2, 9 יִדַּמּוּ lauten würde; *conticescere in orcum* ist s. v. a. schweigen d. i. unwirksam gemacht dem Hades verfallen. Wie דָּמַם bez. auch נֶאֱלַם v. 19 hier nur dem Zus. nach ein gewaltsames Erleiden durch richterliches Eingreifen Gottes: verstummen d. i. stumm gemacht werden alle Lügen-Lippen. עָתָק eig. Ausgelassenes, Freies, Freches (vgl. arab. *'âtik, 'atîk* freigelassen, frei[1]) ist Objektsacc. wie 94, 4 und Subjektsnom. 1 S. 2, 3.

1) In die Bed. „frech" gehen diese arab. Wörter jedoch nicht über.

V. 20—25. In diesem Theile wird die wolbegründete Hoffnung zu triumfirender Gewißheit und diese bricht aus in dankbaren Lobpreis der Güte Gottes gegen die Seinen und in die frohe Ermahnung aller zu glaubensfestem Harren auf J. Der Ged.: wie gnädig hat sich mir Gott bewiesen, gibt sich v. 20 allgemeineren Ausdruck. Es ist ein Ausruf (מַה wie 36, 8) anbetender Bewunderung. טוּב ה׳ ist der Inbegriff des Guten, welches Gott den Seinen zu fortwährendem, immer vollerem Nießbrauch aufgespeichert, צָפַן nicht anders als 17, 14 vgl. *τὸ μάννα τὸ κεκρυμμένον* Apok. 2, 17. Statt פָּעַלְתָּ sollte es eig. נָתַתָּ heißen, da man wol פָּעַל טוֹב, aber nicht פָּעַל טוּב sagen kann; es ist Bethätigung oder Erweisung von טוֹב aus jenem טוּב, dem Gnadenschatze, gemeint. J. bekennt sich so zu den Seinen ihren Feinden zur Beschämung, aller Welt zum Trotze 23, 5. Er nimmt die Seinen unter seine Obhut vor רֻכְסֵי אִישׁ den Zusammenrottungen (von רֹכֶס رَكَسَ *magna copia*) der Leute, vor dem Gezänk d. i. verläumderischen Gedresch der Zungen. Anderwärts heißt es, daß Gott in סֵתֶר אָהֳלוֹ 27, 5 oder in סֵתֶר כְּנָפָיו 61, 5 oder in seinen Schatten צֵל 91, 1 verbirgt, hier: in Schutz und Schirm seines Antlitzes d. i. im Bereiche des unnahbaren Lichts, das von seinem Angesichte ausgeht. Die סֻכָּה ist eben der gleich einem Laubdache über dem Verfolgten sich wölbende trauliche Schutz des Allmächtigen. Mit בָּרוּךְ ה׳ geht David wieder auf seine persönliche Erfahrung über. Die Einheit des Ps. fordert, den Lobpreis auf die im Glauben anticipirte Thatsache der Rettung zu beziehen. J. hat ihm wunderbare Gnade bewiesen, indem er ihm עִיר מָצוֹר als Aufenthalt verschafft hat. מָצוֹר von צוּר einschließen (arab. *miṣr* mit dem denomin. V. *maṣṣara* eine befestigte Stadt anlegen) bed. sowol Belagerung d. i. Einschluß durch Belagerungswerke, als Befestigung (vgl. 60, 11 mit 108, 11) d. i. Einschluß durch Festungswerke gegen feindliche Angriffe 2 Chr. 8, 5. Die feste Stadt, erklärt man meistens, ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz. Man hätte dann Jes. 33, 21 u. a. St. zu vergleichen. Aber warum soll nicht eine wirkliche Stadt gemeint sein, nämlich Ziklag? Daß er da nach langen kummervollen Tagen eine feste und sichere Stätte fand, das rühmt David hier invoraus und unbewußt weissagend als wundersamen Erweis göttlicher Gnade. Ziklag wurde ja wirklich für ihn der Wendepunkt von Niedrigkeit zur Hoheit. Schon hatte er in seinem Hin- und Herschwanken (חָפְזִי *trepidare*) gesagt (vgl. 116, 11): ich bin abgehauen aus dem Sehbereiche deiner Augen. נִגְרַזְתִּי erklärt sich nach גַּרְזֶן Axt; dafür Thren. 3, 54 נִגְזַרְתִּי und Jon. 2, 5 נִגְרַשְׁתִּי. Er meinte in seinem Bangen und Zagen, daß Gott sich gar nicht mehr um ihn kümmere; אָכֵן *verum enim vero* aber J. hörte seines Flehens Ruf, als er zu ihm schrie (gleiche Worte wie 28, 2). Auf Grund solcher Erfahrungen fordert er alle Frommen auf, einen solchen Gott zu lieben d. i. die Liebe selber zu lieben. Einerseits bewart er die Treuen (אֱמוּנִים von אָמוּן = אֱמוּן *πιστοί* wie 12, 2), welche Glauben halten, indem auch er ihnen seine Treue durch Bewarung in allen Gefahren bewährt, andererseits vergilt er nicht in knappem, sondern reichlichem Maße (עַל wie Jes. 60, 7. Jer. 6, 14: *κατὰ περισσείαν*) denen, welche Hochmut üben — vor Gott dem HErrn die Sünde der Sünden. Ein ermutigender Zu-

ruf an die Frommen (umgeformt aus dem üblichen חֲזַק וֶאֱמָץ *macte esto*) schließt den Ps., ähnlich dem selbstermutigenden Zuruf 27, 14. Die Frommen und Treuen heißen hier die Harrenden auf J. Sie sollen beharrlich harren, denn dieses Harren endet herrlich, endlich bricht die Ostersonne durch die Zorngestalt des Himmels und das Estomihi verwandelt sich in Halleluja. Dieses beharrlich auf J. gerichtete Auge der Hoffnung ist das Eigentümliche des alttest. Glaubens. Die wesentliche Einheit aber der alttest. Gnadenordnung mit der neutest. stellt uns Ps. 32 dar, in seinem neutestamentlich-paulinischen Charakter das Seitenstück von Ps. 19.

PSALM XXXII.

Der Weg zur Sündenvergebung.

1 Selig wem hinweggenommen Uebertretung, bedecket Sünde.
2 Selig der Mensch, dem nicht zurechnet Jahve Verschuldung
Und in deß Geiste keine Tücke.

3 Als ich schwieg, morschten meine Gebeine
Durch mein fortwährend Stöhnen.
4 Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft bei Sommergluten. (*Sela*)
5 Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld verdeckt' ich nicht;
Sprach: „beichten will ich meine Uebertretungen Jahve“ —
Und du, du hast hinweggenommen meine Sünden-Schuld. (*Sela*)

6 Darob bete jeder Fromme zu dir zur Findens-Zeit,
Gewiß, beim Herwogen großer Wasser —
Ihn werden sie nicht erreichen.
7 Du bist Schirm mir, vor Noth wirst du mich hüten,
Mit Rettungs-Jubeln mich umringen. (*Sela*)

8 Ich will dich verständigen und unterrichten über den Weg den du gehn mußt.
Berathen, auf dich mein Auge richtend.
9 Seid nicht wie Pferde, wie Maulthiere ohne Einsehn,
Mit Zügel und Trense ist ihr Gebiß zu zäumen,
Nimmer kommt es sonst heran zu dir.
10 Viele Schmerzen hat der Gottlose,
Aber wer auf Jahve traut, mit Gnade umringt er ihn.

11 Freut euch in Jahve und frohlocket Gerechte,
Und jubelt alle die ihr geraden Herzens!

Es sind der hervorstechenden Merkmale mehrere, durch welche sich dieser Ps. mit dem vorigen paart (s. *Symbolae* §. 52); in beiden blickt der S. mit אָמַרְתִּי auf eine Thatsache seines innern Lebens zurück und beide schließen mit einem Aufrufe der Frommen, welcher sich schlußfolgerungsartig zum Ganzen verhält. Uebrigens aber sind beide Ps. verschieden: Ps. 31 ist ein Bittpsalm in äußerer Noth, Ps. 32 ein Lehrpsalm über den Bußweg zur Sündenvergebung, der 2. der 7 kirchlichen *Psalmi poenitentiales*, der Lieblingsps. Augustins. Man könnte ihm Augustins *intelligentia prima est ut te noris peccatorem* als Motto geben. Der D. legt seine persönliche Erfahrung zu Grunde und wendet sich mit der daraus geschöpften allgemeinen Lehre an alle Einzelnen in der Gemeinde. Ein ganzes Jahr lang war David nach seiner Ehebruchssünde wie ein Verdammter in der Hölle. In dieser Hölle ist

Ps. 51 gedichtet, Ps. 32 dagegen schon nach der Befreiung; jener mitten im Bußkampfe, dieser nach wiedererlangtem inneren Frieden. Das Thema desselben ist der aus jenem Abgrunde innerer Noth emporgebrachte köstliche Schatz der Lehre: das Selige der Sündenvergebung, das aufrichtige rückhaltlose Bekenntnis der Sünde als der Weg dahin und der Schutz Gottes in allen Gefahren, so wie Freude in Gott als ihre Früchte.

Nach dem allen wäre מַשְׂכִּיל in der Bed. *psalmus didascalicus s. informatorius* (Reuchlin: *ut si liceret dicere intellectificum vel resipiscentificum*) als Benennung dieses den Heilsweg lehrenden Ps. so passend als möglich. Dennoch ist diese Bed. unhaltbar. Schon dadurch, daß das *Hi.* הִשְׂכִּיל in der causativen Bed. Einsicht verschaffen im vorexilischen Hebräisch nur vereinzelt (v. 8. Spr. 21, 11) vorkommt und erst im jüngeren üblich wird (Dan. Chron. Nehem.), wird es unwahrscheinlich, daß מַשְׂכִּיל, welches sonst immer *intelligens* bed., als technisches Wort *intelligentem faciens* bed. soll. Aber, was gegen die Bed. Lehrgedicht entscheidet, ist dies, daß unter den 13 Ps., welche משׂכיל überschrieben sind, nur zwei (32 u. 78) als Lehrgedichte gelten können; Ps. 45 heißt daneben שִׁיר יְדִידֹת und Ps. 142 תְּפִלָּה, zwei Namen, die sich schlecht mit didaktischer Abzweckung und Anlage vertragen. Auch die für die Begriffsbestimmung wichtige Stelle 47, 8., in welcher משׂכיל sich als Objektsacc. gibt, schließt die Bed. Lehrgedicht aus. „In Ps. 47, 8 — bem. Ew. (Dichter des A. B. 1, 31) — haben wir den sichersten Fingerzeig zum richtigen Sinne des Worts; hier steht משׂכיל neben זַמְּרוּ als nähere Bestimmung des musikalischen Singens, und es leidet keinen Zweifel, daß ein *kluges* melodisches Lied so viel sein muß als ein *feines*, kunstvolles.“ Aber משׂכיל erscheint sonst immer nur als Attribut von Personen, weil nicht was klüglich gemacht, sondern was in sich selbst klug ist so genannt wird. Auch 2 Chr. 30, 22., wo auf die Maskil-Psalmen angespielt wird, sind es die musicirenden Leviten selber, welche (שׂכל טוב) המשׂכילים heißen (d. i. die mit feinem Takt geschickt Ausführenden). So wird man denn auf die Hifilbed. nachdenkenden Betrachtens 106, 7 vgl. 41, 2. Spr. 16, 20 hingedrängt, so daß מַשְׂכִּיל Betrachtendes, dann Betrachtung bed., wie מַכְבִּיר das Vielmachende und dann die Fülle, מַשְׁחִית das Verderbende und dann das Verderben. Von irgend welcher sonderlichen Technik läßt sich an den Maskil-Psalmen wie z. B. 54 und 142 nichts entdecken. Das Wort bed. eben nur *pia meditatio*.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit Seligpreisung des Menschen, welcher Gottes rechtfertigende Gnade erfährt, indem er sich Ihm rückhaltlos hingibt. Die Sünde heißt פֶּשַׁע als Losreißung von Gott; חֲטָאָה als Abirrung vom Gottgefälligen; עָוֹן als Verkehrung, Verzerrung, Missethat. Die Vergebung der Sünde heißt נָשָׂא (Ex. 34, 7) als Aufhebung und Hinwegnahme *αἴρειν* und *ἀφαιρεῖν* Ex. 34, 7., כִּסָּה (85, 3. Spr. 10, 12. Neh. 3, 37) als Bedeckung, so daß sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist, und לֹא חָשַׁב (2 S. 19, 20., vgl. حسب zählen, berechnen, *οὐ λογίζεσθαι* Röm. 4, 6—9) als Nichtzurechnung; die *δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων* ist hier deutlich ausgesprochen. Der Gerechtfertigte heißt נְשׂוּי־פֶּשַׁע als Enthobener der Uebertretung *praevaricatione levatus* (Ges. §. 135, 1); נְשׂוּי statt נְשֹׂא Jes. 33, 24 soll mit כְּסוּי (Part. zu כִּסָּה wie בָּרוּךְ zu בֵּרַךְ) zusammenzuklingen (s. zu Jes. 22, 13). Ein „Bedeckter der Sünde“ ist ein solcher, über dessen Sünde vor Gottes heiligen Augen die Decke der Sühne (כִּפֻּר √ כפ bedecken, verw. غفر, خفر, خب, غمر) liegt. Die dritte

Benennung ist ein Attributivsatz: „dem J. die Missethat nicht in Rechnung bringt", indem er sie vielmehr als quittirt, als abgethan ansieht. Ein solcher Gerechtfertigter ist aber nur der, in dessen Geiste keine רְמִיָּה ist, kein Trug, welcher die oder jene Lieblingssünde läugnet und verhehlt, verringert und beschönigt. Eine solche geflissentlich vorbehaltene Sünde ist ein geheimer Bann, welcher die Rechtfertigung verhindert.

V. 3—5. Denn, wie den D. eigne Erfahrung gelehrt hat, wer nicht sein ganzes Verderben beichtend vor Gott ausschüttet, martert nur sich selbst, bis er sich seines geheimen Bannes entlastet. Da v. 3 für sich allein nicht als Begründung des aufgestellten Satzes gelten kann, so bed. כִּי entw. „weil *quod*" (z. B. Spr. 22, 22) oder „als *quum*" (Richt. 16, 16. Hos. 11, 1). Die שְׁאָגָה war Ausbruch der Qualen, die ihm das folternde Gewissen bereitete. Je mehr er sich sträubte zu beichten, desto lauter redete dieses, und weil diese innere Stimme, in der Gottes Zorn zu Worte kam, zu beschwichtigen nicht in seiner Macht stand, schrie er den ganzen Tag, näml. um Hülfe, aber, weil noch ungebrochenen Herzens, ohne Erhörung. Er schrie den ganzen Tag, denn Gottes strafende Rechte 38, 3. 39, 11 lag Tag und Nacht schwer auf ihm, das Gefühl göttlichen Zorns ließ ihm keine Ruhe, vgl. Iob 33, 14 ff. Ein Feuer brannte in ihm, das ihn ganz zu verzehren drohte. Es heißt בְּחַרְבֹנֵי (wie בעשן 37, 20. 102, 4) ohne כ, indem er die ihn bis auf den Grund durchglühenden und ausdörrenden Aengste geradezu Sommertrocknisse nennt. Das בְּ ist das des Zustandes, bei welchem die Wandelung d. i. Entartung (Iob 20, 14) vorging; denn *mutare in aliquid* heißt חָפַךְ לְ. In לְשַׁדִּי ist das ל (was Saad. u. A. verkannten) Stammbuchstabe; לָשָׁד (v. לָשַׁד لسد lutschen, saugen), wie גָּמָל u. dgl. flektirt, bed. *succus*. In Sommerglut der Angst erlitt sein Lebenssaft eine Wandelung: er verbrannte und vertrocknete. Die Musik steigert sich hier und thut das Ihrige, diese Höllenpein des erwachten Gewissens bei noch ungebrochenem Herzen zu malen. Trotz dieses *διάψαλμα* aber hat der histor. Zus. noch so viel Macht, daß אוֹדִיעֲךָ dadurch zum Imperf. (vgl. 30, 9) gestempelt wird: „meine Sünde that ich kund und meine Schuld deckt' ich nicht zu (כִּסָּה hier wie Spr. 28, 13. Iob 31, 33); ich faßte den Entschluß: Beichte will ich ablegen über meine Uebertretungen dem HErrn (הוֹדָה חִתְוַדָּה = Neh. 1, 6. 9, 2., sonst mit dem Acc., s. Spr. a. a. O.) — da vergabst du . . Hupf. will אמרתי vor חטאתי אודיעך stellen, wodurch אודיעך und אודה zu Futt. würden, aber ועוני לא כסיתי lautet wie Aussage einer Thatsache, nicht eines Vorhabens und ואתה נשאת ist naturgemäße Fortsetzung des unmittelbar vorausgeg. אמרתי. Statt וַתִּשָּׂא heißt es absichtlich ואתה נשאת. Mit seinem *fide supplice* gethanen Sündenbekenntnis fiel sofort auch die Absolution zusammen: da hast du vergeben die Schuld (עָוֹן Missethat als That und auch als Thatbestand d. i. verwirkte Schuld und Schuldbuße oder Strafe, vgl. Thren. 4, 6. Zach. 14, 19) meiner Sünde. *Vox nondum est in ore,* sagt Augustin, *et vulnus sanatur in corde.* Das סלה hier ist das Widerspiel jenes andern. Dort schrillende Klage über den erfolglos sich abmarternden Sünder, hier helles Freudengetön über die selige Erfahrung des Gotte sich ausschütten-

den — ein musikalisches Ja und Amen zu der großen Wahrheit von der rechtfertigenden Gnade.

V. 6—7. Ob solcher jedem bußfertig beichtenden Sünder entgegenkommenden Gnade möge denn jeder חסיד, dem es um חסד zu thun ist, sich betend an J. wenden לְעֵת מְצֹא zur Zeit (21,10. 1 Chr. 12,22 vgl. בְּעֵת Jes. 49,8) wo Er und seine Gnade zu finden ist (vgl. Dt. 4,29 mit Jer. 29, 13. Jes. 55,6 בְּהִמָּצְאוֹ). Auf diesen mahnenden Wunsch folgt eine verheißende Versicherung. Daß רַק zu אֵלָיו gehöre, indem wie אַךְ, אַף, גַּם, פֶּן, so auch רַק, obwol zu einem weiterhin folg. Satztheil gehörig, *per hypallagen* an die Spitze des Satzes gestellt wird (wie Spr. 13, 10: Bei Uebermut gibts nur Zank), verbietet sich hier dadurch daß לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים virtueller Vordersatz ist: *quum inundant aquae magnae* (לְ der Zeit), welcher רַק gegen אֵלָיו absperrt. Die restrictive Bed. ist hier wie öfter (Dt. 4,6. Richt. 14,16. 1 K. 21,25 vgl. Ps. 91,8) in affirmative übergegangen: *certo quum* etc. Ueberschwemmung ist exemplificirende Bez. göttlichen Zorngerichts (vgl. Nah. 1,8), 6^{bc} kurzer Ausdruck der in Ps. 91 entfalteten Verheißung. In v. 7 bekräftigt sie David aus eigner Erfahrung. Der Gleichklang מִצַּר תִּצְּרֵנִי (du wirst mich bewaren, daß mich nicht צַר *angustum* = *angustiae* 119,143 treffe) ist nicht unabsichtlich, und nach תצרני geht es mit רני weiter wie 29,9 nach בהיכלו mit כלו. Es ist kein triftiger Grund vorhanden, רני mit Houbigant u. A. als Wiederholung des halben תצרני zu beseitigen. Der Inf. רֹן (Iob 38,7) konnte mit gleichem Rechte substantivisch flektirt werden, wie רֹב *pl.* רֻבֵּי, חֹק *pl.* חֻקֵּי, und das gleichfalls substantivirte פַּלֵּט (wie 56,8), vgl. נַפֵּץ Dan. 12,7., ist als Genit. so unanstößig, als etwa דעת in אִישׁ דַּעַת. Mit Rettungs-Jubeln umgibt ihn J., so daß sie ihn von allen Seiten umschließen und Anlaß zum Jubel ihm begegnet, wohin nur immer er sich wendet. Die Musik steigert sich hier zum dritten Male und zwar zum Ausdruck des höchsten Wonnegefühls.

V. 8—10. Es ist nicht J., welcher hier in Erwiderung der bisher an ihn gerichteten Rede das Wort ergreift. Der Angeredete müßte dann der D. sein, welcher aber die Erkenntnis um die es sich hier handelt bereits gewonnen hat. Er selbst ists der nun direkt den Lehrerton (vgl. 34,12) anstimmt. Was David 51,15 verspricht, setzt er hier ins Werk: Unterweisung der Sünder im Heilsweg. Statt אִיעָצָה mit Olsh. אִיעָצְךָ zu lesen ist unnöthig; das Suff. von אַשְׂכִּילְךָ und אוֹרְךָ (für אוֹרְךָ) gilt auch für dieses dritte V., zu welchem עָלֶיךָ עֵינִי = שָׂם עָלֶיךָ עֵינִי (das Auge auf dich heftend d. i. dein mit theilnehmender Liebe mich annehmend) das Verh. eines untergeordneten Bestimmungssatzes hat. LXX übers. ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου, faßt also יָעַץ seiner Wurzelbed. *firmare* gemäß als Regens des עיני (ich werde meine Augen fest auf dich heften), aber ohne Stütze im Sprachgebrauch. Noch anders die Acc., welche (da איעצה עליך עיני aus איעצה עליך עיני transformirt ist) עֵינִי als *acc. adv.* zu fassen scheint: ich will dich berathen mit meinem Auge, aber יָעַץ עַל bed. sonst immer nur feindlich gegen jem. gerichtete Entschließung z. B. Jes. 7,5. Die Anrede geht v. 9., ohne ihr Obj. zu wechseln, in den Plur. über und der Ausdruck wird hart in Gemäßheit des verkehrten Wesens, das er be-

schreibt. Der Sinn ist im Allgem. klar: dem Menschen ziemt nicht gezwungener, sondern williger Gehorsam im Untersch. von dem unvernünftigen Vieh, das man an dem durch sein Gebiß gezogenen Zaume führen muß. Das Asyndeton: wie Roß, Maulesel (פֶּרֶד als vereinzeltes sich nicht paarendes Thier, vgl. فَرْد einzig, einzeln, ungleich opp. زَوْج Paar, gleiche Zahl) hat nichts Auffallendes, vgl. 35,14. Jes. 38,14. Aber unklar ist was עֶדְיוֹ bed. soll. Man könnte es in seiner üblichen Bed. Schmuck fassen: „mit Zügel und Zaum, ihrem Schmuck" und etwa gerade darin die verstandlose Unfreiheit des Thiers mitbezeichnet finden, daß sein Schmuck zugleich Bändigungsmittel ist, wenn nicht viell. עֲדִי Schmuck geradezu s. v. a. Geschirr ist. Jedoch ist die Uebers. der LXX zu beachten: *in camo et fraeno* — wie Hier. sie wiedergibt — *maxillas eorum constringe qui non approximant ad te*. Bed. עֲדִי Gebiß oder Backen, so ist עֶדְיוֹ לִבְלוֹם s. v. a. *ora eorum obturanda sunt* (Ges. §. 132 Anm. 1), was LXX durch *ἄγξαι constringe* oder nach *Al. ἄγξις* (*ἄγξεις*) *constringes* ausdrückt. Zu עֲדִי Backe läßt sich mit Ew. und Hitz. (zu Ez. 16,7) das arab. خَدّ vergleichen, welches, zu גְּדוּד Furche sich stellend, eig. die Gesichtsfurche d. i. die von den innern Augenwinkeln zu beiden Seiten der Nase abwärts laufende, vertiefte Partie, dann aber auch synekdochisch Wange, Backe überh. bed. Wenn עדיו auf das Gebiß geht, so scheint בַּל קְרֹב אֵלֶיךָ übers. werden zu müssen: damit sie dir nicht zu nahe kommen, näml. dich zu schädigen (Trg. Syr. Raschi u. s. w.), aber das gibt keinen dem Zus. dieses Ps. entsprechenden Vergleichspunkt. Also vielmehr: sonst ist an kein Nahen zu dir zu denken. Diese Erkl. bringt die Emphase des בל in Rechnung und setzt voraus, daß man einem nicht weiter belegbaren Sprachgebrauch nach z. B. sagen konnte: בַּל לְכְתִּי שָׁמָּה „ich werde nun und nimmer dorthin gehen." Auch Spr. 23,17 schließt בל das Verbum des Seins in sich. So hier: mit nichten Nahen zu dir d. h. es findet, wenn du sie nicht zäumst, kein Nahen zu dir statt. Die Anrede geht nicht an Gott, sondern an den Menschen, der das Thier durch harte Zwangsmittel zähmen muß und nur so an sich ketten kann. Im Gegenbilde ists der Sünder, der nicht zu Gott will, obgleich nur Gott seine Hülfe ist, und der, wie David das erfahren, erst innere Qual ausstehen muß, ehe er zur Besinnung kommt. Dieses qualvolle Leben eines bösen Gewissens, welches der Gottlose führt, setzt v. 10 der Gnade entgegen, die von allen Seiten den Gottvertrauenden umgibt. רַבִּים ist der zahlwortartigen Behandlung dieses Adj. gemäß (s. 89,51) vorausgestelltes Eigenschaftswort. Der Schlußsatz läßt sich übers.: Gnade umgibt ihn, aber das *Po.* und v. 7 sprechen für: mit Gnade umgibt er ihn.

V. 11. Nachdem sich so der Lehrinhalt des Ps. in 3 ungleichen Versgruppen entfaltet hat, folgt, dem kurzen Eingang entsprechend, ein noch kürzerer Schluß, welcher die dort selig Gepriesenen zu Jubelliedern auffordert.

PSALM XXXIII.

Lob des Weltregenten als Schirmherrn seines Volkes.

1 Jubelt, Gerechte, in Jahve,
Den Redlichen ziemet Lobpreis.
2 Lobet Jahve mit Cither,
Mit zehnsaitiger Nabla harfnet ihm.
3 Singet ihm ein neues Lied,
Spielet wacker mit Jubelgetön.

4 Denn redlich ist das Wort Jahve's
Und all sein Thun in Treue.
5 Er liebet Gerechtigkeit und Recht,
Der Gnade Jahve's ist voll die Erde.

6 Durch Jahve's Wort sind die Himmel gemacht
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
7 Er sammelt gleich einem Stapel des Meeres Gewässer,
Legt in Speicher die Flutentiefen.

8 Es fürchte sich vor Jahve die ganze Erde,
Vor ihm sollen schauern alle Weltbewohner.
9 Denn Er sprach, so geschahs;
Er gebot, so stand es da.

10 Jahve hat vernichtigt das Vorhaben der Heiden,
Vereitelt die Gedanken der Völker.
11 Das Vorhaben Jahve's, ewig besteht es,
Seines Herzens Gedanken in alle Geschlechter.

12 Heil der Nation, die Jahve zum Gott hat,
Dem Volke, das er erkiest zum Erbe sich.
13 Vom Himmel blickt Jahve herab,
Sieht die Menschenkinder alle.

14 Von der Stätte seines Wohnens schaut er
Auf alle Bewohner der Erde,
15 Er welcher formt zusamt ihr Herz,
Der Acht hat auf alle ihre Werke.

16 Nicht siegt der König durch große Stärke,
Ein Held wird nicht gerettet durch große Kraft.
17 Täuschung ist das Roß zum Siege,
Und seine große Stärke hilft nicht entrinnen.

18 Siehe, Jahve hat sein Auge auf die ihn Fürchtenden,
Auf die Entgegenharrenden seiner Gnade,
19 Zu retten von dem Tode ihre Seele
Und sie zu erhalten in Hungersnoth.

20 Unsere Seele wartet auf Jahve,
Unsere Hülfe und unser Schild ist Er.
21 Denn in ihm wird sich freuen unser Herz,
Weil wir in seinen heiligen Namen trauen.
22 Walte denn deine Gnade, Jahve, über uns,
Gleichwie wir harren deiner!

Auf das davidische Maskîl Ps. 32 folgt so anfangend wie jenes schließt ein anonymes Gemeindelied hymnischen Inhalts. Es scheint einer nationalen Errettung von heidnischem Drucke, welche ohne Krieg durch Gottes Fügung erfolgt war, seine Entstehung zu verdanken. Uebrigens weist es keine Spur der Abhängigkeit von älteren Mustern auf, so daß wir veranlaßt wären, es spät, etwa in die jerem. Zeit (Hitz.),

herabzusetzen. Der Bau ist ebenmäßig. Zwischen zwei Hexastichen v. 1—3. 20—22 entfaltet sich in 8 Tetrastichen die *materia laudis*.

V. 1—3. Der hexastichische Aufruf ergeht an die Gerechten und Geraden, denen es ernstlich um gottgemäße gottgefällige Gestalt ihres Lebens zu thun ist und deren Verhalten nur Eine nach Gottes Willen und Wolgefallen gerichtete Richtung hat. Nur diese erkennen Gott, dessen wahres Wesen an ihnen einen klaren Spiegel hat; so sollen sie denn was sie an ihm haben jubelnd bekennen. Denn es ist ihre Pflicht und zugleich ihre Ehre, ihn zu rühmen, sich seiner zu rühmen; נָאוָה Fem. des Adj. נָאוֶה (aus נָאוֵי) wie 147, 1 vgl. Spr. 19, 10. Ueber כִּנּוֹר (LXX *κιθάρα, κινύρα*) und נֵבֶל (LXX *ψαλτήριον, νάβλα, ναῦλα* und anders) s. Einl. §. 2; נֵבֶל heißt die Harfe oder Lyra von der Aehnlichkeit mit einem Schlauche oder einer Flasche (√ נב aufschwellen, bauchig s.) und נֵבֶל עָשׂוֹר Harfe der Zehnzahl ist die zehnsaitige, auch עָשׂוֹר schlechtweg und von dem gewöhnlichen נֵבֶל unterschieden 92, 4. Gegen den Wortlaut versteht AE mit Vergleichung der Asyndeta 35, 14. Jer. 11, 19 unter נבל עשור zwei Instrumente. Gecatilia, den er bestreitet, irrt nur darin, daß er die Zehn auf Löcher (נקבים) statt auf Saiten bez. Das בְּ ist *Beth instr.*, wie *κιθαρίζειν ἐν κιθάραις* Apok. 14, 2. Ein „neues Lied" ist ein solches, welches infolge neuer Großthaten Gottes aus neuem Dankestriebe des Herzens kommt 40, 4. u. ö. Jes. 42, 10. Judith 6, 13. Apok. 5, 9. In הֵיטִיבוּ fließen die Begriffe *scite* und *strenue*, *suaviter* und *naviter* ineinander. Mit בִּתְרוּעָה, zu רַנְּנוּ zurückkehrend, schließt der Aufruf kreislinig ab.

V. 4—5. Nun beginnt der Rumpf des Liedes. Die Aufforderung zum Lobe Gottes wird begründet 1) durch Darlegung seiner Preiswürdigkeit *a*) als Gottes der Offenbarung im Reiche der Gnade. Sein Wort ist יָשָׁר gerade gemeint und, ohne nach irgend einer Seite hin sich selber untreu zu werden, geradenwegs sich erfüllend; all sein Thun ein in אֱמוּנָה Wahrhaftigkeit, die seines Wortes Wahrheit bewährt, sich vollziehendes. Ueber אֹהֵב = אֹהֵב הוּא s. 7, 10. 22, 29. צְדָקָה ist Gerechtigkeit als Verhalten, מִשְׁפָּט Recht als Urtheilsnorm und Zustand. חֶסֶד ist Acc. wie 119, 64: *misericordia Domini plena est terra* (Introitus des Sonntags Misericordias).

V. 6—9. Gottes Preiswürdigkeit *b*) als Weltschöpfers im Reich der Natur. Jahve's דָּבָר ist sein allmächtiges Werde und רוּחַ פִּיו (indem der Hauch hier als Bildungsstoff und Träger des Worts in Betracht kommt) das Geheiß oder überh. die Wirkung seiner gebietenden Allmacht (Iob 15, 30 vgl. 4, 9; Jes. 34, 16 vgl. 11, 4). Der Himmel droben und das Meer hienieden stehen als Schöpfungswunder neben einander. Seine Machtbezeugung an den unteren Wassern besteht darin, daß er sie in feste Schranken gethan hat und in diesen erhält. נֵד heißt der Stapel d. i. aufgethürmte Haufe (arab. *nadd*) und insbes. Erntehaufe: einem solchen gleich ragen die convexen Meereswasser, fest zusammengehalten, über das niedrigere Festland. Der Ausdruck ist wie Jos. 3, 13. 16 vgl. Ex. 15, 8., obwol dort von einem Geschichtswunder, hier von einem Schöpfungswunder die Rede ist. כֹּנֵס geht auf den Haufen selbst, nicht auf die zusammenhaltenden Speicher-Wände. Letzteres Bild tritt erst 7[b] ein: das Bett des Mee-

res und die der Ströme sind wie אוֹצָרוֹת Speicher oder Vorrathshäuser, in welchen Gott die brausenden tiefen Wasserschwalle deponirt hat. Die Bewohner (יֹשְׁבֵי, nicht יוֹשְׁבֵי) des Erdkreises haben Ursache, Gott den so Allmächtigen zu fürchten (מִן im Sinne scheuen Zurückweichens), denn er braucht, wie das Hexaëmeron zeigt, aber auch die Menschengeschichte bewährt (Thren. 3, 37), nur ein Wort zu sprechen, so tritt das Gewollte aus dem Nichtsein ins Dasein; er braucht nur zu gebieten, so steht es da wie ein gehorsamer Diener, der auf des Herrn Ruf eiligst sich darstellt 119, 91.

V. 10—11. Seine Preiswürdigkeit *c*) als unwiderstehlichen Herrschers in der Geschichte. Da הֵפֵר עֵצָה 2 S. 15, 34. 17, 14 u. ö. eine gew. RA ist, so ist הֵפִיר wie 89, 34. Ez. 17, 19 s. v. a. הֵפֵר Ges. §. 68 Anm. 9. Die Perf. sind, da das „neue Lied" einen neuen Stoff voraussetzt, nicht abstract, sondern von jüngst Erlebtem gemeint. Zu v. 11 vgl. Spr. 19, 21. Die עֵצָה Gottes ist die Einheit der „Gedanken seines Herzens" d. i. der Ideen, welche die innerste Seite, die letzten Triebfedern alles Geschehens bilden: die ganze Weltgeschichte ist die unhintertreibliche Durchsetzung eines göttlichen Heilsplans, dessen nächstes Obj. sein Volk, in und mit diesem aber die Menschheit ist.

V. 12—19. Deshalb begründet sich die Aufforderung zum Lobe Gottes 2) durch Darlegung dessen was sein Volk an Ihm hat. Dieser Theil des Liedes ist wie eine Parafrase des אַשְׁרֵי Dt. 33, 29. Der Satz v. 12 wird v. 13—15 daraus erwiesen, daß J. der allwissende Regirer weil Schöpfer der Menschen ist, ohne dessen Wissen nichts weder insgeheim noch öffentlich, zumal gegen sein Volk, unternommen wird; sodann v. 16—19 daraus, daß es in J. einen stärkeren Schutz hat, als die größte weltliche Macht sein würde. Bildner aller Menschenherzen heißt J. wie Zach. 12, 1 vgl. Spr. 24, 12 als ihr Erschaffer. Als solcher ist er auch der auf alle Werke der Menschen Merkende, denn er weiß schon um ihre Entstehung in der von ihm schöpferisch gebildeten Werkstatt des Herzens. Hupf. faßt יַחַד als Gleichstellung (*pariter ac*) der beiden Appositionen, aber dann müßte es (vgl. 49, 3. 11) וּמֵבִין heißen; LXX übers. richtig *καταμόνας, singillatim*. Unnöthig ists auch mit Hupf. zu übers.: er der bildete *qui finxit*; denn die Menschenherzen sind ja nicht uranfangs alle zumal geschaffen worden, sondern in geheimnisvoll vermittelter Weise setzt sich bei jeder Zeugung die uranfängliche Begeistungsweise fort. Gott ist der Vater der Geister Hebr. 12, 9. Ebendeshalb ist Alles was ist bis ins Innerste von seiner Allwissenheit und Allmacht umspannt: er führt über Alles allwissende Controle und macht Alles den Zwecken seines Weltplans, der für sein Volk Heilsplan ist, dienstbar. Ohne ihn geschieht nichts, Alles durch ihn. Des Königs Sieg, des Helden Rettung sind nicht ihr Selbstwerk. Ihre große Heeresmacht und Leibeskraft vermag nichts ohne Gott, der auch in dem Schwachen mächtig sein kann. Auch das Kriegsroß ist für den Zweck des Sieges (תְּשׁוּעָה vgl. יְשׁוּעָה 21, 2) שֶׁקֶר d. i. ein vielversprechendes, aber in Wahrheit nichtsleistendes Ding; es ist nicht seine große Stärke, durch die es den Reuter entrinnen macht (יְמַלֵּט); das Roß — sagt Salomo Spr. 21, 31 — wird zugerüstet auf den Tag des

Krieges, aber לה׳ הַתְּשׁוּעָה Jahve's ist der Sieg, er verleiht ihn wem er will. Die letzten Enden alles Geschehens liegen in seiner Hand und, wie v. 18f. sagt, mit הִנֵּה auf diese große Wahrheit hinweisend, das Augenmerk dieses Gottes, also das Endziel seiner Weltregierung, geht auf die ihn Fürchtenden, gilt den auf seine Gnade Harrenden (לַמְיַחֲלִים). Das Obj. לְחַסְדּוֹ entfaltet sich beispielsweise in v. 19. Von seiner Gnade, nicht von eignem Wirken erwarten sie im Bewußtsein ihrer Bedingtheit und Ohnmacht Schutz in Todesgefahr, Lebensfristung in Hungersnoth. Aehnlich ist 20,8., aber die eine Stelle lautet so selbständig wie die andere.

V. 20—22. Deshalb bekennt sich die Gemeinde in diesem Schluß-Hexastich zu ihm als ihrer Hülfe, ihrem Schild, ihrem Freudenquell. Das zu der Wortgruppe des Hoffens und Harrens gehörige חִכָּה kommt außer hier im Psalter nur noch 106,13 vor, viell. von √ חכ (حكى حكأ *firmiter constringere* sc. *nodum*) fest, dicht s., wie קִוָּה v. קָוָה fest anziehen, vgl. *harren* und *hart*. Auch in 20[b] klingt noch die Grundstelle Dt. 33,29 (vgl. 26) nach. Der Hauptton liegt, wie 115,9—11., auf הוּא, in welches בּוֹ v. 21 einsetzt: Er ist der unendliche Bereich, unerschöpfliche Stoff, unversiegbare Quell unserer Freude. Das zweite כִּי begründet dies subjektiv. Sein heiliger Name ist seiner Gemeinde Glaubens-, Liebes-, Hoffnungsgrund, denn von daher kommt ihr Heil. Sie kann getrost bitten, daß des HErrn Gnade sich über ihr erweise, denn sie harret seiner und menschliches Harren, göttliches Gewähren bedingen sich wechselseitig. Dies der Sinn des כַּאֲשֶׁר. Es hält Gott bei seinem Worte. Ebenso schließt das ambrosianische *Te Deum laudamus*.

PSALM XXXIV.

Dank und Lehre eines Geretteten.

2 א Auf, benedeien will ich Jahve allezeit,
Immerfort sei sein Lob in meinem Munde.
3 ב Berühmen Jahve's soll sich meine Seele,
Hören mögens Dulder und sich freuen.
4 ג Größe bringt mit mir Jahve dar
Und laßt uns erhöhen seinen Namen miteinander.
5 ד Durchzudringen zu Jahve sucht' ich und er erwiderte mir,
Und aus all meinen Schrecknissen riß er heraus mich.
6 ה Hinblickend auf Ihn wird man licht,
Und solcher Antlitz darf erröthen nicht.
7 ז Sieh der Leidvolle rief und Jahve hörte,
Und aus all seinen Nöthen schafft' er ihm Heil.
8 ח Herumlagert sich der Engel Jahve's um die so Ihn fürchten
Und hilft ihnen los.
9 ט Thuet schmecken und seht, daß gütig Jahve —
Selig der Mann, der in ihn sich birgt.
10 י Jahve fürchtet, ihr seine Heiligen!
Denn keinen Mangel haben die ihn fürchten.
11 כ Kraftvolle Leuen darben und hungern,
Doch um Jahve Bestrebte ermangeln keines Gutes.
12 ל Liebe Kinder, auf, hört mir zu!
Furcht Jahve's will ich euch lehren.

13 מ **Magst du, wer du auch seiest, lange leben,**
Liebst du Tage zu sehen Gutes —:
14 נ **Nimm in Acht deine Zunge vor Bösem**
Und deine Lippen vor trughaftem Reden.
15 ס **Sag ab dem Bösen und thue Gutes,**
Suche Frieden und jage nach ihm.
16 ע **Es achten Jahve's Augen auf Gerechte**
Und seine Ohren auf ihr Schreien.
17 פ **Pflichtvergeßnen ist entgegen Jahve's Antlitz,**
Daß er ausrotte von der Erde ihr Gedächtnis.
18 צ **Zu Jahve schrein jene und er hört,**
Und aus allen ihren Nöthen reißt er sie heraus.
19 ק **Kummergebeugten Herzen ist Jahve nahe,**
Und denen zermalmten Geistes schafft er Heil.
20 ר **Reich an Leiden ist der Gerechte,**
Und aus ihnen allen reißt heraus ihn Jahve.
21 ש **Schirmend alle seine Gebeine,**
Nicht eins von ihnen wird gebrochen.
22 ת **Todbringend wird dem Bösewicht die Bosheit,**
Und des Gerechten Hasser büßen ihre Schuld.
23 פ **Frei macht Jahve seiner Knechte Seele,**
Und schuldlos werden dastehn all in ihn Geborgnen.

In 33,18 hörten wir: „*siehe das Auge Jahve's ist auf die gerichtet die ihn fürchten*" und in 34,16 hören wir ebendiesen großen Ged.: „*die Augen Jahve's sind gerichtet auf die Gerechten.*" Ps. 34 ist einer der 8 Ps., welche durch ihre Ueberschriften der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden und auf dem langen Leidenswege von Gibea Sauls bis Ziklag entstanden sind (in ungef. chronologischer Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54). Die Ueberschrift lautet: *Von David, als er verstellte seinen Verstand* (טַעְמוֹ mit *Dag.*, damit man nicht טְעָמוֹ spreche) *vor Abimelech und der ihn wegtrieb* (וַיְגָרְשֵׁהוּ mit *Chatef Pathach*, wie immer bei Verbalstämmen mit ר als zweitem Stammbuchstaben, wenn der Wortton auf dem dritten ruht) *und er entging*. David flüchtete sich, von Saul gedrängt, auf philist. Gebiet; hier erkannte man in ihm den seit Jahren so gefährlichen Feind und stellte ihn vor König Achis. Ein hülfeflehendes Gebet in der damaligen Noth ist Ps. 56 (ähnlich sich verhaltend zu Ps. 34, wie 51 zu 32). Davids Leben wäre verloren gewesen, wenn nicht sein verzweifelter Rettungsversuch, die Rolle eines Verrückten zu spielen, gelungen wäre. Der König befahl ihn zu entfernen und David begab sich wieder nach einem heimischen Versteck, nach der Höhle Adullam in der Wüste Juda. Man hat die Richtigkeit der Ueberschrift bestritten. Hupf. behauptet, der Schreiber habe sie blind aus 1 S. 21,14 herausgegriffen. Nach Redslob Hitz. Olsh. Stähelin hatte er dafür Gründe, obwol nichtige. Das טַעֲמוּ des Ps. (v. 9) klang ihm mit טַעְמוֹ 1 S. 21,14 zus., und außerdem combinirte er תִּתְהַלֵּל *gloriaris* des Ps. v. 3 mit וַיִּתְהֹלֵל *insanivit* 1 S. 21, 14. Wir urtheilen anders. Der Ps. enthält keine ausdrückliche Beziehung auf jenen philistäischen Vorgang, wir schließen daraus, daß der Schreiber der Ueberschrift um diese Beziehung aus Ueberlieferung wußte. Seine Quelle sind nicht die BB. Samuel, denn dort heißt der König אָכִישׁ, er aber nennt ihn אֲבִימֶלֶךְ und dies ist, wie schon Basilios erkannt hat (s. Euthymios Zigadenos' Einl. zu diesem Ps.), der Würdename der philist. Könige, wie *Pharao* der äg., *Agag* der amalek., *Lucumo* der etruskischen — seine Quelle ist, wie 2 S. 22,1 vgl. mit Ps. 18,1 zeigt, ein anderes Werk, näml. die Annalen Davids, in denen er unseren und andere Ps. in dem Geschichtszus. aufgefunden, den er mit Worten seiner Quelle über-

schriftlich andeutet. Daß der Ps. alfabetisch ist, spricht nicht gegen David (s. zu Ps. 9—10). Er ist nicht für die Musik eingerichtet, denn obwol lobliedartig beginnend geht er bald in Lehrton über. Er besteht aus Zweizeilern, die nach der Buchstabenfolge aneinandergereiht sind. Das ו fehlt, wie in Ps. 145 das נ, und nach dem ת folgt, wie in Ps. 25, dem Seitenstücke zu 34, ein zweites überzähliges פ.

V. 2—4. Der D. beginnt mit Lobpreis Jahve's und Aufforderung aller Frommen, Ihn mit ihm zu preisen. Der Nominalsatz 2[b] ist ebenso cohortativ gemeint wie der Verbalsatz 2[a]. אֲבָרְכָה ist wie וַיְגָרְשֵׁהוּ mit *Chatef-Pathach* im Inlaut zu schreiben. Im Untersch. von עֲנִיִּים *afflicti* bed. עֲנָוִים *submissi*, solche welche in der Leidensschule Duldersinn gelernt haben. Diesen wird der Lobpreis des Psalmisten zur Stärkung gereichen, denn er gilt dem Retter der Bedrängten. Damit aber dieser Lobpreis recht vielstimmig ertöne, wirbt er v. 4 Genossen. Die göttliche Größe lobpreisend anerkennen heißt גַּדֵּל mit Acc. 69, 31; hier mit לְ: ihm גְּדֻלָּה darbringen, vgl. 29, 2. Auch רוֹמֵם hat diesen subjektiven Sinn: Gottes erhabenen Namen im Herzen, in Wort, in That so hoch stellen als er an sich ist. Nach der Regel, daß wo in einem Worte zwei gleiche Buchstaben einander folgen, deren erster *Sch'bâ* hat, dieses *Sch'bâ* ein lautbares und zwar *Chatef Pathach* mit vorstehendem *Gaja* (*Metheg*) sein muß, ist וּנְרוֹמֲמָה zu schreiben.

V. 5—7. Der D. begründet nun den Lobpreis durch Darlegung der erfahrenen Rettung. Er verlangte nach Gott und bemühte sich um ihn (was דָּרַשׁ im Untersch. von בִּקֵּשׁ bed.) und dieses Bestreben, in Gebet sich bethätigend, blieb nicht ohne thatsächliche Erwiderung (עָנָה von Erhörung und Erfüllung als Antwort auf die Bitte des Beters); die Perf. besagen wie auch v. 6. 7 Thatsachen, deren eine nicht ohne die andere war, wogegen וַיַּעֲנֵנִי sie in Folgenzus. stellen würde. In v. 6 wird die persönliche Erfahrung zu einer in gesch. Form ausgesprochenen Erfahrungswahrheit verallgemeinert: sie blicken auf ihn und erglänzen d. i. wer immer auf ihn blickt (הִבִּיטוּ אֶל vom Blicke verlänglicher heilsbegieriger Sehnsucht wie Num. 21, 9. Zach. 12, 10), der erglänzet. Die עֲנָוִים von v. 3 her zum Subj. zu machen ist unthunlich; es wird mit allgemeinstem Subj. in gnomischen Perfekten ein Thun und ein sofort sich hinzugesellendes Erleben ausgesprochen. Das V. נָהַר hat hier wie Jes. 60, 5 die Bed. strahlen, glänzen (wov. נְהָרָה Licht). Theodoret: Ὁ μετὰ πίστεως τῷ Θεῷ προσιὼν φωτὸς ἀκτῖνας δέχεται νοεροῦ, auf den Gesichtern solcher spiegelt sich das Gnadenantlitz Gottes, dem *actus directus* der *fides supplex* folgt der *actus reflexus* der *fides triumphans*. Es kommt nicht dazu, daß deren Angesichter wegen getäuschter Hoffnung sich mit Scham bedecken müßten: es soll und kann nicht sein, wie das mit innerer Theilnahme verneinende אַל besagt. חָפֵר (חָפַר) hat in allen drei Dialekten die Bed. des sich Schämens und Scheuens, nach Ges. u. Fürst (√פר) von der Grundbed. des Erröthens aus, in Wahrheit aber, da es nicht mit حمر, sondern mit خفر (verw. كفر ,כפר, غفر, غمر) zusammenzustellen ist, von der Grundbed. des Bedeckens, Verbergens, Verhüllens aus (arab. *chafira, tachaffara* vom Weibe, verw. *chamara* sich schämen, schamhaft s. von beiden Ge-

schlechtern), so daß also das schambedeckte Antlitz dem hell, keck und frei blickenden entgegensteht. In v. 7 individualisirt sich diese allgem. Wahrheit wieder. Mit זֶה עָנִי (wie זֶה סִינַי 68,9) weist David auf sich selber. Von der Todesgefahr am phil. Hofe, aus der ihn Gott errettet hat, blickt er lobpreisend auf alle rückwärts liegenden Rettungen zurück.

V. 8—11. Begründung des Lobpreises durch Darlegung der trauten Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen. Der מַלְאַךְ ה׳ ist kein anderer als welcher Jahve's heilsgeschichtlichen Verkehr mit den Patriarchen vermittelte und Israel nach Canaan geleitete; der Name ist nicht collektiv (Calv. Hupf. Kamph. u. A.): er, der Eine, lagert sich ringsum, inwiefern er der Fürst des Heeres Jahve's Jos. 5, 14 und also von Scharen niederer dienender Engel begleitet ist, oder inwiefern er als überräumliches Geistwesen allseits deckenden Schutz gewähren kann; חֹנֶה (vgl. Zach. 9, 8) spielt viell. auf מַחֲנַיִם Gen. 32, 2 f. an, jenes Engellager, welches sich zu Jakobs Lager gesellte und es wie eine Wagenburg umschloß. Ueber das *fut. consec.* וַיְחַלְּצֵם *et expedit eos* als reinen Ausdruck der Folge oder auch nur straffen inneren Verknüpfung s. Ew. §. 343[a]. Auf Grund dieser Schirmung durch den Gottes-Engel ergeht v. 9 die Aufforderung zu selbsteigner Erfahrung der Freundlichkeit Gottes. Das Schmecken (*γεύσασθαι* Hebr. 6, 4 f. 1 P. 2, 3) steht vor dem Sehen, denn geistliche Erfahrung führt zu geistlicher Erkenntnis, nicht umgekehrt. *Nisi gustaveris,* sagt Bernhardus, *non videbis.* David will, daß auch Andere erfahren was er erfahren, um zu erkennen was er erkannt hat: die Gütigkeit Gottes.[1] Darum v. 10 der Aufruf an die Heiligen, J. zu fürchten (יְראוּ für יִרְאוּ, um *veremini* und *videbunt* zu unterscheiden, wie Jos. 24, 14. 1 S. 12, 24), denn wer ihn fürchtet, der hat in ihm alles. Eher müssen junge vollmähnige Leuen darben und verhungern, weil sie keine Beute haben, als daß der irgend welchen Mangel leide, deß Strebeziel die Gemeinschaft mit Gott ist. Das V. רוּשׁ (darben, arm s., einmal metaplastisch יָרַשׁ 1 S. 2, 7., √רשׁ los, schlaff machen oder sein), sonst nur von Menschen, ist hier, wie 104, 21 בַּקֵּשׁ מֵאֵל, auf die Löwen übertragen, ohne daß כְּפִירִים emblematisch (wie 35, 17. 57, 5. 17, 12) von den mächtigen Feinden an Sauls und Achis' Hofe gemeint ist.

V. 12—15. Der erste Haupttheil ist hier zu Ende; der zweite stimmt (ähnlich wie in Ps. 32) noch mehr den Ton eines Lehrgedichts an, obwol auch schon v. 6. 9—11 lehrspruchartig stilisirt sind. Der D. gibt vorerst eine Anweisung zur Gottesfurcht. Man vgl. 32, 8. 51, 15 — wie davidisch ist die Wendung, welche der Ps. hier nimmt! בָּנִים sind nicht Kinder an Jahren oder am Verständnis, sondern es ist zärtliche Anrede des in den Wegen Gottes erfahrenen Meisters an alle und jeden, wie Spr. 1, 8 u. ö. Er wirft v. 13 eine Frage auf, die er v. 14 f. selbst beantwortet; diese Form, eine Wahrheit dadurch einzuschärfen, daß sie als Lösung einer aufgeworfenen Frage aufgestellt wird, ist david. Sitte: 15, 1. 24, 8. 10. 25, 12. In der Verwendung dieser Psalmstelle 1 P. 3, 10—12 (= 13—17[a] des Ps.) ist diese Fragform verwischt. Dem חָפֵץ חַיִּים entspricht als

1) Wegen dieses v. 9 *Γεύσασθε καὶ ἴδετε κτλ.* war Ps. 33 der Communionps. der alten Kirche *Constit. apost.* VIII, 13. Cyrill *catech. myst.* V, 17.

eben so geschlossenen Sinnes אֹהֵב יָמִים, so daß also לִרְאוֹת Zweckbestimmung ist; יָמִים bed. Tage in Masse wie חַיִּים lange dauerndes Leben. Warum der D. Vermeidung der Zungensünden obenanstellt, zeigt Jac. 3, 2 ff., wo v. 13 auch in der Form an unsern Ps. erinnert. Aus dem Guten wird v. 15 der Friede herausgehoben, den wir nicht allein nicht stören, sondern den wir suchen, ja dem wir gleich wie ein Jäger dem edelsten Wild nachjagen sollen. Laßt uns erjagen, sagt auch der Ap. Röm. 14, 19 (vgl. Hebr. 12, 14), was zum Frieden dient. שָׁלוֹם ist dem Gotte der Liebe wolgefälliges Wolverhältnis. Mit dem entsprechenden εἰρήνη verbindet sich dem Wurzelbegriff nach die Vorstellung des Gemeinschaftsbandes.

V. 17—22. Der D. empfiehlt nun die Gottesfurcht, zu welcher er kurze Anleitung gegeben, durch Darlegung ihres Lohnes im Gegensatz zu der Strafe der Gottlosen. Die Präpp. אֶל und בְּ 16ª und 17ª wechseln wolbedacht: jenes von gnädiger Inclination (33, 18), dieses von feindlicher Intention oder Fixirung wie Iob 7, 8. Jer. 21, 10. 44, 11 nach der RA Lev. 17, 10. Die Uebelthäter erliegen der vom Antlitze Jahve's, das sie wider sich haben, ausgehenden Macht der Vernichtung bis auf die letzte zurückgelassene Spur ihres irdischen Daseins. Subj. zu v. 18 sind nicht nach 107, 17—19 die עֹשֵׂי רָע, da der in diesem Falle unerläßliche Zug der Reumütigkeit fehlt, sondern die צדיקים. Wahrsch. stand die פ-Str. urspr. vor der ע-Str., wie Thren. c. 2—4 פ dem ע vorausgeht (Hitz.). Bei der jetzigen Gedankenfolge, ist v. 18 ebenso geformt wie v. 6: *Clamant et Dominus audit* = *si qui* (*quicunque*) *clamant.* Es ist Schreien aus der Tiefe einer an sich selbst verzagenden Seele gemeint. Solches Schreien findet bei Gott Gehör und in Gewährung sich bewährende Erhörung. „Zerbrochene am Herzen" heißen diejenigen, welchen das selbstische d. i. selbstsüchtige, um sein eignes Ich kreisende Leben in der Wurzel geknickt ist, „Zermalmte (דַּכְּאֵי v. דַּכָּא mit veränderlichem *ā* n. d. F. אֱיָלוּת v. אֱיָל) am Geiste" diej. welche zur Buße leitende schwere Erlebnisse von der falschen Höhe stolzen Selbstbewußtseins heruntergebracht und gründlich gedemütigt haben. Solchen ist J. nahe, er bewart sie vor Verzweiflung, er ist bereit, ein neues Leben auf den Trümmern des alten in ihnen aufzurichten und ihr unendliches Deficit zu decken, er macht sie, die Heilsempfänglichen und Heilsbegierigen, seines Heils theilhaftig. Zwar ergehen über den Gerechten diese Leiden, aber J. rettet ihn מִכֻּלָּם = מִכֻּלָּן (dieselbe *enallage generis* wie Ruth 1, 19. 4, 11). Er steht unter der allerspeziellsten Vorsehung: „er bewart alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht (*ne unum quidem*) zerbrochen" — eine malerische Besonderung des Ged., daß Gott es mit dem Gerechten nicht bis zum Aeußersten kommen, daß er ihn nicht seiner allmächtig schirmenden Liebe entreißen und nicht zum Spielball der Tyrannen werden läßt. Indes erinnert man sich an die buchstäbliche Erfüllung, welche dieses Psalmwort an dem Gekreuzigten fand, denn die alttest. Weiss., welche Joh. 19, 33—37 angeführt wird, kann ebensowol auf unsern Ps., als auf Ex. 12, 46 zurückgeführt werden. Nicht allein das Passalamm, sondern gewissermaßen auch alles Leiden der Gerechten ist ein Typus. Nicht allein das Wesen der gottesdienstl. Symbolik stellt sich in J. Chr. dar, nicht allein die Geschichte

Israels und Davids recapitulirt sich in ihm, nicht allein das menschliche Leiden vertieft sich bei ihm bis zum äußersten Tiefpunkt, sondern auch alle dem Gerechten gegebenen Verheißungen erfüllen sich an ihm κατ' ἐξ., weil er der Gerechte im absolutesten, der Heilige Gottes im einzigartigsten Sinne ist (Jes. 53, 11. Jer. 23, 5. Zach. 9, 9. Act. 3, 14. 22, 14). — Der Gerechte bleibt bewart vor dem Aeußersten, wogegen den Gottlosen das Böse רָעָה würgt (מוֹתֵת stärker als הֵמִית): das Böse, das er liebte und pflegte, wird die Henkersmacht, der er verfällt. Und des Gerechten-Hasser müssen Schuldbuße zahlen. Von den Bedd. sich verschulden, sich schuldig fühlen, als schuldig büßen hat אָשַׁם (s. zu 4, 11) hier die letzte.

V. 23. Nach durchlaufener Buchstabenreihe folgt nun ganz so wie 25, 22 noch ein zweites פ. Wie das erste פ 25, 16 פְּנֵה lautet, so hier v. 17 פְּנֵי und ebenso entsprechen sich die beiden überzähligen *Phe*, das elohimische dort und das jehovische hier.

PSALM XXXV.

Waffenruf zu Gott gegen undankbare Verfolger.

1 **Bestreite, Jahve, die mich Bestreitenden,**
Bekriege die mich Bekriegenden.
2 **Ergreife Schild und Tartsche**
Und stehe auf als meine Hülfe.
3 **Und zeuch hervor den Spieß und sperr den Weg meinen Verfolgern,**
Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin Ich.

4 **Mögen zu Schanden und zu Schmach werden die meiner Seele nachtrachten,**
Rückwärts weichen und mit Scham sich decken die mein Unglück sinnen.
5 **Mögen sie werden wie Spreu vor dem Winde,**
Indem der Engel Jahve's sie hinwegstößt.
6 **Ihr Weg werde Finsternis und Schlüpfrigkeiten,**
Indem der Engel Jahve's sie verfolgt.

7 **Denn unverdient haben sie mir geborgen ihr Netz**
Unverdient eine Grube gegraben meiner Seele.
8 **Es überkomm' ihn Verwüstung unversehens,**
Und sein Netz, das er geborgen, packe ihn,
Mit Gedröhn fall' er hinein.

9 **So wird meine Seele frohlocken in Jahve,**
Sich ergötzen an seinem Heile.
10 **Alle meine Gebeine sollen sagen: Jahve, wer ist wie du,**
Rettend den Elenden vor dem Ueberlegenen,
Den Elenden und Armen vor seinem Räuber!

11 **Es erheben sich ungerechte Zeugen;**
Was mir nicht bewußt, fragen sie mich aus.
12 **Sie vergelten mir Böses um Gutes,**
Verwaisung hat meine Seele troffen.
13 **Und ich — wenn sie krank lagen, war Trauerlinnen mein Gewand,**
Ich kasteite durch Fasten meine Seele,
Und mein Gebet wandt sich zurück in meinen Busen.

14 **Wie um einen Freund, einen Bruder mir, ging ich einher,**
Wie einer der um die Mutter leidträgt, in Traueraufzug schlich ich.
15 **Und nun bei meinem Hinfall sind sie froh und sammeln sich an,**
Es sammeln sich wider mich Pöbelhafte und die ich nicht kenne,
Schimpfen und lassen nicht ab.

16 **In der Weise gemeiner Kuchen-Witzler**
Knirschen sie ob mir ihre Zähne.

17 **O HErr, wie lange wirst du zusehn?!**
Hol zurück meine Seele von ihren Verstörungen,
Von Leuen meine Einzige.
18 **Loben will ich dich in großer Gemeinde,**
Unter zahlreichem Volk dir lobsingen.

19 **Nicht mögen freun sich meiner meine Feind' um Lüge,**
Meine Hasser ohne Grund das Auge kneifen.
20 **Denn nicht friedsame Rede führen sie,**
Sondern wider die Stillen im Lande sinnen sie tückische Sachen aus.
21 **Und reißen weit auf über mich ihr Maul,**
Sagen: Ei, ei, da siehets unser Auge.

22 **Du siehests, Jahve, so schweige nicht;**
O HErr, bleibe mir nicht ferne.
23 **Erwecke dich und wach doch auf zu meinem Rechte,**
Mein Gott und HErr, zu meinem Streite.
24 **Schaffe Recht mir nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott,**
Und nicht mögen sie sich freuen meiner.

25 **Nicht mögen sie in ihrem Herzen sagen: ei unser Begehren!**
Nicht sagen: wir haben ihn verschlungen.
26 **Beschämt werden und mit Scham sich decken müssen zusamt**
Die meines Unglücks sich freuen,
Anziehen Beschämung und Schande
Die wider mich großthun.

27 **Jubeln mögen und sich freuen die mein Recht mir gönnen**
Und sagen immerfort: Hochgefeiert sei Jahve,
Der Lust hat an der Wolfahrt seines Knechtes.
28 **Und meine Zunge soll aussagen deine Gerechtigkeit,**
Allezeit deinen Lobpreis.

Dieser Ps. 35 bildet mit Ps. 34 ein Paar: es sind die einzigen, welche den מלאך ה' nennen. Von solchen Zurückbez. auf die Tôra sind bes. die Ps. der saulischen Verfolgungszeit durchzogen. Und in der That ist dieser ganze Ps. wie die lyrische Ausführung dessen was David 1 S. 24, 16 Saul gegenüber ausspricht. Das kritische Urtheil hängt mit dem über den Verf. des Ps. 40 und 69 zus., denen Ps. 35 nahe verwandt ist, vgl. v. 21. 27 mit 40, 16 f.; v. 13 mit 69, 11 f., wogegen das Verh. von Ps. 71 zu Ps. 35 ein entschieden secundäres ist. Hitz. räth auf Jeremia, aber v. 1—3 paßt in den Mund eines verfolgten Königs, nicht eines verfolgten Profeten; die Berührungen der jer. Schriften mit unserem Ps. (Jer. 18, 19 f. 23, 12. Thren. 2, 16) werden also hier sicherer als bei Ps. 69 für Reminiscenzen gelten dürfen. Durch den ganzen Ps. herrscht tiefer Unmut (welchem das dunkle Suff. ־ִימוֹ wie in Ps. 59. 56. 11. 17. 22. 64 entspricht) und gewaltige Gefühlserregung; nur in dem 2. Theile, wo der D. den schwarzen Undank seiner Feinde schildert, wird die Rede ruhiger und durchsichtiger und an die Stelle des Zornmuts tritt stillere Wehmut.

Jeder der 3 Th. erhebt den Hilfruf nach Rettung und schließt in gewisser Voraussetzung derselben mit dem Gelübde des Dankes. Sie sind ebendeshalb nicht zu verfehlen: 1—10. 11—18. 19—28. Das Verhältnis der Stichenzahl der einzelnen Gruppen ist dieses: 6. 6. 5. 5. | 7. 7. 5. | 6. 6. 6. 5.

Nur wenige Ps. Davids aus der saulischen Verfolgungszeit halten sich, wie Ps. 22., innerhalb der Grenzen tiefinnerlicher Trauer, und fast nirgends bleibt es dabei, daß er das Fluchgeschick der Feinde mit prof. Gewißheit als zuversichtliche Er-

wartung ausspricht (wie z. B. 7, 13—17), meistens ist das objektive Wort der Strafverkündigung vom innersten Affekt verschlungen und in das erregteste Gebet verwandelt (wie 7, 7. 17, 13 u. ö.) und diese Fieberglut der Empfindung tritt noch schroffer da hervor, wo das Gebet um die göttlichen Strafgerichte in Anwünschung derselben übergeht. Die Ps. 7. 35. 69. 109 bilden hierin eine furchtbare Stufenleiter. In Ps. 109 zählen die Alten 30 Anatheme. Wie erklären wir uns solche Worte im Munde und Herzen des D.? Etwa als Anwandelungen der Rachsucht? Daß auch ein David solchen zugänglich war, zeigt sein Vorgehen gegen Nabal, aber 1 S. 25, 32 f. zeigt auch daß es nur einer leisen Anregung seines Gewissens bedurfte, um ihn davon abzubringen. Wie viel mehr — geben wir mit Kurtz zu bedenken — wird das Ueberwiegen des ihm eignen Edelmuts sich in den Momenten höchster religiöser Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, geltend gemacht haben! Es ist undenkbar, daß sich da mit dem heiligen Feuer seiner Gottesliebe das unheilige Feuer persönlicher Leidenschaft mische. Gerade die Ps. sind ja der reinste treueste Spiegel alttestamentlicher Frömmigkeit — die Pflicht der Feindesliebe aber ist dem A. T. so wenig fremd (Ex. 23, 4 f. Lev. 19, 18. Spr. 20, 22. 24, 17. 25, 21 f. Iob 31, 29 f.), daß das N. T. sich sogar in Einschärfung derselben alttest. Worte bedient. Und daß David sich der Erfüllung dieser Pflicht bewußt war, hat uns Ps. 7 in Uebereinstimmung mit der Gesch. seines Verhaltens gegen Saul bewiesen. Alle Fluchworte jener Ps. stammen also aus dem lauteren Quell selbstlosen Eifers für Gottes Ehre. Daß dieser Eifer hier als Eifer für die eigne Person erscheint, kommt daher, daß David Saul dem gottentfremdeten Könige als gottgesalbter Erbe des Reichs gegenüber steht und daß ihm die Sache Gottes, der Bestand der Gemeinde, die Zukunft Israels mit dem Geschicke seiner Person zusammenfallen. An diesem Brennpunkte heilsgeschichtlicher Selbstschau entzündet sich sein Zornfeuer. Es ist also heiliges Feuer, aber der Geist des N. T. ist, wie Jesus selbst Lc. 9, 55 ausspricht, hierin doch ein relativ anderer als der des Alten. Die göttliche Liebesthat der Erlösung war damals noch nicht vollzogen, aus deren offnem Brunnquell sich Triebe einer die Welt umfassenden und überwindenden Liebe ergießen, und vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle, hing damals noch ein Vorhang, so daß Verwünschungen, wie 69, 20, von dem Aussprechenden selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht verstanden wurden. Nachdem dieser Vorhang aufgerollt ist, schaudert der neutest. Glaube vor Anwünschung eines לעולם währenden Verderbens zurück, und die Liebe sucht, so lange nur ein Schein von Möglichkeit vorhanden ist, alles was Mensch heißt von dem unausdenkbaren Verderben eines unseligen Jenseits loszuringen. Bei dem allen bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken. Auf die Flüche, welche die dav. Ps. der saul. Verfolgungszeit enthalten, wird im N. T. als an den Feinden Christi erfüllte zurückgedeutet Act. 1, 20. Röm. 11, 7—10. Ein Wort unseres Ps. ἐμίσησάν με δωρεάν (vgl. 69, 5) gilt Jesu Joh. 15, 25 als an ihm erfüllt; es scheint also der ganze Ps. gegenbildlich als Rede Christi gefaßt werden zu müssen oder doch zu können. Aber nirgends lesen wir in den Evv. ein Fluchwort Jesu gegen seine und des Reiches Gottes Feinde, die Imprecationen Davids passen also nicht in den Mund des Heilands, und die neutest. Citate stempeln sie auch nicht zu unmittelbaren Worten desselben: sie sehen darin Worte der Weissagung vermöge des Geistes, dessen Werkzeug David war und dessen Werk die Schrift ist. Und nur in diesem Sinne betet der Christ sie nach. Denn er wünscht nach dem Vorbilde seines Herrn, der am Kreuze betete: „Vater vergib ihnen“, daß auch die Feindseligsten nicht ewig verloren gehen, son-

dern, wenn auch erst *in articulo mortis*, zur Besinnung kommen mögen. Auch die Anatheme des Ap. über die judaistischen Irrlehrer und über Alexander den Schmid Gal. 1,9. 5,12. 2 Tim. 4,14 gehen nur auf zeitliche Beseitigung und Züchtigung, nicht auf ewigen Untergang. Sie bezeichnen die äußerste Grenze, an welcher in außerordentlichen Fällen der heilige neutest. Eifer sich mit dem heiligen alttest. Eifer berührt.

V. 1—3. Der Ps. beginnt so kriegerisch und anthropomorphisch, wie bisher noch keiner. Ueber die Ultima-Betonung des רִיבָה s. zu 3,8. Beide את sind Zeichen des Acc., was hier bei erbetener göttlicher Ueberwältigung näher liegt als daß את = עם (vgl. Jes. 49,25 mit eb. 27,8. Iob 10,2), weshalb auch statt des reciproken הִלָּחֵם hier לְחַם (im *Kal*, welches sonst nur zu נלחם das Part. לֹחֵם 56,2 f. hergibt) gesagt ist. Gew. nimmt man an, daß לָחַם eig. *vorare* bed. und der Krieg also als Menschenfresserei gedacht sei, aber das Arab. legt eine andere Grundbed. nahe: fest und dicht (*Ni.* an einander) andrängen, מִלְחָמָה also dichtes Gedränge, dickes Gewühl und Getümmel (vgl. das homerische κλόνος). Die Aufforderung an J., sich zu schilden und zwar zwiefach: mit dem die feindlichen Hiebe parirenden מָגֵן und der den Leib wie ein Schirmdach bedeckenden צִנָּה (s. 5,13) — wodurch, da beide Schilder zugleich zu handhaben unmöglich ist, das Bild sich selbst idealisirt — will sagen, daß er sich den Feinden auf alle Weise zu ihrer Beschämung als den Unnahbaren zu fühlen geben soll. Das ב von בְּעֶזְרָתִי (in der Eigenschaft mir zugewandter Hilfe) ist, wie Ex. 18,4. Spr. 3,26. Jes. 48,10 (*tanquam argentum*) u. ö., das sogen. *Beth essentiae.*[1] הָרֵק ist wie Ex. 15,9 vgl. Gen. 14,14 gemeint: hervorholen, hervorziehen, zücken, denn wie das Schwert außer Gebrauch in der Scheide ist, so der Speer in der δουροδόκη (Od. 1,128). Unter סְגֹר versteht schon Parchon eine Waffe, man hat σάγαρις, bei Herod. Xen. Strabo Name der oberasiatischen, bes. scythischen Streitaxt, verglichen,[2] aber die Streitaxt ist keine hebräische Waffe und סְגֹר, welches, so defektiv geschrieben, das Aussehen eines Inf. hat, gibt auch als solcher (LXX σύγκλεισον, Trg. וּטְרוֹק) den besten Sinn: schließe d. i. schneide ab, *interclude* scil. *viam;* das Wort hat *Dechî*, weil לִקְרַאת רֹדְפָי „dich meinen Verfolgern entgegenwerfend" zu beiden vorausgehenden Aufforderungen gehört; Dachselt verweist richtig auf die gleiche Accentfolge 55,19. 66,

1) Das hebr. *Beth. essentiae* kommt in viel freierer und umfänglicherer Weise in Anwendung, als das arabische, welches sich immer nur an das Präd. eines einfachen Satzes knüpft, wo das Verbum in unsern Sprachen „sein" ist, in der Regel nur an das Präd. negativer Sätze: *laisa bi-ḥakîmin* er ist nicht weise oder *laisa bi-l-ḥakîmi* er ist nicht der Weise. Das Präd. kann hienach indeterminirt oder determinirt sein. Auch im Hebr., wo dieses ב beim Präd., bei dem Complemente des Subj. oder auch, obwol in solöker Weise (s. Ges. *thes.* p. 175), beim Subj. selbst erscheint, kann das damit versehene Wort determinirt sein, sei es als Eigenname durch sich selbst (Ex. 6, 3 בְּאֵל שַׁדָּי), sei es durch Suff. (wie oben 35, 2 vgl. 146, 5. Ex. 18, 4. Spr. 3, 26) oder auch durch den Art.; wenigstens lässt sich gegen die Erkl. von בֶּעָשָׁן „in der Weise (Qualität) des Rauches" 37,20 vgl. בַּחֶבֶל 78,33 und von בַּנֶּפֶשׁ „in der Eigenschaft der Seele" Lev. 17, 11 syntaktisch nichts einwenden.

2) Wahrsch. Ein Wort mit dem arm. *sakr*, wozu in Ciakciak's armenischem Lex. die (italienischen) Bedd. *mannaja scure brando ferro* angegeben sind, vgl. Lagarde's Gesammelte Abh. 1866 S. 203.

15. Das mos. Bild von J. dem איש מלחמה Ex. 15,3. Dt. 32,41 f. ist hier im Drange eines zornerfüllten Gemüts mit grellen Farben ausgemalt. Aber wie geistlich doch alles gemeint ist, sieht man aus 3ᵇ. In Gottes thatsächlichem Einschreiten möchte er seine tröstliche Einsprache vernehmen. Darauf daß Gottes Liebe die Zorngestalt der Gegenwart durchbreche und sich ihm zu empfinden gebe, darauf geht sein Flehen.

V. 4—8. Nun folgen durch 2 Str. hindurch furchtbare Verwünschungen. Die Vv. בוש und חָפֵר verhalten sich nach Fürst u. A. wie Erblassen (vgl. Jes. 29,22 mit Ps. 34,6) und Erröthen, aber weder hat בוש etwas mit בוץ noch חפר خفر خمر mit حمر roth s. zu schaffen, sondern בוש bed. seinem Wurzelbegriff nach *disturbari* (s. 6,11) und חָפֵר *obtegere, abscondere* (s. 34,6). יִסֹּגוּ eig. sie mögen zum Weichen gebracht werden (vgl. z. B. Jes. 42,17). Zu dem Bilde 5ᵃ vgl. 83,14. Die Sätze vom Engel Jahve's 5ᵇ 6ᵇ sind Umstandssätze, näml. Bestimmungssätze der Weise; דֹּחֶה (den Stoß zum Falle gebend, näml. ihnen = דֹּחָם oder דֹּחֵם 68,28) schließt sich dem Bilde 6ᵃ, רֹדְפָם dem Bilde 5ᵃ an, es scheint also daß die urspr. Stellung dieser zwei Sätze vom Engel Jahve's verschoben ist, wie in Ps. 34 die ע-Str. und פ-Str. ihre urspr. Stelle vertauscht haben. Es ist der Engel gemeint, der den pharaonischen Streitwagen die Räder abstieß, daß sie sich mit Schwerfälligkeit fortschleppten Ex. 14,25. Daß dieser Engel hier betheiligt wird, wo es sich darum handelt, ob das Königtum der Verheißung in seinem Entstehen vernichtet werden soll oder nicht, stimmt zu dem Erscheinen des מלאך ה' in heilsgeschichtlich grundleglichen Zeiten. חֲלַקְלַקּוֹת *loca passim lubrica* ist Steigerungswort für חֲלָקוֹת 73,18. Wie דֹּחֶה an Ex. 15., so erinnert רֹדְפָם an Richt. 5.; auch dort erscheint der Engel Jahve's inmitten der die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger, incarnirt gleichsam in Debora. Wie in v. 5 f. die urspr. Stellung von דחה und רדפם vertauscht ist, so bedarf auch v. 7 der Zurechtstellung: שַׁחַת רִשְׁתָּם wäre eine unten mit einem Netz versehene, oben um zu täuschen überdeckte Grube, aber ohne Zweifel ist, wie schon ältere Kritiker erkannt haben, שחת aus 7ᵃ in 7ᵇ herunterzunehmen: grundlos d. i. ohne alle Verschuldung auf meiner Seite haben sie mir heimlich gelegt ihr Netz (wie 9,16. 31,5), grundlos gegraben eine Grube meiner Seele. In v. 8 werden die Feinde massenhaft zusammengefaßt. לֹא יֵדָע verneinender Umstandssatz (Ew. §. 341ᵇ): *improviso*, wie Spr. 5,6. Jes. 47, 11 *extr.* Statt תִּלְכְּדֵנּוּ heißt es wie Hos. 8,3 תִּלְכְּדוֹ: die spitzere Form malt besser das Plötzliche und Sichere des Fanges. Das V. שָׁאָה bed. nach Hupf. wildes wüstes wirres Getöse oder Gekrach, dann Verwüstung und Verderben, ein Bedeutungsübergang, der, wie aus שׁוֹאָה (vgl. תֹּהוּ) als Namen der wüsten Steppe, aus שָׁוְא Wüste, Leere und aus andern Anzeichen hervorgeht, ohne den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer, lediglich durch Uebertragung eines wüsten Durcheinander von Tönen auf ein wüstes Durcheinander von Dingen vermittelt ist; es fragt sich aber, ob nicht vielmehr umgekehrt die Bed. der Wüste, Oede, Leere die urspr. und die Lautbed. (vgl. هوى gähnen, leer s.; dahinfahren, dahinstürzen, dann auch: wie etwas Stürzendes dumpf tönen, so wie *rumor* von *ruere*,

fragor von *frangi*) die abgeleitete ist, wofür sowol Etymologie (vgl. תְּחִה wov. תֹּהוּ) als das Uebergewicht der anderen Bed. sprechen. Hier stehen beide Bedd. nebeneinander, indem שׁוֹאָה das erste Mal das Wüste = Verwüstung, das zweite Mal das Wüste = Gedröhn (*δουπεῖν*) bed. Der Syr. aber übers., als ob es das zweite Mal שַׁחַת statt שׁוֹאָה hieße: „in die Grube, die er gegraben, falle er hinein", wonach Hupf. mit J. H. Mich. Stier u. A. erkl. zu müssen meint: „in das Verderben, das er selbst bereitet, falle er hinein". Aber dieses *quam ipse paravit* steht nicht im Texte, und diesen danach zu modeln wäre Willkür.

V. 9—10. Diese Str., mit welcher des Liedes 1. Theil schließt, enthält den logischen Nachsatz jener verwünschenden Jussive. Dem Sturze der widergöttlichen Macht wird Triumfesfreude folgen. Die Gebeine des Körpers, welche sonst nur als die Angst der Seele mit erleidend vorkommen (6,3. 31,11. 32,3. 51,10), werden hier wie 51,10 auch an der Freude betheiligt, in welche die Mark und Bein erschütternde Angst übergeht; die Freude des Ich soll alle Glieder des Leibes durchpulsen und sich wie zu einem Chore lobpreisender Stimmen vervielfachen. כָּל mit verbindendem Acc. und ohne Makkef, wie auch Spr. 19,7 (nicht כָּל־, s. die Masora in Baers *Psalterium* p. 133), nach Kimchi *cāl* (mit קמץ רחב *opp.* קמץ חטוף) zu lesen, nach Lonzano aber *col*, indem der verbindende Acc. gleiche Wirkung mit dem Makkef habe, was aber falsch, da zu *Kamez chatuf* nie ein Accent treten kann. Der Ausruf מִי כָמוֹךָ ist aus Ex. 15,11., wo nach der Masora מִי כָּמֹוךָ zu punktiren ist, wie Ben-Naftali auch an u. St. punktirt: das dort stehende, hier fehlende *Dag.* schärft und erhärtet zugleich, es fordert (ohne daß hier Gefahr der Verschleifung statt hat) emphatische Aussprache, es dient nicht der engeren Verbindung, sondern nachdrücklicher Hervorhebung. חָזָק מִמֶּנּוּ stärker als er s. v. a. stark während jener schwach ist, wie Jer. 31,11 vgl. Hab. 1,13 צַדִּיק מִמֶּנּוּ gerecht während jener gottlos ist. Die Wiederholung וְעָנִי will sagen: er errettet den עָנִי, welcher ohnehin אֶבְיוֹן, von dem Räuber seiner geringen Habe.

V. 11—16. Der 2. Theil beginnt mit 2 Str. wehmütiger Schilderung der Bosheit der Feinde. Die Futt. v. 11. 12 beschreiben Gegenwärtiges. עֵדֵי חָמָס sind *μάρτυρες ἄδικοι* (LXX). Man fordert von ihm Eingeständnis von Thaten und Dingen, die ganz außerhalb seines Bewußtseins und seiner Handlungsweise liegen (vgl. 69,5): man möchte ihn gern als Verschwörer, als Kronräuber, als Freibeuter brandmarken. Was David 12ª klagt, hören wir Saul 1 S. 24,18 eingestehen; der Vorwurf des Undanks ist also wolbegründet. שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי ist nicht von יְשַׁלְּמוּנִי abhängig, in welchem Falle eher כְּשֶׁכֹל als שְׁכוֹל zu erwarten wäre, sondern ein Nominalsatz: Verwaisung ist meiner Seele, ihr Zustand ist Verlassenheit von allen, die mir früher Liebe bewiesen, diese alle sind für mich wie weggestorben. Nicht allein daß David seine Eltern nach Moab hatte flüchten müssen, auch Michal war ihm entrissen, Jonathan entzogen, entfremdet alle diejenigen an Sauls Hofe, die bisher die Gunst und Freundschaft des hochbegabten und hochgeehrten königlichen Eidams gesucht hatten. Und wie aufrichtig und theilnehmend hatte er ihre Hinneigung erwidert! Mit וַאֲנִי v. 13 stellt er sich den Undankbaren und Theilnahmlosen entgegen. Statt

לְבִשְׁתִּי שָׂק heißt es לְבוּשִׁי שָׂק, das Hinstreben der Poesie zum Nominalsatze hängt mit ihrer Liebe zu sinniger Kürze und malerischer Fixirung zus. Er bewies ihnen eine Liebe, welche den Unterschied zwischen Ich und Du aufhob, welche ihr Leid und ihre Schuld als eigene ansah und dafür mitbüßte; sein Haupt war tief auf die Brust herabgesenkt oder er kauerte, wie dort Elia 1 K. 18, 42., auf der Erde mit tief zur Brust in den Schoß herabhangendem Haupte, so daß das aus seinem Innersten hervorkommende Gebet sich in gebrochenem Tone zu seinem Innern zurückwandte. Riehms Erkl.: bei ihrer Gottlosigkeit und Feindseligkeit kam mein Gebet unverrichteter Dinge zurück ist zusammenhangswidrig und ließe אֵלַי statt אֶל־חֵיקִי erwarten. *Je priai* — übers. Perret-Gentil richtig — *la tête penchée sur la poitrine.* Ich ging einher — sagt er v. 14 weiter — gemäß einem Freund, einem Bruder mir d. i. wie wenn der Leidende ein solcher ist. Mit הִתְהַלָּךְ von der feierlichen Langsamkeit des Ganges, welche der Weihe des Schmerzes entspricht, wechselt שַׁחֹתִי von der tiefen Gebücktheit, in welcher sich die Wucht des Schmerzes ausdrückt. כַּאֲבֶל־אֵם nicht: gleich der Trauer (v. אֵבֶל wie חֵבֶל v. חָבַל) einer Mutter (Hitz.), sondern da persönliches אָבֵל näher liegt und nächst der Trauer um das einzige Kind der Verlust der Mutter (vgl. Gen. 24, 67) die tiefste Wunde schlägt: gleich einem Trauernden (אֲבֶל־ [1] wie לְבֶן־ Gen. 49, 12 v. אָבֵל Constr. wie טְמֵא) um die Mutter (obj. Genit. wie Gen. 27, 41. Dt. 34, 8. Am. 8, 10. Jer. 6, 26). קֹדֵר bed. trauernd in Farbe, Geberde, Aufzug: mit dunklen Kleidern, mit verweintem ungewaschenem Gesicht, vernachlässigtem Barte. Sie aber — wie verhalten sie sich jetzt, wo er sich in צֶלַע (38, 18. Iob 18, 12) seitlicher Richtung d. i. Neigung zum Falle (von צָלַע ظلع sich auf die Seite neigen) befindet? Sie freuen sich und scharen sich zusammen, und dieser schadenfrohe Haufe der undankbaren Freunde wird noch verstärkt durch das sich hinzugesellende pöbelhafteste Gesindel. Das V. נָכָה bed. schlagen; *Ni.* נִכָּא Iob 30, 8 fortgepeitscht werden, wonach LXX *μάστιγες*, S. *πλῆκται*, Trg. *conterentes me verbis suis* übers., vgl. הִכָּהוּ בַלָּשׁוֹן Jer. 18, 18. Aber נֵכִים für sich allein kann nicht Zungenschläger, Zungendrescher bed. Das Adj. נָכֶה bed. sonst mit רַגְלַיִם einen an den Füßen Geschlagenen d. i. Hinkenden und mit רוּחַ, aber auch ohne Zusatz Jes. 16, 7 einen am Geist Geschlagenen d. i. Tiefbetrübten. So wird also auch נֵכִים von נָכֶה, wie גֵּאִים von גֵּאֶה, geschlagene d. i. herabgekommene Menschen (Hgst.) bed. können. Man könnte auch nach dem arab. *nawika* am Geiste beschädigt s., *anwak* dumm, albern (von derselben √נק stechen, schlagen, verletzen, vgl. *ichtalla* durchbohrt = wahnsinnig s.) Geisteszerrüttete, Blindwütende verstehen; aber für erstere Begriffsbestimmung spricht die Fortsetzung des Participialadj. נכים durch וְלֹא יָדַעְתִּי solche, von denen ich bisher, weil sie mir zu fern standen, keine Notiz genommen, also Menschen von der Hefe des Volkes (vgl. Iob 19, 18. 30, 1). Der Zusatz ולא ידעתי legt allerdings die Conj. נָכְרִים (Olsh.) nahe, aber der Ausdruck

---

1) Nach altbabyl. LA. (aus einer Zeit, wo Pathach und Segol noch nicht geschieden waren) כַּאֲבַל (mit dem Pathach-Zeichen und dem Rafe-Strich darunter = ă); s. Pinsker, Zur Gesch. des Karaismus S. 141. Einleitung S. 118.

wird dadurch tautologisch, und die Psalmendichtung greift ja auch sonst über den gew. Wortbereich hinaus, um das Abscheuliche recht grell zu schildern. Auch קָרַע zerreißen, näml. mit Schmähreden (wie قرع II) kommt sonst nicht vor. Und wie sonderbar lautet nun gar 16ª! מָעוֹג bed. nicht Hohn oder Witzelei, wie Böttch. u. Hitz. dichten[1], sondern nach 1 K. 17, 12 Kuchen von der runden Formung (wie talm. עֻגָּה der Cirkel), לָעֵג höhnend, witzreißerisch; לַעֲגֵי מָעוֹג also: Spötter um einen Kuchen d. i. solche die um einen guten Bissen, eines sie kitzelnden Genusses halber höhnische Possen reißen, näml. über mich, den Verfolgten, niedrige Schmarotzer, Tellerlecker, Bratenriecher, gr. *κνισσοκόλακες*, *ψωμοκόλακες*, mittelalterlich *buccellarii*. Dieses לַעֲגֵי מָעוֹג, welches schon Raschi wesentlich ebenso erkl., steht zu seinem Regens חַנְפֵי entw. in logischem Nebenordnungsverh. (s. zu Jes. 19, 11) = Ruchlose, näml. Kuchen-Witzlinge, oder, was näher liegt und paßt, in logischem wie grammatischem Unterordnungsverhältnisse: die Ruchlosen (= Ruchlosesten, s. 45, 13. Jes. 29, 19. Ez. 7, 24) unter Kuchenwitzlingen. Das בְּ ist nicht das der Begleitung oder Gemeinschaft, wofür עִם oder אֵת Hos. 7, 5 gesagt sein würde, sondern *Beth essentiae* oder der Eigenschaftung: in der Eigenschaft der verworfensten Exemplare dieser Menschenklasse knirschen sie über ihn die Zähne. Das Gerundiv חָרֹק (vom Geräusch der aufeinandergepreßten Zähne, wie حرق vom Prasseln des Feuers, dem Raspeln der Feile), welches nach Ges. §. 132, 4ᵇ gebraucht ist, trägt sein Subj. in sich selbst. Man knirscht über ihn die Zähne nach Art der Ruchlosesten unter solchen, denen die Ehre ihres Nächsten um einen Leckerbissen feil ist.

V. 17—18. Wie der 1. Th. des Ps. in Wünschen und Dank für deren Erfüllung auslief, so schließt auch der 2. bittend und dankend. כַּמָּה (zusammengesetzt aus כְּ *instar* und dem von diesem im Genit. angezogenen fragenden מָה, aram. כְּמָא, arab. *kam*, hebr. wie בַּמָּה mit *Dag. forte conj*, eig.: den Betrag von was?), sonst *quot*, hier *quousque* wie Iob 7, 19. מִשֹּׁאֵיהֶם von שֹׁאָה, dessen Plur. ebensowol שֹׁאִים als שֹׁאוֹת (was aber nicht vorkommt) lauten kann, wie der Plur. von אֵימָה Schrecknis אֵימִים und אֵימוֹת. Daß nicht „von ihren Verstörern" (Hitz.) zu übers. ist, zeigt das Suff., welches auf die Feinde als Urheber der Verstörungen (Spr. 3, 25) geht. Wenn Gott ferner so zusieht statt zu handeln, so werden die Verstörungen, welche über Davids Seele ergehen, sie zernichten. Daher die Bitte: führ sie zurück, bringe sie wieder, die beinahe schon ins Verderben dahingerissene. Ueber יְחִידָה s. 22, 21. Das 34, 11 eig. gemeinte כְּפִירִים ist hier emblematisch. אוֹדְךָ ist Cohortativ. עָצוּם als Parallelwort zu רָב bez. sich je nach dem Zus. auf Stärke der Zahl oder der Macht.

V. 19—21. Im 3. Theil v. 19—28 erneuert sich die Schilderung der Gottlosigkeit der Feinde; es ist aber ruhiger in der Seele des Beters geworden und demgemäß wird auch die Sprache durchsichtiger und bewegt sich in gewohntem Geleise. שֶׁקֶר und חִנָּם sind Genitive attributiven Sin-

---

1) Das talm. עגה (לשון עגה) *b. Sanhedrin* 101ᵇ, welches „spöttische Sprechweise" bed. soll, gehört um so weniger hieher, als die LA zwischen עגה (עגא) und אגא schwankt.

nes (s. zu 2 S. 22,23). Das V. קָרַץ bed. sowol kneifen = zwicken Iob 33,6 (vgl. arab. *karaḍa* absäbeln) als zusammenkneifen = zwinken, gew. von den Augen, aber auch von den Lippen Spr. 16,30., immer als hämische Geberde. אַל beherrscht beide Parallelglieder wie 75,6 u. ö. שָׁלוֹם v. 20 heißt alles was von Wolmeinen ausgeht und auf Beförderung oder Wiederherstellung des Wolverhältnisses abzielt. רִגְעֵי־אֶרֶץ (v. רָגַע vgl. עַנְוֵי־אֶרֶץ 76,10. Zef. 2,3., צְפוּנֶיךָ 83,4) sind solche, welche still vor sich hin und unbemerkt Gottes Wege gehen. Wider solche sinnen sie arglistig erlogene Anschwärzungen und Anklagen aus. Und mit aufgerissenem Maule d.i. stolzem Hohne rufen sie, im Anblick des Unglücks ihrer Verfolgten schwelgend: da haben wirs, was wir zu sehen gewünscht. הֶאָח (aus הֵה und אָח zusammengesetzt) ist Freudenruf, bes. Schadenfreudenruf (vgl. Ez. 25,3).

V. 22—24. Dieses schadenfrohe „da siehts unser Auge" nimmt der D. auf und gibt ihm eine andere Wendung. Mit 'ה wechselt v. 22. 23 vgl. 17 אֲדֹנָי, dessen Pronominalkraft in der Verbindung אֱלֹהַי וַאדֹנָי wiederaufgelebt ist (s. 16,2). הָעִירָה bed., sein Obj. in sich selbst tragend, rege werden, aufwachen und הָקִיץ den Schlaf abbrechen, sich losreißen, aufraffen. „Zu meinem Rechte", näml. es thatsächlich zu erweisen; „zu meinem Streite", ihn vertheidigend zu führen.

V. 25—26. Ueber den metonym. Gebrauch von נפשׁ als τὸ ὀρεκτικόν für ὄρεξις s. Psychol. S. 203. Ihr Begehren geht dahin, David zu verschlingen d.i. sich seiner zu bemächtigen und ihn spurlos hinwegzutilgen: בִּלַּעֲנוּהוּ mit עַ vor נ wie 132,6 u. ö., s. über das betr. Lautgesetz Ew. §. 60[a]. שְׂמֵחֵי רָעָתִי kurz für שְׂמֵחִים עַל (בְּ) רָעָתִי. Anziehen Beschämung und Schande (109,29 vgl. 18), so daß diese sie über und über bedeckt und ihre öffentliche äußere Erscheinung ihrem innersten Wesen gleich wird.

V. 27—28. An Davids Gerechtigkeit Gefallen tragend heißen die, welche wünschen, daß sie an den Tag komme und gerächt werde. Wenn das geschieht, bewährt sich Jahve's Gerechtigkeit. יִגְדַּל als groß erkannt und gepriesen d.i. hochgelobt sei Er! David wünscht daß alle die aufrichtig zu ihm stehen so sagen mögen, er seinerseits ist entschlossen Gottes Gerechtigkeitsoffenbarung im Herzen zu bewegen und von dem weß das Herz voll ist den Mund übergehen zu lassen (71,24).

Psalm XXXVI.

Der Fluch der Gottentfremdung und der Segen der Gottesgemeinschaft.

2 Einsprache des Lasters trägt der Gottlose innerhalb seines Herzens:
Keine Scheu Gottes ist vor seinen Augen.
3 Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen,
Zu erzielen daß er sich verschulde, daß er hasse.

4 Seines Mundes Worte sind Unheil und Tücke;
Vernünftig, gut zu handeln hat er aufgegeben.
5 Unheil sinnt er auf seinem Lager,
Nimmt seinen Stand auf nicht gutem Wege,
Böses verabscheut er nicht.

6 **Jahve, an die Himmel reicht deine Gnade,**
Deine Treue bis zur Wolkenhöhe.
7 **Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge,**
Deine Gerichte große Wassertiefe,
Menschen und Thieren hilfst du, Jahve.

8 **Wie kostbar ist deine Gnade, Elohim,**
Daß Menschenkinder im Schatten deiner Flügel Bergung finden!
9 **Sie werden trunken vom Ueberflusse deines Hauses,**
Und mit dem Strome deiner Wonnen tränkest du sie.
10 **Denn bei dir ist des Lebens Quelle,**
Und in deinem Lichte sehen wir das Licht.

11 **Verlängere deine Gnade den dich Kennenden**
Und deine Gerechtigkeit denen die graden Herzens.
12 **Nicht treffe mich des Hochmuts Fußtritt,**
Und der Frevler Hand scheuche mich nicht.
13 **Sieh da, gefallen sind die Unheil-Verübenden,**
Hinweggestoßen und können nicht aufstehn.

Der vorige Ps. gab in Hoffnung baldiger Errettung den jetzt zurückgedrängten Freunden des neuen Königtums die Worte in den Mund: „Hochgelobt sei Jahve, der Gefallen hat am Wole *seines Knechtes*“; David nennt sich dort den Knecht Jahve's, und ebendiesen Namen führt er in der Ueberschrift von Ps. 36: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David.* Der *text. receptus* accentuirt למנצח mit verbindendem *Illuj*, Ben-Naftali unzweideutiger, da David nicht der מנצח selbst ist, mit trennendem *Legarme* (s. Psalter 2, 462). Die Ps. 12. 14 (53). 36. 37 bilden eine Gruppe. David klagt darin über die Sittenverderbnis des Geschlechts seiner Zeit; sie sind alle nur Abspiegelungen der Zeitgestalt, nicht bes. Zeitereignisse. Mit Ps. 12 hat unser Ps. die prof. Färbung gemein, mit Ps. 37 die Anspielungen auf die Urgeschichte der Genesis. Das Strofenschema ist 4. 5. 5. 6. 6.

V. 2—5. Zuvörderst deckt der Dichter die in Gottentfremdung wurzelnde Bosheit der Weltkinder auf. Wenn es zulässig wäre, v. 2 zu übers.: „Ein Gotteswort über das Frevelthun des Gottlosen ist in meines Herzens Innern“ (נְאֻם mit Objektsgenit. wie das von Hofm. verglichene מַשָּׂא), so fände die vielbeklagte Schwierigkeit dieser Psalmworte auf leichterem Wege als mittelst der von Diestel vorgeschlagenen Conj. נָעֵם (נִעַם) „angenehm ist das Laster dem Frevler“ u. s. w. gewünschte Erledigung. Aber der Gen. nach נְאֻם (welches 110, 1. Num. 24, 3 f. 15 f. 2 S. 23, 1. Spr. 30, 1 ebenso wie hier an der Spitze des Satzes steht) bez. immer den Sprechenden, nicht das Besprochene; auch Jes. 5, 1 ist שירת דודי לכרמו nicht ein Lied von meinem Lieben bezugs seines Weinbergs, sondern ein Lied meines Lieben (wie es mein Lieber zu singen hat) von seinem Weinberg. So muß also פֶּשַׁע den Sprecher und לָרָשָׁע wie 110, 1 לאדני den Angeredeten bez.; die Uebertretung erscheint personificirt und es wird ihr ein orakelmäßiger Spruch beigelegt. Aber das bei jener Fassung des פשע als *gen. obj.* leicht verständliche Präd. בְּקֶרֶב לִבִּי ist bei dieser Fassung des פשע als *gen. subj.* schwierig und hart, wie man es auch verstehe, sei es, daß es sagen wolle, der Spruch des Lasters an den Frevler sei ihm, dem D., innerlichst bewußt oder er beschäftige und afficire ihn innerlichst. Es liegt sehr nahe, mit LXX *Syr. Hier. Ar.* לִבּוֹ zu lesen. Demnach übers. Then., indem er mit v.

Lg. נְאֻם zur Ueberschrift zieht: „Sünde ist dem Gottlosen in der Mitte seines Herzens“ d. i. sie ist der innerste Trieb all seines Denkens und Thuns. Aber diese Isolirung des נְאֻם ist ganz und gar wider Sprachgebrauch und Sitte. Besser Hupf. Hitz. und zuletzt auch Böttch.: „Eingebung der Sünde wohnt dem Gottlosen im Innern seines Herzens“, oder vielmehr, da der Sinn von בקרב nicht central, sondern peripherisch ist: im Bereiche (innerhalb) seines Herzens, dieses ganz erfüllend und einnehmend, wobei zu beachten, daß diese Zusammenstellung בקרב לבו (statt בקרבו oder בלבו, בלבבו) nur hier vorkommt, wo mit Personification der Sünde ein von ihr ausgehender Vorgang auf dem Gebiete des Seelenlebens gezeichnet werden soll. Freilich läßt sich diese Verwendung des נְאֻם nicht weiter belegen, aber נְאֻם (verw. הָמָה, נָהַם) als schallnachahmende Bez. eines dumpfen hohlen Dröhnens ist ein passendes Wort für geheime Einsprache (vgl. arab. *nemmâm* Ohrenbläser) oder auch, da das Sprachbewußtsein damit nicht die Vorstellung des bedeutsam heimlich, feierlich leise Eingesprochenen, sondern Ausgesprochenen verbindet, ein passendes Wort für das was der Frevel, indem er sich innerhalb des Herzens an die Stelle Gottes und seiner Gewissensstimme gesetzt hat, mit feierlicher Profeten- oder Filosofenmiene dem Gottlosen sagt. לָרָשָׁע bez. aber nicht den Angeredeten, sondern wie 32, 10 den Inhaber. Er hat diese Inspiration des Frevels zum Inhalt seines Herzens, so daß die Gottesfurcht darin keinen Raum und Gott für ihn keine respekteinflößende Gegenständlichkeit hat. Da wir nach jenem נְאֻם פֶּשַׁע weiter zu hören erwarten was und wie der Frevel zu ihm spricht, so ist es vorab das Warscheinlichste, daß החליק den Frevel zum Subj. hat. Wir erkl. weder: er schmeichelt Gotte in dessen Augen (augendienerisch), denn diese Auffassung ist nach rückwärts und vorwärts zusammenhangswidrig, noch mit Hupf. (nach Hofm.): „Gott verfährt glatt (sanft) gegen ihn nach seinem Wahne“, denn die Voraussetzung, daß הֶחֱלִיק wegen בְּעֵינָיו ein anderes Subj. haben müsse als den Frevler selbst, ist zwar richtig, führt aber nicht nothwendig auf Gott, sondern nach dem feierlichen Eingange 2[a] auf das personificirte Laster. Dieses richtet Schmeichelreden an ihn (אֶל wie עַל Spr. 29, 5) in seinen Augen d. i. ihm wolgefällige, und zu welchem Zwecke? Zur Ausfindigmachung d. i. Constatirung (מָצָא עָוֹן wie Gen. 44, 16. Hos. 12, 9) oder, da dies zu פשע als Subj. nicht recht paßt und wo von einem Zweck die Rede ist die dem V. מצא urspr. eigne Bed. *assequi* noch näher liegt: *zur Erreichung seiner Verschuldung* d. i. um es zu erreichen, daß er sich verschulde, *zu Hassen* d. i. daß er Gott und Menschen hasse statt sie zu lieben. Absichtlich lautet לִשְׂנֹא so objektlos wie Koh. 3, 8., um zu sagen, daß die Schmeichelrede des פשע ihn antreibt, Alles was Gegenstand der Liebe sein sollte zum Gegenstande des Hasses zu machen und im Hasse als in seinem Elemente zu leben und zu weben. Then. sucht der Härte des Ausdrucks durch die leichte Textänderung לִמְצֹא עָוֹן וְלִשְׂנֹא abzuhelfen und erkl.: ja es schmeichelt ihm in seinen Augen (es kitzelt seinen Stolz), Fehltritte an Andern ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Aber die impersonelle Fassung des הֶחֱלִיק ist ohne Beleg im Sprachgebrauch und das in diesem Falle nicht allein pleonastische, sondern schiefe בְּעֵינָיו fordert Verschiedenheit des Schmeichelnden und sich geschmeichelt Füh-

lenden. Der Ausdruck 3b ist, wie man auch erkläre, hart, aber Davids Sprache, wo sie mit tiefer Entrüstung das Verderben der Sünde schildert, pflegt sich mit solchen Wolken zu umziehen, welche unserem unzugänglichen Verständnis wie Textverderbnisse erscheinen. In Str. 2 ist alles leichter; לְהַשְׂכִּיל לְהֵיטִיב ist ein ebensolches Asyndeton, wie למצא עונו לשנא. Vernünftig und gut (was wesentlich zusammenfällt) zu handeln hat ein solcher der Herrschaft der Sünde anheimgefallener, Gott entfremdeter Mensch aufgegeben (חָדַל לְ wie 1 S. 23, 13). Sein waches Reden und selbst sein nächtliches Sinnen geht auf אָוֶן (Jes. 59, 7) Heillosigkeit, den absoluten Gegensatz des allein wesenhaften Guten. Recht geflissentlich nimmt er seine Stellung auf dem Wege, welcher die dem Guten entgegengesetzte Richtung hat (Spr. 16, 29. Jes. 65, 2), und sein Gewissen ist gegen das Böse abgestumpft, es ist keine Spur des Widerwillens dagegen in ihm, er liebt es mit ganzer Seele.

V. 6—10. Von diesem widerwärtigen Anblick wendet sich der D. zu einem lieblicheren: er betrachtet lobpreisend die unendliche ewig feste Gnade Gottes und das Heil, die Wonne, das Licht, die von ihr ausgehen. Statt בַּשָּׁמַיִם heißt es mit unterbliebener Synkope בְּהַשָּׁמַיִם; בְּ wechselnd mit עַד vgl. 57, 11 hat hier wie 19, 5. 72, 16 den Sinn des Rührens oder Hinanreichens an den damit bezeichneten Ort; der D. bez. die Erhabenheit und Ueberschwenglichkeit der göttlichen Gnade und Treue bildlich nach irdischen Maßverhältnissen: sie offenbaren sich auf Erden in einer an den Himmel reichenden, bis zu שְׁחָקִים d. i. der dünnen Dunsthülle, die uns die Tiefen des Himmels verschleiert, sich erstreckenden Höhe, sie überragen alles menschliche Denken, Bitten und Verstehen (103, 11 u. vgl. Eph. 3, 18). Von der אמונה unterscheidet sich die צדקה dadurch, daß jene durch Gottes Verheißungen, diese durch seine Heiligkeit normirt ist, und dadurch, daß jene ihr Wesen in Gottes Liebe hat, diese dagegen sich theils als rechfertigend in Gnaden theils als rächend im Zorn erweist. Von ihr sagt der D., daß sie wie Gottesberge ist, d. h. (vgl. Gottescedern 80, 11), unwandelbar fest (111, 3), wie die Gottes Größe und Herrlichkeit bekundenden Kolosse der Urgebirge; von Gottes Gerichten daß sie תְּהוֹם רַבָּה unbegreiflich und unausforschlich (*ἀνεξερεύνητα* Röm. 11, 33) wie der große tiefwogige innerirdische Wasserschwall, der in Meeren und Strömen zur äußern Erscheinung kommt. Gottes Strafgerechtigkeit hat, wie zuletzt offenbar wird, zur Kehrseite sein Erbarmen, welches, wie bei der Sintflut (vgl. Jon. 4, 11), mit der Menschenwelt zugleich die aufs engste in ihr Freud und Leid verflochtene Thierwelt befaßt. In diese anbetungswürdige Tiefe versenkt ruft der S. aus: wie kostbar (vgl. 139, 17) ist deine Gnade, Elohim, d. i. wie so werthvoll über alle Schätze und wie so theuerwerth dem der sie zu schätzen weiß. Das ו von וּבְנֵי ist das erklärende: *et hoc ipsum quod*. Die energische Futurform יֶחֱסָיוּן hat Vorton-Kamez, hier *in p.* wie 36, 8. 39, 7. 78, 44. Der Schatte der Flügel Gottes ist die Obhut seiner vor Anfechtung und Verfolgung bergenden Liebe. Solche Geborgenheit in Gott ist die unaussprechlichste Seligkeit V. 9: sie berauschen sich, trinken in vollen Zügen von dem „Fette deines Hauses". Das Haus Gottes ist sein Heiligtum und überh. sein Gnadenbereich. דֶּשֶׁן (vgl. טוב 65, 5) heißen die

reichlichen, lieblichen, kraftvollen Gaben und Güter und Labungen, womit Gott die Seinen bewirtet, und רָוֶה (wov. יִרְוְיֻן wie Dt. 8, 13. Jes. 40, 18) ist die geistliche Freude der Gottes Gnade überschwenglich erfahrenden Seele; die reichliche Speisung der Priester von Jahve's Tische (s. Jer. 31, 14) und die festliche Freude der Schelamim- d. i. Communionopfermähler — diese äußerlichen Ritualien sind hier geistlich verinnerlicht, wurzelhaft vertieft, ideal verallgemeinert. Es ist ein Strom von Wonnen עֲדָנִים, womit er sie bewässert und befruchtet, ein Paradieseswonnenstrom. Dieser hat, wie die vier Arme des Paradiesesflusses eine gemeinsame Quelle hatten (Gen. 2, 10), seine Quelle in Gott, ja Gott ist sie selbst. Er ist מְקוֹר חַיִּים (Jer. 2, 13), alles Leben strömt von Ihm dem schlechthin Seienden und Seligen aus; je inniger man ihm also verbunden ist, in desto volleren Zügen trinkt man Leben aus dem Urquell des Lebens. Und wie Gott der Lebensquell ist, so ist er auch der Lichtquell: בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר außer Gott sehend sehen wir nur Finsternis, dagegen in das Lichtmeer Gottes vertieft werden wir von göttlicher Erkenntnis erleuchtet und von geistlicher Freude durchleuchtet. Nachdem der D. einige Blicke in das Chaos des Bösen geworfen, webt er hier in den seligen Tiefen heiliger Mystik, und je finstrer seine Sprache dort, desto krystallheller ist sie hier.

V. 11—13. Erst jetzt folgt in dem Schluß-Hexastich nach der Klage und dem Lobe die Bitte. Der D. bittet, daß Gott solche Gnade den Seinen hinausziehe d. i. fernerhin erhalte (מְשֹׁךְ wie 109, 12); daß der Fuß des Uebermuts, der als Tyrann gedacht ist, ihn nicht überkomme (בּוֹא wie 35, 8) und der Frevler Hand ihn nicht vom heimischen Heerde in die Verbannung jage (vgl. 10, 18). Mit חֶסֶד wechselt die ihrer Gnadenseite nach den Gotterkennenden zugewandte und ihnen den verheißenen Gnadenlohn spendende צְדָקָה. Indem der S. so bittet, enthüllt sich ihm mit Einem Male die Zukunft. Er sieht, im Geiste der Erhörung seines Gebetes gewiß, die Widersacher Gottes und der Seinen auf immer gestürzt. שָׁם weist wie 14, 5 auf die Stelle hin, wo sich das Gericht vollzieht. Die Prät. sind wie 14, 5. 64, 8—10 profetisch. Der D. schaut wie Jesaia 26, 14 die ganze Sippschaft der Bedrücker der Gemeinde Jahve's in ein Leichenfeld ohne Auferstehungshoffnung verwandelt.

PSALM XXXVII.

Das scheinbare Glück der Frevler und das wahre der Frommen.

1 א An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
א An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
2 Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht,
Und wie üppiges Grün welken sie hin.
3 ב Bleibe an Jahve und thue Gutes,
Bewohne das Land und pflege Treue.
4 Und ergötze dich an Jahve,
So wird er dir gewähren die Wünsche deines Herzens.
5 ג Gib Jahve anheim deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wirds machen.

6 Hervorführen wird er wie das Licht deine Gerechtigkeit,
Und dein Recht wie die Mittagshelle.
7 ד Duld' in Jahve ergeben und harre seiner,
Ereifre dich nicht über den, dem sein Weg gelingt,
Ueber einen Mann, der Ränke ausführt.
8 ה Hege keinen Zorn und laß fahren Ingrimm,
Ereifre dich nicht, nur zu Bösesthun führt es.
9 Denn Bösewichter wird Ausrottung treffen,
Aber die auf Jahve Hoffenden — die ererben das Land.
10 ו Wart ein wenig, so ist der Frevler nicht mehr,
Und achtest du auf seine Stätte, so ist er weg.
11 Aber die Sanftmütigen werden ererben das Land
Und sich ergötzen an Fülle des Friedens.

12 ז Sinnt Schlimmes der Frevler wider den Gerechten
Und knirscht er über ihn seine Zähne —
13 Der Allherr lachet seiner,
Denn er sieht daß kommen wird sein Tag.
14 ח Herausziehn die Frevler das Schwert und spannen ihren Bogen,
Um zu fällen den Elenden und Armen,
Um hinzuschlachten die geraden Wandels.
15 Hinein ins eigne Herz wird dringen ihr Schwert,
Und ihre Bogen werden zerbrochen.
16 ט Taugender ist das Wenige des Gerechten,
Als die Güterfülle vieler Frevler.
17 Denn der Frevler Arme werden zerbrochen,
Und die Gerechten stützet Jahve.
18 י Jahve achtet auf die Tage der Lauteren,
Und ihr Besitztum wird auf ewig dauern.
19 Sie werden nicht beschämt in böser Zeit,
Und in Tagen der Hungersnoth werden sie satt.
20 כ Kommen ja doch die Frevler um,
Und die Feinde Jahve's sind wie der Anger Prangen,
Schwinden hin als Rauch, verschwinden.

21 ל Leihen muß der Frevler und kann nicht zahlen,
Doch der Gerechte ist mildthätig und kann geben.
22 Denn seine Gesegneten werden erben das Land
Und seine Fluchbetroffnen werden ausgerottet.
23 מ Mit Jahve thut der Mann feste Schritte,
Und an dessen Weg hat Er Gefallen.
24 Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,
Denn Jahve stützet seine Hand.
25 נ Noch hab ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
26 Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.
27 ס Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
Und bleibe wohnen auf ewig.
28 Denn Jahve liebet das Recht
Und wird nicht verlassen seine Frommen.
In Ewigkeit werden sie behütet,
Aber der Frevler Same wird ausgerottet.
29 Die Gerechten werden das Land ererben
Und auf immer darauf wohnen.
30 פ Pflichttreuer Mund spricht Weisheit aus,
Und ihre Zunge redet was recht ist.
31 Ihres Gottes Gesetz ist in ihrem Herzen,
Nicht wanken ihre Schritte.

32 צ **Zu schaden dem Pflichttreuen lauert der Frevler**
Und trachtet ihn zu tödten.
33 **Jahve übergibt ihn nicht in seine Hand**
Und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird.
34 ק **Kühn zu Jahve blicke auf und ware seinen Weg,**
So wird er dich erhöhen das Land zu erben,
An der Frevler Ausrottung wirst du dich weiden.
35 ר **Rohherzigen Frevler hab ich gesehn**
Und er ergoß sich wie ein heimischer Baum üppigen Laubes.
36 **Da ging man vorüber und sieh er war nicht mehr,**
Und ich suchte ihn und er war nicht mehr vorhanden.
37 ש **Schau den Rechtschaffnen an und beobachte den Geraden.**
Daß Nachblieb hat der Mann des Friedens.
38 **Aber die Abtrünnigen werden vertilgt zusamt,**
Der Frevler Nachblieb wird ausgerottet.
39 ת **Und theilhaft des Heils macht Jahve Gerechte,**
Der ihre Bergung in Bedrängnis-Zeit.
40 **Es steht Jahve ihnen bei und befreit sie,**
Befreit sie von den Frevlern und hilft ihnen,
Weil sie traun in Ihn.

Das Band, welches Ps. 37 mit 36 verknüpft, ist die Gleichartigkeit des Inhalts, welche hie und da auch zu Anklängen des Ausdrucks wird. Der durch den ganzen Ps. sich ziehende Grundged. ist gleich in den ersten Vv. ausgesprochen: Nimm an dem Glücke der Gottlosen kein Aergernis, sondern harre des Herrn, denn das Glück der Gottlosen nimmt plötzlich ein Ende und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. Deshalb nennt Tertullian diesen Ps. *providentiae speculum*, Isidorus *potio contra murmur*, Luther *vestis piorum, cui adscriptum: Hic Sanctorum patientia est* (Apok. 14, 12). Jenen Grundged. entfaltet der D. nicht in umfänglichen Strofen, sondern die Buchstaben des Alfabets entlang in kürzeren Sprüchen, nicht ohne Wiederholungen und Nachholungen, um ihn immer überzeugender und tiefer einzuprägen. Der Ps. schließt sich also der Reihe 9 f. 25. 34 an — alles alfabet. Ps. von David, dessen auch die anmutige, geflügelte, gedankenvolle und doch so leichte, schlichte und dabei feine Sprache dieses Ps. würdig ist. Der Bau der Sprüche ist fast durchweg tetrastichisch, das ד, כ, ק jedoch sind tristichisch, ח (zweimal vertreten, jedoch viell. unabsichtlich), נ und ת pentastichisch. Das ע scheint zu fehlen, aber, näher zugesehen, sind die urspr. gesonderten Str. ס und ע nur durch die Versabtheilung ineinandergeschoben. Die ע-Str. beginnt mit לעולם V. 28b und bildet ein Tetrastich, wie auch das ס. Daß vor dem Ordnungsbuchstaben die Präp. לְ steht, darf nicht stören. Auch das ת beginnt V. 39 mit ותשועת. Die gleichartigen Anfänge זֹמֵם רָשָׁע, לֹוֶה רָשָׁע, צוֹפֶה רָשָׁע v. 12. 21. 32 scheinen, wie Hitz. bem., Absätze der Spruchfolge hervorheben zu wollen.

V. 1—2. „Der Dichter — bem. Olsh. — erhält sich vollkommen auf dem Standpunkte der althebr. Vergeltungslehre, welche das B. Iob so mächtig widerlegt.“ Aber in das Licht des letzten Ausgangs gestellt, ist wirklich alles Walten Gottes in Summa gerechte Vergeltung, und die alttest. Theodicee ist nur insofern unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt ist. Indes erweist sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem Gottlosen in der Regel auch schon diesseits; schon ihr Sterben macht gewöhnlich ihrem Lebensglück ein schauerliches Ende. Das ists was hier der D. meint und was im B. Iob auch

Iob selber c. 27 ausspricht. Mit הִתְחָרָה sich erhitzen (versch. v. תַּחֲרָה wetteifern Jer. 12, 5. 22, 15) wechselt קִנֵּא in Glut *excandescentia* gerathen, sei es die stillverhaltene grämlichen Neides oder die ausbrechende stürmischen Eifers, der gern Feuer vom Himmel regnen lassen möchte. Dieses erste Distich ist in das Spruchbuch 24, 19 vgl. 23, 17. 24, 1. 3, 31 übergegangen, überh. ist dieser Ps. eins der dav. Muster für die salomonische Gnomik. Die Form יִמָּלוּ ist nach Ges. Olsh. Hitz. *fut. Kal* von מָלַל verw. אָמַל: sie welken hin, Pausalform für יִמָּלוּ wie יִתַּמּוּ 102, 28., aber durch das *Ni.* נִמַּל Gen. 17, 11., wov. *fut.* יִמָּלוּ = יִמַּלּוּ, ist dem V. מָלַל auch die Bed. abschneiden gesichert, s. zu Iob 14, 2. 18, 16. יֶרֶק דֶּשֶׁא ist genit. Verbindung: Grün (*viror*) jungen vollsaftigen Pflanzenwuchses.

V. 3—4. Das „Land" ist durchweg in diesem Ps. das verheißene Heilsgut, näml. das Land der Gegenwart Jahve's, welches nicht blos eine glorreiche Vergangenheit, sondern auch eine verheißungsreiche Zukunft hat und schließlich in vollkommnerer Weise, als unter Josua, das Erbe des wahren Israel wird. Man erkläre also: genieße des ruhigen festen Wohnsitzes, den Gott dir schenkt, und befleißige dich der Tugend der Treue. Die zwei Imper. 3[b] geben sich, da es ihrer zwei sind (vgl. v. 27) und der erste ohne verknüpfendes ו ist, als fortgesetzte Ermahnungen, nicht als Verheißungen, und somit ist אֱמוּנָה nicht adv. Acc. wie 119, 75 (Ew.), sondern Obj. zu רָעָה weiden, treiben, üben (syr. רְדַף Hos. 12, 2), vgl. רֵעֶה, רֵעַ der sich um jem. oder etw. annimmt, beduinisch راعى = صاحب von jeder Art näheren Verhältnisses (DMZ V, 9). In V. 4 ist וְיִתֶּן Nachsatz: habe deine Lust an J. (vgl. Iob 22, 26. 27, 10. Jes. 58, 14), so wird er dir gewähren die Anliegen (מִשְׁאֲלֹת wie 20, 6) deines Herzens, denn wer, losgekettet von der Creatur, an Gott sich ergötzt, der kann nichts Widergöttliches wünschen, aber auch nichts, das ihm Gott, mit dessen Willen sich sein eigner in Liebe verschmolzen, versagte.

V. 5—6. Die LXX übers. גּוֹל (= גֹּל 22, 9) falsch ἀποκάλυψον statt ἐπίῤῥιψον 1 P. 5, 7: wälze die Sorgenlast deines Lebensweges auf J., überlasse ihm ganz und ihm allein ohne Selbstwirken deine Lebensführung — er wird (alles was dich betrifft) herrlich hinausführen, עָשָׂה wie 22, 32. 52, 11 vgl. Spr. 16, 3 u. Paul Gerhardts Befiehl du deine Wege. Das Perf. v. 6 setzt das verheißende יַעֲשֶׂה fort. הוֹצִיא bed. wie Jer. 51, 10 herausstellen: er wird an den Tag bringen deine verkannte Gerechtigkeit gleich dem Lichte (der Sonne Iob 31, 26. 37, 21 und insbes. Morgensonne Spr. 4, 18), welches die Finsternis durchbricht, und dein untertretenes Recht (מִשְׁפָּטֶךָ ist Pausalform des Sing. bei *Mugrasch*) gleich dem Doppellichte des Mittags, vgl. Jes. 58, 10., wie zu v. 4 Jes. 58, 14.

V. 7. Das V. דָּמַם mit seinen Derivv. 62, 2. 6. Thren. 3, 28 bez. die Resignation d. i. die in Gott beruhende, auf alle Selbsthülfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemütsstille. הִתְחוֹלֵל (v. חול in Spannung sein, harren) von der innern Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung, wie *b. Berachoth* 30[b] als Syn. von התחונן und gleichsam Reflex. von חִלָּה von der Sammlung zu flehentlichem Gebet. Mit 7[b] wird der Grundton des ganzen Spruchpsalms von neuem angeschlagen. Zu 7[c] vgl. die Definition des Ränkeschmids Spr. 24, 8.

V. 8—9. Ueber הֶרֶף (laß ab) *imper. apoc. Hi.* für הַרְפֵּה s. Ges. §. 75 Anm. 16. אַךְ לְהָרֵעַ ist ein Satz für sich (vgl. Spr. 11, 24. 21, 5. 22, 16): es ist nur zum Bösesthun, es läuft nur darauf hinaus, daß du dich versündigst. Der endliche Ausgang ist, ohne daß du ungeberdig zu werden brauchst, daß die מְרֵעִים, denen du durch solches leidenschaftliche Murren und Hadern dich gleich stellst, ausgerottet werden und die, welche von der trübseligen Gegenwart hinweg J. zu ihrem Hoffnungsgrund und Hoffnungsziel machen, das Land (s. 25, 13) ererben. Das Ende entscheidet, das schließliche und also ewige.

V. 10—11. Der Vordersatz 10ª lautet wörtlich: *adhuc parum (temporis superest)*, ו׳ עוֹד מְעַט wie z. B. Ex. 23, 30 und wie in gleichem Zus. מְעַט ו׳ Iob. 24, 24. Auch וְהִתְבּוֹנַנְתָּ ist Vordersatz mit hypothetischem Perfekt Ges. §. 155, 4ª. Wie LXX 11ª übers.: *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν*, lautet dieses Verheißungswort auch im Munde des Bergpredigers Mt. 5, 5. Sanftmut, welche, mit Gott zufrieden, auf Irdisches verzichtet, wird zuletzt Herrin des Landes, ja der Erde. Was widergöttliche Selbstsucht sich anmaßte und sich zu erobern suchte, fällt den Sanftmütigen anheim zu seligem Besitze.

V. 12—13. Das V. זָמַם ist mit לְ dessen verbunden, welcher die Zielscheibe der Machinationen ist. Die Zähne (sonst auch: mit den Zähnen) knirschen ist, wie 35, 16 vgl. Iob 16, 9., Geberde der Wut, nicht des Hohns, obwol Wut und Hohn gew. beisammen sind. Aber der HErr, der den Angriff auf den Gerechten als einen Angriff auf sich selbst ansieht, lacht (2, 4) des wütigen Planmachers, denn er, der die Geschicke der Menschen ordnet, sieht mit allwissendem Fernblick seinen Tag d. i. den Tag seines Todes (2 S. 26, 10), seiner Strafheimsuchung (137, 7. Ob. 12. Jer. 50, 27. 31) voraus.

V. 14—15. Was beim Bogen das Treten = Spannen ist, das ist beim Schwerte das Ziehen aus der Scheide oder das Zücken פָּתַח Ez. 21, 33 vgl. Ps. 55, 22. Die Verbindung יִשְׁרֵי־דָרֶךְ ist wie תְּמִימֵי־דֶרֶךְ 119, 1. Der Hauptton liegt v. 15 auf dem Suff. von בְּלִבָּם: durch ihr eignes Mordgewehr werden sie umkommen. קַשְּׁתוֹתָם hat (bei Baer) *Schebâ dirimens* wie in correkten Texten auch Jes. 5, 28.

V. 16—17. Mit v. 16 lautet Spr. 15, 16. 16, 8 vgl. Tob. 12, 8 überein. Das לְ von לְצַדִּיק umschreibt den Gen. (Ges. §. 115). הָמוֹן ist rauschende Menge, hier irdischen Besitzes. רַבִּים ist nicht *per attract.* (vgl. 38, 11 הֵם für הוּא) s. v. a. רַב, sondern der Eine Gerechte wird vielen Ungerechten entgegengehalten. Statt der Bogen 15ᵇ werden hier die Arme genannt. Wem die Arme, die eignen nämlich, zerbrochen, der kann weder Andern schaden noch sich selber helfen. Dagegen leistet J. den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.

V. 18—19. Das Leben derer, die J. mit ganzem Herzen meinen, ist mit allen seinen Wechselfällen ein Gegenstand seiner liebthätigen Kenntnisnahme, seiner aufmerksamen Fürsorge 1, 6. 31, 8 vgl. 16. Er läßt die Seinen weder ihrem Erbe noch ihr Erbe ihnen verloren gehen. Die *αἰώ-*

νιος κληρονομία ist noch nicht wie im N.T. jenseitig gedacht. V. 19 lautet nur auf diesseitiges Ueberleben.

V. 20. Mit כִּי wird die vorausgeg. Aussage aus ihrem Gegentheil begründet (vgl. 130, 4). כִּיקַר כָּרִים bildet ein schönes Lautspiel, יְקַר ist substantivirtes Adj. wie גְּדֹל Ex. 15, 16. Statt בֶּעָשָׁן ist nicht כֶּעָשָׁן Hos. 13, 3 zu lesen; das ב ist durch 102, 4. 78, 33 gesichert. Der Sinn ist, daß sie hinschwinden in Rauch d. i. in solchen sich auflösend, oder auch daß sie hinschwinden in der Weise erst dicken, dann aber sich mehr und mehr auflösenden Rauches (Rosenm. Hupf. Hitz.); beides ist sachlich und sprachlich zulässig, das Letztere empfiehlt sich durch בַהֶבֶל 78, 33 vgl. בְצֶלֶם 39, 7. בֶעָשָׁן gehört zum ersten regelrecht betonten כָּלוּ, denn das *Munach* bei בעשן ist Stellvertreter des *Mugrasch,* welches überall da wo dem Sillukton nicht wenigstens zwei Sylben vorausgehen nicht Platz greifen kann (s. Psalter 2, 503); das zweite כָּלוּ hat zur Abwechselung (Ew. §. 194[c]) d. i. Vermannigfaltigung des Rhythmus (vgl. למה ·· למה 42, 10. 43, 2. עורי ·· עורי Richt. 5, 12 und zu 137, 7) und hier insonderheit wegen seiner pausalen Stellung (vgl. עָרוּ 137, 7) den Ton auf *penult.*

V. 21—22. Es ist die Verheißung Dt. 15, 6. 28, 12. 44., welche v. 21 in die allgemeinere Sinnspruchform gefaßt ist. לָוָה bed. jemandem verbunden sein = leihen und schulden (*nexum esse*). Die Begründung v. 22 ist nicht unpassend (Hitz., der v. 22 hinter v. 20 setzt): in jenem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und jener dem Gerechten fort und fort möglichen Mildthätigkeit kündigen sich schon Segen und Fluch Gottes an, welche sich im Endgeschicke beider offenbaren werden. Während die, welche Gottes Segen von sich stießen, ausgerottet werden, erfüllt sich an den Gottgesegneten ihrer ganzen Inhaltsfülle nach die den Patriarchen gegebene Verheißung.

V. 23—24. Von J. aus (מִן *ἀπό* fast = *ὑπό* beim Pass. wie Iob 24, 1. Koh. 12, 11 und in wenigen andern St.) werden des Mannes Schritte gefestigt, nicht: gerichtet (LXX Hier. *κατευθύνεται*), was vorliegendem Sprachgebrauch nach הוּכָנוּ (Pass. von הֵכִין Spr. 16, 9. Jer. 10, 23. 2 Chr. 27, 6) heißen würde, während כּוֹנָנוּ, das *Pulal* v. כּוֹנֵן, nach 40, 3 zu verstehen ist. Mit גֶּבֶר ist der Mann in prägnantem (Iob 38, 3) und zwar ethischem Sinne gemeint, vgl. dagegen den Ausdruck des allgemeineren „der Mensch denkt, Gott lenkt" Spr. 16, 9. 20, 24. Jer. 10, 23. Daß 23[a] der Biedermann gemeint, zeigt 23[b]: dem Wege d. i. Lebensgange eines solchen ist Gott mit Wolgefallen zugewandt (יֶחְפָּץ pausale Umlautung von יַחְפֹּץ): gesetzt daß er fallen sollte, sei es ein Fall aus Misgeschick oder aus Verfehlung oder beides zugleich — er wird nicht der Länge nach hingestreckt, sondern J. stützt seine Hand, gewährt ihr einen festen Stützpunkt (vgl. סָמַךְ בְּ 63, 9 u. ö.), so daß er sich wieder aufrichten, wieder emporschwingen kann.

V. 25—26. Es ist eine alte theologische Regel: *promissiones corporales intelligendae sunt cum exceptione crucis et castigationis.* Zeitweilige Verlassenheit und Verarmung stellt der Ps. nicht in Abrede, er will ja eben der Anfechtung begegnen, welche den Gottesfürchtigen aus den der göttlichen Gerechtigkeit scheinbar widerstreitenden Zuständen erwächst,

und thut dies, indem er dem Vorübergehenden das schließlich Bleibende entgegenhält, freilich ohne von einer endgültigen entscheidenden jenseitigen Ausgleichung zu wissen, und insofern seiner Aufgabe nur genügend, wenn er in das bereits in Koheleth tagende Licht des N. T. gestellt wird.

V. 27—28ª. Der Kreislauf der Ermahnungen und Verheißungen ist hier wieder bei v. 3 angelangt. Der Imper. שְׁכֹן, dort ermahnend, erscheint hier mit ו der Folge in verheißendem Sinne: und bleibe, solches thuend, wohnen auf ewig = so wirst du .. (שׁכן prägnant wie 102, 29. Jes. 57, 15); indes behält der Imper. doch auch in solchen Fällen seine Bed., indem ermahnt wird, sich mit der Erfüllung der Pflicht zugleich ihres Lohnes theilhaft zu machen. Zu 28ª vgl. 33, 5.

V. 28ᵇ—29. Die Versabtheilung ist falsch, denn ohne Zweifel schließt die ס-Str. mit חֲסִידָיו, und die ע-Str. beginnt mit לְעוֹלָם, so daß vorliegendem Texte nach das ע dieses Wortes der akrostichische Buchstabe ist. LXX aber hat hinter *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται* noch eine Verszeile, welche einen andern Anfang der ע-Str. bietet und in *B* irrig *ἄμωμοι ἐκδικήσονται*, in *A* richtig *ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται* (Symm. *ἄνομοι ἐξαρθήσονται*) lautet. Mit *ἄνομος* übers. LXX Jes. 29, 20 עָרִיץ, mit *ἄνομα* Iob 27, 4 עַוְלָה und mit *ἐκδιώκειν* Ps. 101, 5 הִצְמִית, das Synon. von הִשְׁמִיד, so daß also diese Zeile, wie schon Venema und Schleusner erkannt haben, עַוָּלִים נִשְׁמָדוּ lautete. Man sieht sofort, daß dies nur eine andere LA für לעולם נשמרו ist und da sie neben diesem steht ein alter von LXX in den Text verpflanzter Versuch, einen correkten Anfang der ע-Str. herzustellen. Ob aber diese Herstellung Wiederherstellung des Ursprünglichen sei (Hupf. Hitz.), ist fraglich, da עַוָּל (עֲוִיל) kein Psalmwort ist (weshalb das jedoch kritisch minder wahrscheinliche עֹשֵׂי עַוְלָה Böttchers sich eher empfiehlt) und לעולם נשמרו einen vermittelteren logischen Fortgang ergibt.

V. 30—31. Das V. הָגָה vereinigt in sich die Bedd. des Sinnens und des sinnenden Vortrags (s. 2, 1), wie אָמַר die des Denkens und Sagens. 31ᵇ besagt in diesem Zus. Festigkeit sittlichen Bestandes. Des Gerechten Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Tôra ist ihm nicht blos ein äußerlicher Gegenstand des Wissens, eine zwingende Vorschrift; sie ist in seinem Herzen und, weil die Tôra seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eignen Willen geeinter Trieb seines Handelns. Zu תִמְעַד bei folg. Plur. des Subj. vgl. 18, 35. 73, 2 *Chethîb.*

V. 32—33. Der HErr als *ἀνακρίνων* wird wie 1 Cor. 4, 3 f. dem *ἀνακρίνειν* der Menschen oder menschlicher *ἡμέρα* entgegengesetzt. Wenn Menschen über den Gerechten zu Gericht sitzen, so verurtheilt ihn doch Gott der oberste Richter nicht, sondern spricht ihn frei (vgl. dagegen 109, 7). *Si condemnamur a mundo,* rief Tertullian seinen Mitverfolgten zu, ***absolvimur a Deo.***

V. 34. Das Glaubensauge hoffend auf J. gerichtet wandele seinen Weg, ohne dich durch der Welt Verfolgung und Verurtheilung abbringen zu lassen, so wird er dich endlich aus aller Trübsal erhöhen und dich das Land in Besitz nehmen lassen (לָרֶשֶׁת *ut possidas et possideas*), als dessen alleinige Herren sich die nun ausgerotteten Frevler gebarten.

V. 35—36. Mit רָשָׁע ist עָרִיץ (n. d. F. צַדִּיק) gepaart, wie Iob 15,20 beide wechseln: einen schreckeneinflößenden, tyrannischen Frevler, vgl. übrigens auch Iob 5,3. Das Part. 35ᵇ bildet einen Satz für sich: *et se diffundens* scil. *erat.* LXX Hier. übers. statt כאזרח רענן als ob es כארז הלבנן „gleich der Libanon-Ceder" hieße. Aber אֶזְרָח רַעֲנָן heißt eine mit der Heimat unvordenklich verwachsene Eiche, Terebinthe oder dgl., welche im Lauf der Jahrhunderte einen riesigen Stamm und eine weithin sich wölbende Krone erlangt hat. וַיַּעֲבֹר bed. nicht: da schwand er hin (Hupf. u. A.), denn עָבַר paßt in diesem Sinne nicht für einen Baum. Richtig Lth.: man ging vorüber Ges. §. 137,3. LXX Syr. u. A. erleichternd: da ging ich vorüber.

V. 37—38. Man könnte תָּם auch neutrisch für תֹּם und יָשָׁר für יֹשֶׁר fassen, aber in diesem Falle würde der D. רְצֵה statt רְאֵה geschrieben haben, שְׁמַר also wie z. B. 1 S. 1,12. Mit כִּי wird das eingeführt, worauf zu merken aufgefordert wird. Der Friedensmann hat ein ganz anderes Geschick als der hader- und verfolgungssüchtige Frevler. Er hat als Frucht seiner Friedensliebe אַחֲרִית Zukunft Spr. 23,18. 24,14., näml. in seinen Nachkommen Spr. 24, 20., während die Apostaten zusamt vertilgt werden; nicht allein sie selbst, auch die Nachkommenschaft der Gottlosen wird ausgerottet Am. 4,2. 9,1. Ez. 23,25. Es verbleibt ihnen kein Nachblieb, der ihren Namen fortpflanzte, ihre אַחֲרִית ist dem Untergange geweiht (vgl. 109,13 mit Num. 24,20).

V. 39—40. Das Heil der Gerechten kommt von J., es ist also geeigenschaftet gemäß seinem Ursprung: gewiß, vollkommen, ewig bleibend. מָעוּזָּם ist Appos.; die *plena scriptio* gilt uns wie 2 S. 22,33 als Anzeichen, daß מעוז hier nicht Veste, sondern Ort des Sichbergens, Schutzstätte, Asyl bed. soll, in welchem Sinne معاذ الله (Schutz Gottes) und معاذ وجه الله (Schutz des Angesichts Gottes) ein (auch als Schwurformel verwendeter) arab. Ausdruck ist (s. übrigens zu 31,3). Die Modi der Folge v. 40 sind *aoristi gnomici.* Der Parallelismus 40ᵃᵇ ist stufenpsalmartig fortschreitend. Der kurze Begründungssatz *ki chāsu bo* bildet einen nachdrücklichen Schlußfall.

PSALM XXXVIII.

Bitte um Wandlung verdienten Zorns in rettende Liebe.

2 Jahve, nicht in deinem Grimme ahnde mich
Und in deiner Zornglut züchtige mich.
3 Denn deine Pfeile haben sich gesenkt in mich,
Und niedergesunken ist auf mich deine Hand.

4 Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn,
Nichts Heiles an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
5 Denn meine Verschuldungen sind über mein Haupt gegangen,
Wie eine schwere Last sind sie zu schwer mir.

6 Es stinken, eitern meine Beulen
Von wegen meiner Thorheit.

7 **Ich krümme mich, bin niedergebeugt gar sehr,**
Den ganzen Tag schleich ich trauerschwarz dahin.

8 **Denn meine Lenden sind voll von Entzündetem**
Und nichts Gesundes ist an meinem Fleische.
9 **Ich bin erstarrt und zermalmt gar sehr,**
Heule vor Gestöhn meines Herzens.

10 **O HErr, dir offenbar ist all mein Sehnen,**
Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.
11 **Mein Herz pocht heftig, verlassen hat mich meine Kraft,**
Und das Licht meiner Augen, auch dieser, ist mir geschwunden.

12 **Meine Lieben und Freunde weitab von meiner Plage stehn sie,**
[Und meine Verwandten fernweg stehn sie]
13 **Und Schlingen legen mir die nach meiner Seele trachten,**
Und die nach meinem Unglück streben reden Verderbliches,
Und Tücken immerfort sagen sie heraus.

14 **Ich aber bin wie ein Tauber, als hört' ich nicht,**
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet,
15 **Ich bin worden wie ein Mann, der nicht höret,**
Und in deß Munde keine Widerrede.

16 **Denn auf dich, Jahve, harr' ich,**
Du, du wirst antworten, o HErr mein Gott.
17 **Denn ich sage: mögen sie sich nicht mein freuen,**
Die bei meines Fußes Wanken wider mich großthun würden.

18 **Denn ich bin fertig zum Hinfall**
Und mein Herzleid steht vor mir immer.
19 **Denn meine Schuld muß ich bekennen,**
Bangen ob meiner Sünde.

20 **Meine Feinde aber sind lebensfrisch, sind zahlreich,**
Und viel sind meine lügnerischen Hasser.
21 **Und vergeltend Böses um Gutes**
Feinden sie mich an um mein Verfolgen des Guten.

22 **Verlaß mich nicht, Jahve;**
Mein Gott, bleib nicht fern von mir.
23 **Eile mir zu Hülfe,**
O HErr, der du mein Heil bist!

An Ps. 37 schließt sich wegen seines der ה-Str. dieses Ps. ähnlichen **Schlusses** der Bußps. 38. Der Anfang ist wie Ps. 6. Nehmen wir die Ehebruchssünde **Davids** als Anlaß (vgl. bes. 2 S. 12, 14), so bilden 6. 38. 51. 32 eine chronologische **Reihe.** David ist geistig und leiblich verstört, verlassen von seinen Freunden und **als auf** immer Verworfener angesehen von seinen Feinden. Das göttliche Zornfeuer **brennt** in ihm wie Fieberbrand und die göttliche Entzogenheit lagert auf ihm wie **Finsternis.** Aber er betet sich durch dieses Feuer und diese Finsternis zu lichter **Glaubenszuversicht** hindurch. Der Ps., obwol Erguß so hoch und tief gehender **Empfindungen,** ist doch ebenmäßig und sinnig angelegt. Er besteht aus drei Sinngruppen, **die** in 4 (v. 2—9) + 3 (v. 10—15) + 4 (v. 16—23) Tetrastiche zerfallen. Sinnig **ist die** Anbringung der Gottesnamen. Das erste Wort der 1. Gruppe ist 'ה, **das erste Wort** der 2. אֲדֹנָי, in der 3. wechseln 'ה und אֲדֹנָי zu zweien Malen. Mit Ps. 70 **hat der** Ps. das überschriftliche לְהַזְכִּיר gemein. Auf diese Hazkir-Ps. neben den **Hodu und** Halleluja deutet der Chronist 1 Chr. 16, 4. Bei Darbringung von **Speisopfern** מְנָחוֹת

kam ein Theil des Speisopfers, näml. ein Handgriff des eingeölten Mehls und der ganze Weihrauch, ins Altarfeuer; dieser Theil hieß אַזְכָּרָה ἀνάμνησις und ihn darbringen *denom.* הִזְכִּיר, weil der aufsteigende Duft den Eigner des Opfers in Erinnerung bei Gott zu bringen bezweckte. Bei Darbringung dieses Gedächtnistheils der Mincha gebetet zu werden sind die zwei Ps. bestimmt, also: *zu (bei) Darbringung der Ascara* (des Mehlopfer-Abhubs). LXX fügt hier περὶ (τοῦ) σαββάτου, wol s. v. a. לַשַּׁבָּת, hinzu.

Es wiederholt sich an diesem Ps. eine Eigentümlichkeit der Bußpsalmen, daß nämlich der Beter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und seines Leibes, sondern auch über äußere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlaß nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, daß der alttest. Gläubige, dessen Sündenerkenntnis noch nicht so vergeistlicht und vertieft ist wie die neutest., fast immer an der öffentlich gewordenen sündlichen That zur Besinnung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge der satanischen Macht des Bösen (vgl. v. 21 יִשְׂטְנוּנִי), welche, wie dem neutest. Gläubigen auch ohne äußere Feinde fühlbar wird, den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben.

V. 2—9. David beginnt, wie Ps. 6., mit der Bitte um Wandelung seines Strafleidens in Züchtigungsleiden. Bakius umschreibt v. 2 richtig: *corripe sane per legem, castiga per crucem, millies promerui, negare non possum, sed castiga, quaeso, me ex amore ut pater, non ex furore et fervore, ut judex; ne punias justitiae rigore, sed misericordiae dulcore* (vgl. zu 6, 2). Das Verneinungswort ist zu 2^b zu wiederholen, wie 1, 5. 9, 19. 75, 6. In der den Ruf nach Erbarmen begründenden Beschreibung ist נִחֵת nicht *Pi.* wie 18, 35., sondern *Ni.* von dem gleich folgenden *Kal* נָחַת (√נח). קֶצֶף ist der Zorn als Ausbruch *fragor* (vgl. Hos. 10, 7 LXX φρύγανον), hier vorn mit ĕ statt ĭ, welche in diesem Worte wechseln, und חֵמָה als Glühen; חִצִּים (bei Homer κῆλα) Gottes Zornpfeile d. i. Zornblitze sind seine Zorngerichte und יָד wie 32, 4. 39, 11 Gottes Strafhand, welche sich in den Strafverhängnissen zu fühlen gibt, weshalb תִּנְחַת als Modus der Folge angeknüpft werden konnte. In v. 4 heißt der Zorn זַעַם als Aufbrausen. Die Sünde ist Ursache der Zornerfahrung und der Zorn Ursache der körperlichen Zerrüttung; die Sünde als Erregung des Zorns äußert sich immer auch am Leibe als Todesmacht. In 5^a ist die Sünde mit ersäufenden Wassern verglichen, wie 5^b mit einer niederdrückenden Last; יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי sie sind schwerer als ich d. i. als meine Tragkraft. In v. 6 heißen die Wirkungen der göttlichen Strafhand Beulen חַבּוּרֹת (eig. unterlaufene buntstriemige Schlagwunden Jes. 1, 6., v. חָבַר حبر streifig, buntfarbig machen oder sein), welche הִבְאִישׁוּ üblen Geruch verbreiten und נָמַקּוּ in Eiterung übergehen; die Sünde, die das verursacht, heißt אִוֶּלֶת, weil sie, wie sich zuletzt herausstellt, immer Verderben seiner selbst ist. Mit Emphase bildet מִפְּנֵי אִוַּלְתִּי den zweiten Halbvers; נַעֲוֵיתִי aus v. 7 dazu heraufzunehmend (Mei. Then.), bringt man es um diese seine Stellung, s. über die drei מִפְּנֵי Ew. §. 217[1]. So tief an Seele und Leib erkrankt, muß er sich aufs äußerste krümmen und beugen; נַעֲוָה von krampfhafter Zusammenziehung des Körpers Jes. 21, 3., שָׁחַח von gebeug-

ter Haltung 35, 14., הִלֵּךְ von schwerfälligem schleifendem Gange. Mit כִּי v.8 hebt die Begründung der Bitte zum 3. Male an. Seine כְּסָלִים d. i. innern Lendenmuskeln, die sonst feistesten Theile, sind voll נִקְלֶה Gebranntem d. i. Brandigem. Es ist also als ob der Brand von dem Mittelpunkte leiblicher Kraft aus sich über den ganzen Körper verbreiten wollte; der Zorn Gottes wühlt in diesem wie in der Seele. Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosigkeit eingetreten; פוּג ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das *Ni.* bed. in diesen Zustand wie נִדְכָּא in den Zustand der Zermalmung d. i. gewaltsamer Auflösung versetzt s. Das מִן von מִנַּהֲמַת will sagen daß die laute Klage nur die Aeußerung des im Herzen tosenden Schmerzes, des unaufhörlichen tiefinneren Stöhnens ist.

V. 10—15. Nachdem er so sein Leiden vor Gotte geklagt, fährt er etwas beruhigter fort; es ist die Ruhe der Ermattung, aber auch der von fern sich zeigenden Rettung. Er hat geklagt, aber nicht als ob er Gott erst mit seinem Leiden bekannt machen müßte; der Allwissende hat alles Begehren, welches ihm das Leiden erpreßt, unmittelbar vor sich (נֶגֶד wie לְנֶגֶד 18, 25), auch sein leiseres Seufzen ist seiner Kenntnis nicht entzogen. Der Leidende sagt das nicht sowol um sich damit zu trösten, als um Gottes Erbarmen rege zu machen. Darum fährt er auch fort, das Jammerbild seines Zustandes zu beschreiben: sein Herz ist im Zustande heftiger Rotationsbewegung oder auch nur heftiger, schnell sich wiederholender Zusammenziehung und Ausdehnung (Psychol. S. 252), also stürmischen Klopfens (סְחַרְחַר *Pealal* nach Ges. §. 55, 3). Die Kraft, deren Centrum das Herz ist (40, 13), hat ihn verlassen und das Licht seiner Augen, auch dieser (attraktionell, da das Licht der Augen nicht anderem entgegengehalten wird, für גַּם־הוּא), ist nicht bei ihm, sondern durch Weinen, Wachen, Fiebern ihm verloren gegangen. Die ihn lieben und ihm befreundet sind, haben sich weitweg von seiner Zornplage (נֶגַע Berührung von Gottes Zornhand) gestellt, nur zusehend (Obad. v. 11), also in eher feindlicher (2 S. 18, 13) als freundlicher Haltung; מִנֶּגֶד weitweg innerhalb des Sehbereichs Gen. 21, 16. Dt. 32, 52. Die Worte וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ, die in den durchaus tetrastichischen Ps. ein Pentastich bringen, geben sich als Glosse oder Variante: מִנֶּגֶד = מֵרָחֹק 2 K. 2, 7. Seine Feinde aber suchen seinen Fall und seine Hülflosigkeit zu benutzen, um ihm vollends den Todesstoß zu geben; וַיְנַקְּשׁוּ (mit dagessirtem ק [1]) besagt, was sie infolge seiner Lage unternommen. Inhalt ihrer Reden ist הַוּוֹת gänzliches Verderben (s. 5, 10), und zu diesem Zwecke ist es מִרְמוֹת Trug auf Trug, Tücke auf Tücke, was sie unaufhörlich mit Herz und Mund aushecken. Er muß im Bewußtsein seiner Schuld verstummen und an aller Selbsthülfe verzagend seine Sache Gott anheimstellen. Schuldgefühl und Resignation verschließen ihm den Mund, so daß er die falschen Anschuldigungen seiner Feinde nicht widerlegen kann und mag; er hat keine תּוֹכָחוֹת Gegenbeweise zur Rechtfertigung seiner selbst. Man übers. nicht: „wie ein Stummer nicht öffnet sei-

1) Die Variante וַיְנַקְשׁוּ bei Norzi beruht auf einer misverstandenen Stelle Abulwalîds (*Rikma* p. 166).

nen Mund"; כְּ ist nur Präp., nicht Conjunction, und gerade hier liegen in v. 14. 15 dafür die augenscheinlichen Beweise.[1]

V. 16—23. In sich selber zunichte geworden verzichtet er auf Selbsthülfe, denn (כִּי) er harrt auf J., der allein ihm helfen kann. Er harrt seiner Erwiderung, denn (כִּי) er sagt u. s. w. — er harrt auf Erwiderung, auf Erhörung dieser seiner auf Gottes Ehre gerichteten Bitte, daß Gott seine Feinde nicht über ihn triumfiren lasse und in ihrer Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit bestärke; 18ᵇ scheint noch unter dem Regimen des פֶּן[2] zu stehen, aber da man in diesem Falle *Waw relat.* und eine andere Wortstellung erwartete, ist 18ᵇ als Subjektssatz anzusehen: „die beim Wanken meines Fußes, d. i. Umschlagen meines Leidens in Untergang, wider mich großthun würden." כִּי v. 18 knüpft begründend an בְּמוֹט רַגְלִי an: er ist נָכוֹן לְצֶלַע gerichtet zum Hinfallen (35, 15), er wird, wenn Gott nicht gnädig eingreift, sicher stürzen. Das 4. כִּי v. 19 schließt sich begründend an 18ᵇ an: sein Herzleid bleibt ihm immerfort gegenwärtig, denn er muß seine Schuld bekennen und dieses Schuldgefühl ist eben der Stachel seines Schmerzes. Und während er im Bewußtsein wolverdienter Strafe krank bis zum Tode ist, sind seine Feinde zahlreich und dabei lebensfrisch. Statt חַיִּים ist wahrsch. חִנָּם wie 35, 19. 69, 5 zu lesen (Houbig. Hitz. Köst. Hupf. Ew. Olsh.). Aber schon LXX las חיים, und die so alte LA, obwol schlecht zu עָצְמוּ (wofür man וַעֲצוּמִים erwartete) passend, ist doch nicht sinnlos: er betrachtet sich laut v. 9 mehr als einen Todten denn einen Lebenden, seine Feinde aber sind חַיִּים lebendig d. i. lebenskräftig, diese prägnante Bed. hat das V. häufig und kann auch das Adj. haben. Wie auch sonst die Betonung der Form סַבּוּ außer Pausa schwankt, hat וְרַבּוּ hier, obwol nicht *perf. consec.*, den Ton auf *ultima*.[3] 21ᵃ ist Appos. des

1) Die von Hupf. für den conjunctionellen Gebrauch des כְּ beigebrachten Beweisstellen 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 sind nichtig; am meisten scheint Ob. v. 16 dafür zu sprechen, aber da ist der Ausdruck elliptisch, כְּלֹא ist = כאשר לא wie לְלֹא Jes. 65, 1 = לאשר לא. Nur כְּמוֹ (كَما) kann conjunctionell gebraucht werden, aber כְּ (كَ) ist im Althebräischen wie im Syrischen und Arabischen (s. Fleischer in der Hallischen Allg. LZ. 1843 Bd. IV. S. 117 ff.) immer Praep., erst die mittelalterliche Synagogalpoesie (s. Zunz, Synagogal-Poesie des MA. S. 121. 381 f.) gestattet sich, es als Conj. (z. B. כְּמָצָא als er gefunden) zu gebrauchen, wie es nach Osianders Inschriften-Entzifferung auch im Himjarischen vorkommt. Der an das mit diesem כְּ *instar* versehene Wort sich anschließende Verbalsatz ist meist Attributivsatz wie oben, zuweilen aber auch Umstandssatz (حال), wie 38, 14 vgl. Sur. 62, 5: „des Esels (der sich darstellt) indem er Bücher trägt".

2) Es gibt folgende Construktionsweisen des פֶּן, wenn ein mehrgliederiger Satz darauf folgt: 1) *fut. et perf.*, letzteres mit dem Tone des *perf. consec.* z. B. Ex. 34, 15 f. oder ohne denselben z. B. 28, 1 (s. daselbst); 2) *fut. et fut.* wie 2, 12. Jer. 51, 46. Diese Constr. vernothwendigt sich da, wo der Subjektsbegriff oder ein Nebenbegriff des Satzes hervorgehoben werden soll z. B. Dt. 20, 6. Einmal folgt auf פֶּן sogar 3) *fut. et fut. consec.*, näml. 2 K. 2, 16.

3) Als *perf. consec.* sind auf *ult.* betont וְחַתּוּ Jes. 20, 5. Ob. 9 und וְרַבּוּ Jes. 66, 16., viell. auch וְחַדּוּ, וְקַלּוּ Hab. 1, 8 und וְרַבּוּ (*perf. hypoth.*) Iob 32, 15., aber keinen bes. Grund hat die Ultimabetonung von רַבּוּ 55, 22., רַבּוּ 69, 5., חַלּוּ Jes. 38, 14., קַלּוּ Jer. 4, 13., שַׁחוּ Spr. 14, 19. Hab. 3, 6., חַתּוּ Iob 32, 15., זַכּוּ, צַחוּ Thren. 4, 7.

Subj., welches von v. 20 her das gleiche bleibt. Statt רְדוּפִי (Ges. §. 61 Anm. 2) lautet das *Keri* רָֽדְפִי *rād°fi* (ohne folg. Makkef) oder רָֽדְפִי *rād°fi*, vgl. über diese Aussprache 86, 2. 16, 1 und zu dem *Chethib* רדופי das *Cheth.* צרופח 26, 2., auch מירודי 30, 4. Mit dem „Verfolgen des Guten" meint David bes. das im Verhältnis zu seinen gegenwärtigen Feinden bethätigte.[1] Er schließt v. 22 f. mit Seufzern um Hülfe. Es kommt nicht zur Lichtung der Zornfinsternis. Die *fides supplex* wandelt sich nicht in *fides triumphans*. Aber wie Kainsbuße und Davidsbuße sich unterscheiden, zeigen die Schlußworte: „HErr mein Heil" (vgl. 51, 16); die wahre Buße hat den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott.

PSALM XXXIX.

Bitten eines Schwergeprüften angesichts des Glücks der Gottlosen.

2 **Ich sprach: „waren will ich meine Wege vor Verfehlung mit meiner Zunge;**
Waren will ich meinem Munde Zäumung,
So lange noch der Frevler vor mir."
3 **Ich verstummte in Stille,**
Schwieg des Glücks nicht achtend,
Doch mein Schmerz ward ungestüm.
4 **Es erglühte mein Herz in meinem Innern,**
Bei meinem Brüten lohte Feuer —
Ich redete mit meiner Zunge.

5 **Laß mich wissen, Jahve, mein Ende,**
Und meiner Tage Maß wie klein es;
Möcht' ich erkennen, wie vergänglich ich bin!
6 **Hast du doch handbreitenlang gemacht meine Tage**
Und meine Zeitdauer ist wie Nichts vor dir.
Nur eitel Hauch ist jeder Mensch, wie fest er steht. (*Sela*)
7 **Nur als ein Schemen wandelt der Mann einher,**
Nur um Hauch machen sie Lärm,
Er häuft auf und weiß nicht, wer es einsammelt.

8 **Und nun worauf soll ich hoffen, HErr!**
Mein Harren, dir gilt es.
9 **Aus all meinen Uebertretungen reiß mich heraus,**
Zum Schimpf des Ruchlosen setz mich nicht!
10 **Ich verstumme, thue nicht auf meinen Mund,**
Denn du, du hasts gethan.
11 **Nimm hinweg von mir deine Plage,**
Vor der Befehdung deiner Hand muß ich vergehn.
12 **Züchtigst du mit Ahndungen ob Verschuldung einen Mann,**
So machst du zergehn, wie Mottenfraß, seinen Liebreiz —
Nur ein Hauch sind alle Menschen. (*Sela*)

---

1) In griech. u. lat. Texten, desgleichen in allen äthiop., mehreren arabischen und dem syr. *Psalt. Mediolanense* findet sich hinter v. 21 der Zusatz: *Ce aperripsan me ton agapeton osi necron ebdelygmenon Et projecerunt me dilectum tanquam mortuum abominatum* (so das *Psalt. Veronense*). Theodoret deutet ihn auf Absaloms Verh. zu David. Die Worte *ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* sind aus Jes. 14, 19.

**13 O höre mein Gebet, Jahve,
Und auf mein Schreien horche!
Zu meinen Zähren schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisaß, wie alle meine Väter.
14 Blicke von mir weg, daß ich mich erheitre,
Ehe ich hinfahre und nicht mehr bin.**

Einen Stummen, der seinen Mund nicht aufthut, nennt sich der D. 38,14.; dieses resignirende Verstummen sagt er mit denselben Worten auch 39,3 von sich aus — ein gemeinsames hervorstechendes Merkmal der zwei Ps., welches zu ihrer Paarung berechtigte. Es gibt aber einen andern Ps., welchem Ps. 39 noch durchgreifender verwandt ist, nämlich Ps. 62, welcher mit Ps. 4 gleichen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat: der Verf. ist in seiner Würde bedroht von solchen, die aus falschen Freunden seine offnen Feinde geworden sind und im Genusse unrechtmäßiger Macht und Güter schwelgen. Aus seiner eignen Erfahrung, inmitten welcher er sein Heil und seine Ehre Gott befiehlt, leitet er allgem. Ermahnungen ab, daß Vertrauen auf Reichtum täuscht und daß die Macht allein Gottes des Vergelters ist — zwei Lehren, für welche der Ausgang der absalomischen Sache ein gewaltiges Beispiel war. So Ps. 62 und ähnlich auch Ps. 39. Beide Ps. tragen neben dem Namen Davids den Namen Jeduthun an der Stirn; beide sprechen die Nichtigkeit alles Menschlichen in denselben Worten aus, beide gefallen sich vor anderen Ps. im Gebrauche des versichernden glaubensfesten אַךְ, beide haben zweimal סלה, beide berühren sich mit dem B. Iob, beider Form ist aber so geschliffen, durchsichtig und klassisch, daß die Kritik nicht befugt ist, sich zu diesem Psalmenpaare einen eignen von David verschiedenen Dichter zu schaffen. Daß der Redactor nicht Ps. 62 auf 39 folgen ließ, erklärt sich daraus, daß 62 ein Elohimps. ist, der nicht hier mitten unter Jahveps. stehen durfte.

Dem überschriftlichen לַמְנַצֵּחַ ist hier לִידִיתוּן beigefügt. So geschrieben ist der Name auch 77,1. 1 Chr. 16,38. Neh. 11,17., überall mit dem *Keri* יְדוּתוּן, was die nach Analogie von זְבוּלֻן mundrechtere Vocalisation 62,1; es ist eine Sproßform von יְדוּת oder יְדִית, vgl. שְׁבוּת und שְׁבִית, חָפְשׁוּת und חָפְשִׁית. Es heißt so einer der 3 Sangmeister Davids, der dritte neben Asaf und Heman 1 Chr. 16,41 f. 25,1 ff. 2 Chr. 5,12. 35,15., ohne Zweifel Eine Person mit אֵיתָן 1 Chr. c. 15., ein Name, der seit der Anstellung in Gibeon 1 Chr. c. 16 sich in ידותון verwandelt. Somit wird לידותון neben למנצח Name des מנצח selbst d. i. dessen sein, dem das Lied zur musikalischen Ausführung übergeben worden. Dagegen spricht nicht, daß wir statt des ל von לידיתון in zwei Ueberschriften 62,1. 77,1 עַל lesen. Mit ל wird Jeduthun als derjenige bez., dem das Lied zum Ausführen übergeben, und mit עַל als derj., dem die Ausführung aufgegeben wird. Die Uebers.: *dem Vorsteher der Jedithuniten* (Hitz.) ist in Ansehung des als Geschlechtsname wie אהרן 1 Chr. 12,27. 27,17 gebrauchten ידותון möglich, hat aber den überschriftlichen Gebrauch des ל gegen sich.

Der Ps. besteht aus 4 Absätzen ohne strofisches Ebenmaß. Die ersten 3 sind von nur ungefähr gleichem Umfang und der kleinere letzte ist sichtlich epilogisch.

V. 2—4. Der D. erzählt, daß er sich vorgenommen habe, beim Glücke des Gottlosen das eigne Leiden schweigsam zu tragen, daß er aber bei überhandnehmendem Schmerze unwillkürlich sein Schweigen durch laute Klage brechen mußte. Der Entschluß folgt auf das einführende אָמַרְתִּי in

Cohortativen. Er wollte seine Wege d. i. seine Sinnes- und Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange waren, daß er sich nicht mit seiner Zunge versündige, näml. durch murrende Klagen über das eigne Misgeschick beim Anblick des Glückes des Gottlosen. Er wollte waren d. i. unabänderlich anliegen lassen seinem Munde Zäumung (vgl. zur Form Gen. 30, 37) oder einen Zaum (*capistrum*), so lange er den Gottlosen, statt daß man seinen schnellen Untergang erwarten sollte, in der Fülle seiner Kraft bestehen und freveln sähe. Da verstummte er denn דּוּמִיָּה in Stille d. h. wie 62, 2 vgl. Thren. 3, 26 in resignirender Ergebung, er schwieg מִטּוֹב weggewandt vom (s. 38, 1. 1 S. 7, 8 u. ö.) Glücke d. h. dem dessen er den Frevler sich erfreuen sah, er suchte den räthselhaften Widerspruch dieses Glücks mit Gottes Gerechtigkeit todt zu schweigen — aber das selbstauferlegte Schweigen steigerte den zurückgedrängten Schmerz, dieser ward dadurch נֶעְכָּר aufgestört, aufgerührt, aufgerüttelt; die innere Glut ward infolge der zurückgehaltenen Klage um so intensiver (Jer. 20, 9) und „bei meinem Sinnen entbrannte ein Feuer" d. h. die sich aneinander reibenden Gedanken und Affekte erzeugten ein loderndes Feuer, näml. ausbrechenden Unmuts, und das Ende davon war: „ich redete mit meiner Zunge", unvermögend, meinen Schmerz länger zu verschließen. Was nun folgt, ist nicht das vom D. in solchem Zustand Geredete. Vielmehr wendet er sich von seinem als unausführbar erwiesenen Vorsatz hinweg an Gott selbst mit der Bitte, daß Er ihn stille Ergebung lehren möge.

V. 5—7. Er bittet Gott, ihm die Vergänglichkeit des irdischen Lebens klar vor Augen zu stellen (vgl. 90, 12), denn ist das Leben nur einige Spannen lang, so währt auch sein Leiden und das Glück des Gottlosen nur kurze Zeit. Möchte ihm denn Gott sein Ende (Iob 6, 11) d. i. sein Lebensende, welches zugleich sein Leidensende, zu erkennen geben, und seiner Tage Maß, was es um dies sei (מַה *interr. extenuantis* wie 8, 5), damit er sich seiner Vergänglichkeit recht bewußt werde. Hupf. corrigirt nach 89, 48 מֶה־חֶלֶד אָנִי, weil חָדֵל nicht „vergänglich" bed. könne. Aber חָדֵל bed. was abläßt und aufhört, also in diesem Zus. endlich und vergänglich. מה *quam* beim Adj. wie 8, 2. 31, 20. 36, 8. 66, 3. 133, 1. Mit הִנֵּה (der üblichen Einführung der *propositio minor* Lev. 10, 18. 25, 20) wird die vorausgeg. Bitte begründet. Gott hat ja die Tage d. i. Lebenszeit eines Menschen טְפָחוֹת zu Handbreiten gemacht d. i. ihr nur die kurze Ausdehnung einiger Handbreiten (vgl. יָמִים einige Tage z. B. Jes. 65, 20), deren sechs auf eine Elle gehen (vgl. πήχυιος χρόνος bei Mimnermos und 1 S. 20, 3), zugemessen, die menschliche Zeitdauer (s. über חֶלֶד 17, 14) ist vor Gott dem Ewigen wie ein verschwindendes Nichts. Die Partikel אַךְ ist urspr. affirmativ und von da aus restrictiv, wie רַק urspr. restrictiv und dann affirmativ ist; zuweilen auch geht wie gew. in אָכֵן die affirmative Bed. in die adversative (vgl. *verum, verum enim vero*) über. An u. St. ist dem restrictiven Sinne entsprechend zu erklären: nichts als eitel Nichtigkeit (vgl. 45, 14. Jac. 1, 2) ist jedweder Mensch נִצָּב feststehend d. i. wenn er auch noch so feststeht, noch so standfest ist (Zach. 11, 16). Hier steigert sich die Musik zu Tönen bittrer Klage, und der Gesang fährt v. 7 in dems. Thema fort. צֶלֶם gleicher Wurzel mit צֵל bed. den Schattenriß, das

Abbild; das בְּ ist wie 35,2 *Beth essentiae*: er wandelt einher nur bestehend in einem wesenlosen Schemen. Nur הֶבֶל hauchweise (144,4), aus windigen Beweggründen und mit windigem Erfolge machen sie Lärm (pausales *fut. energicum* wie 36,8), und der so ruhelos und geräuschvoll sich abmüht weiß nicht, wer die vielen Dinge, die er aufhäuft (צָבַר wie Iob 27,16), einmal einraffen d.i. samt und sonders gierig an sich nehmen wird, vgl. Jes. 33,4 und zu — *ām* = *αὐτά* Lev. 15,10 (wobei dem Sprechenden אלה הדברים vgl. Jes. 42,16 im Sinne liegt).

V. 8—12. Mit וְעַתָּה pflegt ein entscheidender Wendepunkt der Rede zu beginnen: und nun d.i. bei solcher Nichtigkeit des leiden- und unruhvollen Lebens, was soll ich da hoffen *quid sperem* (s. über das Perf. zu 11,3). Die Antwort der selbstaufgeworfenen Frage lautet, daß J. seines Harrens Ziel ist. Es konnte befremden, daß der D. die Kürze des menschlichen Lebens sich Beruhigungs- und Trostgrund sein lassen will. Hier haben wir die Erklärung. Obgleich eines jenseitigen seligen Lebens nicht ausdrücklich vergewissert ergreift sein Glaube mitten im Sterben J. als den Lebendigen und den Gott der Lebendigen. Das ist eben das Heroische des alttest. Glaubens, daß er mitten in den Räthseln des Diesseits und angesichts des in finstere Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gotte in die Arme wirft. Weil aber die Sünde die Wurzel alles Uebels, bittet der D. 9ª vor allem, daß Gott seine Person allen den Uebertretungen entnehme, durch die er sein Leiden sattsam verwirkt hat, und weil er, in die Folgen seiner Sünde dahingegeben, nicht allein zu seiner, sondern auch zu Gottes Unehre ein Gespött der Ungläubigen werden würde, bittet er 9ᵇ, daß Gott es dahin nicht kommen lasse; כָּל 9ª hat *Mercha* und ist also wie 35,10., da zu *Kamez chatûf* nie ein Accent treten kann, mit *å* (nicht *ŏ*) zu lesen; über נָבָל 9ᵇ s. zu 14,1. Uebrigens ist er stumm und still; denn Gott ist Urheber, näml. seines Leidens (עָשָׂה so absolut wie 22,32. 37,5. 52,11. Thren. 1,21). Ohne seinen Blick auf das Glück der Gottlosen abschweifen zu lassen, erkennt er in seinen Leiden Gottes Hand und weiß, daß er nichts Besseres verdient hat. Aber zu bitten, daß Gott Gnade für Recht ergehen lasse, ist ihm verstattet. נִגְעֶךָ nennt er sein Leiden wie 38,12 als Schlag (Treff) göttlichen Zorns, תִּגְרַת יָדְךָ als Hader in welchen Gottes Hand mit ihm gerathen, mit אֲנִי setzt er der allmächtigen Strafhand Gottes sich, den Ohnmächtigen, entgegen, welchem, wenn es so fortgeht, der Untergang gewiß ist. In v. 12 bringt er das Selbsterlebte auf einen allgem. Erfahrungssatz: in Ahndungen (תּוֹכָחוֹת v. תּוֹכַחַת Nebenform zu תּוֹכֵחָה תּוֹכָחוֹת) ob Verschuldung züchtigst du einen Mann (*perf. conditionale*), da machst du zerschmelzen, zerfallen (וַתֶּמֶס *fut. apoc.* v. הֵמַסָּה zerflößen 6,7), wie die Motte (Hos. 5,12), sein Anmutiges (Jes. 53,2) d.i. seine Leibesschöne (Iob 33,21), so daß diese verfällt, wie ein mottenfräßiges Kleid verlumpt. So gar nichts ist es um alle Menschen. Sie sind sündig und nichtig. Es ist der Gedanke 6ᶜ, der sich hier kehrversartig wiederholt. Die Musik fällt hier ein, wie dort.

V. 13—14. Der D. erneuert schließlich die Bitte um Leidenslinderung, sie aus der Kürze der irdischen Pilgrimschaft begründend. Das

dringliche שִׁמְעָה lautet hier volltönender שִׁמְעָה[1]. Neben den Gebetsworten erscheinen auch die Thränen hier als Gotte vernehmliches Gebet, denn wenn die Thore des Gebets als verschlossen erscheinen, so bleiben doch die Thore der Thränen unverschlossen (שערי דמעות לא ננעלו) *b. Berachoth* 32ᵇ. Als Erhörungsgrund macht David in Worten, die wir auch 1 Chr. 29, 15 aus seinem Munde vernehmen, die Bestandlosigkeit und Bedingtheit des irdischen Lebens geltend. גֵּר ist der Fremdling, welcher in einem Lande das nicht seine Heimat gastweise umherzieht und weilt, תּוֹשָׁב der Beisaß oder Schutzverwandte, der ohne von Haus aus ein Anrecht zu haben sich da niedergelassen hat und auf Duldung angewiesen ist. Die Erde ist Gottes; was vom h. Lande gilt (Lev. 25, 23), gilt von der ganzen Erde; der Mensch hat kein Recht auf sie, er bleibt da so lange Gott es ihm vergönnt. כְּכָל־אֲבוֹתָי blickt zurück bis auf die Patriarchen (Gen. 47, 9 vgl. 23, 4). Israel hat zwar dermalen ein festes Wohnland, aber doch nur als Gabe seines Gottes und der Einzelne blos während seines nur spannenlangen Lebens. So möge denn J. — betet David — seinen Zornblick von ihm wegwenden, damit er aufglänze, sich aufheitere oder entwölke, ehe er hinfährt und es zu spät ist. הָשַׁע ist *imper. apoc. Hi.* für הַשְׁעֵה (in Kal-Bed.) und sollte n. d. F. הֶרֶב eig. הֶשַׁע lauten, ist aber wie Jes. 6, 10 der *imper. Hi.* v. שָׁעַע punktirt, ohne daß man *obline* (*oculos tuos*) = *connive* (Abulw.) zu erkl. hat, was ein gottesunwürdiger Ausdruck wäre, vielmehr: blicke von mir weg, vgl. dazu Iob 7, 19. 14, 6.; zu אַבְלִיגָה ebend. 10, 20. 9, 27.; zu בְּטֶרֶם אֵלֵךְ ebend. 10, 21; zu וְאֵינֶנִּי ebend. 7, 8. 21. Der Schluß des Ps. klingt also vielfach im B. Iob wieder. Das B. Iob ist mit demselben Räthsel beschäftigt, mit welchem der Ps. Aber es thut in Lösung desselben einen Schritt vorwärts. David weiß Sünde und Leiden, Zorn und Leiden nicht auseinanderzudenken, das B. Iob dagegen denkt Leiden und Liebe zusammen und hat in der Wahrheit, daß denen die Gott lieben auch das Leiden, selbst wenn es zum Tode wäre, zum Besten dienen muß, eine befriedigendere Lösung.

PSALM XL.

Dank, Selbstaufopferung und Bitte.

2 **Harrend harrte ich Jahve's,**
Da neigte er sich zu mir und hörte meinen Hülfruf.
3 **Und zog empor mich aus Wüstheits-Grube, aus Schlamm des Pfuhles**
Und stellte auf Felsen meine Füße, festigte meine Schritte.
4 **Und gab in meinen Mund ein neues Lied, Lob unserm Gotte —**
Es schauens viele und schauen und fassen Vertraun zu Jahve.

5 **Heil dem Manne, welcher Jahve macht zu seinem Vertrauensgrund**
Und nicht sich wendet zu Uebermütigen und lügnerisch Abtrünnigen.

---

1) So Heidenheim und Baer nach Abulwalid, Efodi, Mose ha-Nakdan. In Codd. findet sich dazu die masor. Bem. לית קמץ חטף „nur hier mit *Kamez chatef*“. Dieses ist euphonisch, wie in לֻקֳחָה Gen. 2, 23 und in manchen andern in unsern Ausg. verwischten Beispielen, s. Abulwalid ס' הרקמה p. 198., wo auch מְּהֳרוּ = מְּהֲרוּ 89, 45 unter diesen Beispielen aufgeführt ist (Ges. §. 10, 2 Anm.).

6 Viel hast du ausgeführt, Jahve mein Gott, deiner Wunder und Gedanken für uns;
Nichts ist dir zu vergleichen,
Sonst würd' ich Kund' und Aussage thun —
Sie sind zu gewaltig um herzuzählen.

7 Schlacht- und Speisopfer begehrst du nicht,
Ohren hast du mir gegraben,
Brand- und Sündopfer verlangst du nicht.
8 Da sprach ich: „Sieh, ich komme mit der Rolle des Buchs des über mich geschriebnen.
9 Zu thun deinen Willen, mein Gott, begehr' ich,
Und dein Gesetz ist in meinem Innern."

10 Ich brachte Freudenkunde von Gerechtigkeit in großer Gemeinde,
Siehe meine Lippen verschloß ich nicht;
Jahve, du, du weißt es.
11 Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht in meinem Herzen drinnen,
Deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Nicht verhehlt' ich deine Gnad' und Wahrheit großer Gemeinde.

12 Mögest denn du, Jahve, nicht verschließen gegen mich dein Erbarmen,
Deine Gnade und Wahrheit mögen immerfort mich schirmen.
13 Denn umringt haben mich Uebel ohne Zahl,
Erfaßt haben mich meine Verschuldungen und ich vermag nicht zu sehen;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.

14 O wolle, Jahve, mich erretten;
Jahve, zu meiner Hülfe eile!
15 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden zusamt die meine Seele suchen, sie hinzuraffen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen.
16 Erstarren mögen ob des Straflohns ihrer Schande
Die da sagen mir: Ei da, ei da!

17 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen,
Immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahve" die da lieben dein Heil.
18 Bin ich gleich elend und arm,
Der Allherr wird für mich sorgen.
Meine Hülfe und mein Befreier bist du!
Mein Gott, zögere nicht!

Auf Ps. 39 folgt Ps. 40., weil die Dankesworte, mit denen er beginnt, wie das Echo der Bittworte jenes sind. Er gehört, wenn er davidisch und nicht vielmehr jeremianisch ist — eine Frage, die sich nur mit Hinzunahme von Ps. 69 (s. daselbst) entscheiden läßt — in die Reihe der zwischen Gibea Sauls und Ziklag entstandenen. Mit den Rückweisungen auf die Tôra, an denen die Ps. der saulischen Zeit reich sind, stimmt die Erwähnung der Buchrolle v. 8., außerdem der gelobte Lobpreis Jahve's בְּקָהָל v. 10 f. vgl. 22, 26. 35, 18, zahlreicher als die Haare des Hauptes v. 13 vgl. 69, 5., der Wunsch יַעַזְרֵנִי v. 12 vgl. 25, 21., das höhnende הֶאָח הֶאָח v. 16 vgl. 35, 21. 25 und manches Andere, s. darüber Hebräerbr. S. 457. Die 2. Hälfte ist in Ps. 70 verselbständigt. Sie ist weit fähiger einen selbständigen Ps. zu bilden als die erste, welche nur in die Vergangenheit zurückblickt und ebendeshalb auch ohne Bitte ist.

Charakteristisch für diesen Ps. sind die eher nach Gebets- als Liedweise langen Zeilen, welche mit unverhältnismäßig kürzeren wechseln. Gesellt man zu diesen

langathmigen Zeilen noch einige gleichfalls mehr oder weniger indicirte andere, so läßt sich der Ps. leicht in 7 sechszeilige Str. zerlegen.

Der Hebräerbrief 10, 5—10 faßt v. 7—9 dieses Ps. in Anschluß an LXX als Worte des in die Welt eintretenden Christus. Daß diese Auffassung des Ps. typisch vermittelt ist, unterliegt gerade hier im Hinblick auf die 2. Hälfte des Ps. keinem Zweifel. Worte Davids des Gesalbten, aber erst auf dem Wege zum Throne Befindlichen, sind vom h. Geiste, dem Geiste der Weissagung, so gestaltet, daß sie zugleich wie Worte des durch Leiden zur Herrlichkeit gehenden anderen David lauten, dessen Selbstopfer die Endschaft der Thieropfer und dessen Person und Werk Kern und Stern der Gesetzesrolle ist. Den ganzen Ps. typisch-profetisch zu verstehen werden wir dadurch nicht veranlaßt. Er steigt von der typisch-profetischen Höhe, zu der er aufgestiegen, schon von v. 10 an wieder herunter: von v. 13 an ist der in v. 10. 11 abklingende typisch-profetische Ton gänzlich verklungen.

V. 1—4. David, den wir, wenn auch nicht ohne Bedenken, als Verf. gelten lassen, befindet sich zur Zeit in einer Lage, in welcher er einerseits Geretteter, andererseits noch Gefährdeter ist. In solcher Lage hat der Lobpreis billig den Vortritt, wie überh. nach 50, 23 Dank der Weg zum Heile ist. Seine Hoffnung, obwol תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה Spr. 13, 12., hat ihn nicht getäuscht, er ist errettet und kann nun wieder ein neues Danklied singen, ein vertrauenstärkendes Beispiel für Andere. קַוֹּה קִוִּיתִי ich harrte andauernd und anhaltend; 'ה ist nicht Voc. wie 39, 8., sondern Acc. wie 25, 5. 130, 5. Zu וַיֵּט ist אָזְנוֹ hinzuzudenken, obwol sich nach 17, 6. 31, 3 statt des *Kal* das *Hi.* וַיַּט erwarten ließ. בּוֹר שָׁאוֹן bed. nicht Grube des Wassergebrauses, da שָׁאוֹן für sich allein (s. dagegen 65, 8. Jes. 17, 12 f.) nicht diese Bed. hat und überdies „rauschende" (Hgst.), wilde Wasser einer Grube oder Cisterne kein naturwahres Bild ergeben; auch nicht Grube des Einsturzes, da שָׁאָה die Bed. *deorsum labi* nicht aufweist, sondern: der Verwüstung, des Verderbens, des Untergangs (Jer. 25, 31. 46, 17)., s. oben zu 35, 8. Ein anderes Bild: Schlamm des Moores (יָוֵן nur hier u. 69, 3) d. i. Wasser, in deren Schlammboden man nicht fußen kann — eine Wortverbindung wie מְטַר־גֶּשֶׁם Zach. 10, 1. אַדְמַת־עָפָר Dan. 12, 2., in der Mischna *Mikwaoth* IX, 2 durch טיט הבורות (Schlamm der Wassergruben) erklärt. Von da stellte J. seine Füße auf einen Felsen, festigte seine Schritte d. i. entnahm ihn der Gefahr, die ihn umschloß, und gab ihm festen Grund unter seinen Füßen. Der hohe Fels und die festen Schritte sind Gegens. der tiefen Grube und des nachgiebigen Schlammbodens. Diese Rettung ward ihm neuer Stoff des Dankes (vgl. 33, 3), ward in seinem Munde „Lobpreis unserm Gotte", denn die Rettung des erwählten Königs ist That des Gottes Israels zum Besten seines erwählten Volkes. Die Futt. 4[b] (mit gleicher Alliteration wie 52, 8) geben sich durch ihre Häufung als von Gegenwärtigem und Fortwährendem gemeint.

V. 5—6. Selig preist er den Mann, der sein Vertrauen (מִבְטַחוֹ mit latentem Dag. wie nach Kimchi auch 71, 5. Iob 31, 24. Jer. 17, 7) auf J. setzt, den Gott, der schon durch zahllose Wunderbeweise sich an Israel verherrlicht hat. Nachklang dieses אַשְׁרֵי ist Jer. 17, 7. Wie davidisch es lautet, zeigt 52, 9 (vgl. 91, 9). Absichtlich heißt es nicht הָאִישׁ, sondern הַגֶּבֶר, welches

besser den Mann als zum Selbstvertrauen versuchten bez. רְהָבִים von רָהָב (nicht von רַהַב) sind die Ungestümen, die in ihrem Uebermut alles niederwerfen; שָׂטֵי כָזָב „Lügen-Abweichende“ (שׂוּט = שָׂטָה vgl. 101,3) heißen die statt der Wahrheit der Lüge ergebenen Abtrünnigen: כזב als Acc. des Zieles zu fassen verbietet der *st. constr.*, es als Gen. im Sinne des Objektsacc. (wie הֹלְכֵי תֹם Spr. 2,7) zu fassen ist deshalb unthunlich, weil שׂוּט (שׂטה) keinen trans. Sinn zuläßt, כזב ist also *gen. qualit.* wie אָוֶן 59,6. Diese 2. Str. enthält zwei Nutzanwendungen des Selbsterlebten. Der Gottvertrauende erscheint dem D. von da aus als überglücklich und eine weite Perspective auf Gottes gnädiges Walten über sein Volk eröffnet sich ihm. נִפְלְאוֹת sind verwirklichte Gottesgedanken und מַחְשְׁבוֹת sich verwirklichende, wie Jer. 51,29. Jes. 55,8 f.; רַבּוֹת ist Praedicatsacc.: in großer Zahl, reicher Fülle, אֵלֵינוּ „für uns“ wie z.B. Jer. 15,1 (Ew. §. 217[c]). Sein auf Israel gerichtetes Thun war von je eine sich verwirklichende und offenbarende Fülle von Wunderthaten und Heilsentwürfen — es gibt nicht עֲרֹךְ אֵלֶיךָ eine Möglichkeit des Vergleichs mit dir, οὐκ ἔστι (Ew. §. 321[c]) ἰσοῦν τί σοι, עֲרֹךְ wie 89,7. Jes. 40,18., sie sind zu gewaltig (עָצְמוּ von gewaltiger Summe wie 69,5. 139,17 vgl. Jer. 5,6), als daß man sie hererzählen könnte. Ebendas mit andern Worten besagt nach Ros. Stier Hupf. auch אין ערך אליך: es ist nicht möglich sie dir (vor dir) darzulegen, aber daß der Mensch Gotte seine Wunder und Heilsgedanken „darlege“ (S. ἐκθέσθαι), ist eine ungeziemende Vorstellung. Die folg. Cohortativformen אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה lassen sich nach Iob 19,18. 16,6. 30,26. Ps. 139,8 als Vordersatz des Folg. fassen: will ich sie verkündigen und ausreden, so sind sie zu gewaltig um sie herzuzählen (Ges. §. 128, 1[d]), die Accentuation aber faßt sie als nachschlagendes Satzglied: ich würde (wie 51,18. 55,13. Iob 6,10) sie verkünden und ausreden. Er würde das, aber weil Gott in der Fülle seiner Wunder und Heilsgedanken schlechthin ohne Gleichen ist, muß er es bleiben lassen — sie sind so gewaltig, daß das Hererzählen derselben weit hinter ihrer gewaltigen Fülle zurückbleibt. Die Worte *alioqui pronunciarem et eloquerer* haben die Art eines Zwischensatzes, was, wie v. 7 zeigt, dem Stile dieses Ps. gemäß ist.

V. 7—9. Die Gedankenverknüpfung ist klar: groß und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich dir dafür danken? Auf diese Frage gibt er erst eine negative Antwort: Gott mag keine äußeren Opfer. Die Opfer werden zwiefach benannt *a*) nach ihrem Material: זֶבַח Thieropfer und מִנְחָה Mehlopfer (mit Einschluß des נֶסֶךְ Weinopfers, welches die unveräußerliche Beigabe der begleitenden Mincha ist); *b*) nach ihrem Zweck, wonach sie entweder, wie hauptsächlich עוֹלָה, Zuwendung des göttlichen Wolgefallens, oder, wie hauptsächlich חַטָּאת (hier חֲטָאָה), Abwendung des göttlichen Misfallens vermitteln. Daß זֶבַח u. עוֹלָה voranstehen, hat darin noch seinen bes. Grund, daß זֶבַח speziell die Schelamim-Opfer bez. und dem Bereiche dieser das eig. Dankopfer, näml. das Tôda-Schelamim-Opfer, angehört, und daß עוֹלָה als das Opfer der Anbetung προσευχή, welche immer auch generelle Danksagung εὐχαριστία ist, neben den Schelamim dem Dankenden am nächsten liegt. Wenn von Gott gesagt wird, daß er solche unpersönliche Opfer nicht möge und verlange, so ist so we-

nig als Jer. 7, 22 vgl. Am. 5, 21 ff. gemeint, daß die Opfertôra nicht göttlichen Ursprungs sei, wol aber daß der wahre wesentliche Gotteswille nicht auf solche Opfer gehe. Zwischen diesen gleichlaufenden Aussagen 7ᵃ und 7ᶜ steht אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי. Bei dieser Stellung liegt es nahe, mit Ros. Ges. de W. Stier zu erklären: die Ohren durchbohrtest du mir = dies prägtest du mir offenbarend ein, diesen Aufschluß gabst du mir. Aber, obschon כָּרָה graben auch in dem Sinne von Durchgraben zulässig ist (s. zu 22, 17), so spricht doch gegen diese Erklärung 1) daß sich dann nach der RA גָּלָה אֹזֶן, הֵעִיר אֹזֶן, פָּתַח אֹזֶן statt אָזְנַיִם vielmehr אֹזֶן erwarten ließe, da der innere Sinn, an welchem die äußerlichen Sinneswerkzeuge mit ihren Funktionen ihren Einheitsgrund haben, gew. singularisch bez. wird; 2) daß חָפַצְתָּ, כָּרִיתָ, שָׁאָלְתָּ syntaktisch auf gleiche Linie gestellt sind. So wird also eben mit jenem אזנים כרית לי die Antwort ihrer positiven Seite nach beginnen, und dafür spricht die Grundstelle 1 S. 15, 22: *„Hat Jahve Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, daß man gehorche der Stimme Jahve's? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett"!* Die Aussage Davids ist der Widerhall dieser Aussage Samuels, mit welcher dem Königtum Sauls das Todesurtheil gesprochen und also dem künftigen Königtum Davids der Weg gottgefälligen Bestandes vorgezeichnet ward. Gott will — sagt David — nicht äußere Opfer, sondern Gehorsam; Ohren hat er mir gegraben d. i. den Gehörsinn angebildet, die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung zu gehorchen gegeben.[1] Der Sinn ist nicht der daß ihm Gott Ohren verliehen, um jenen Aufschluß über den wahren Gotteswillen zu vernehmen (Hupf.), sondern überhaupt um Gottes Wort zu hören und dem gehörten zu gehorsamen. Nicht Opfer will Gott, sondern hörende Ohren und also Hingabe der Person selber in willigem Gehorsam. Nach Ex. 21, 6. Dt. 15, 17: „du hast mich dir לְעֶבֶד עוֹלָם angeeignet" zu erkl. wäre nicht unzusammenhangsgemäß, wird aber schon dadurch ausgeschlossen, daß es nicht אֹזֶן, sondern אָזְנַיִם heißt. Ueber die verallgemeinernde Uebers. der LXX *σῶμα δὲ κατηρτίσω μου*, wonach Apollinaris *αὐτὰρ ἐμοὶ βροτέης τεκτήναο σάρκα γενέθλης* und die Itala (auch noch im *Psalterium Romanum*): *corpus autem perfecisti mihi* übers., s. zu Hebr. 10, 5 S. 460 f. Das folg. אָז אָמַרְתִּי leitet nun den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem er sich Gotte zu Diensten gestellt hat, als er inne ward, was Gottes eigentlicher Wille an ihn sei. Darauf hin, daß Gehorsam und nicht Opfer ihm als Gottes Wille und Forderung kund geworden, hat er gesprochen: *„siehe ich komme"* u. s. w. Mit הִנֵּה בָאתִי stellt sich der Diener auf den Ruf seines Herrn Num. 22, 38. 2 S. 19, 21. Daß dann die Worte בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי einen Zwischensatz bilden, ist nicht wahrsch., da v. 9 jenes הנה באתי nicht fortsetzt, sondern ein neuer Satz ist. Wir fassen ב wie 66, 13 als das der Begleitung, die Buchrolle ist die auf Thierhaut geschriebene zusammengerollte Tôra, bes. das Deuteronomion, welches nach dem Königsgesetz Dt. 17, 14—20 das Vademecum des Königs Israels sein soll,

1) Aehnlich im tamulischen Kural, Uebers. Grauls S. 63 Nr. 418: „Ein Ohr, das nicht durch Hören gehöhlt ward, hat, wenn auch hörend, Nichthörens-Art." Das „Höhlen" bed. hier Oeffnung des inneren Gehörsinns durch Unterricht.

und עָלַי kann nicht, sinnverwandt dem folg. בְּמֵעָי, s. v. a. mir ins Herz geschrieben bed. (de W. Then.) — ein Bed., die עָלַי anderwärts, wie schon Mr. richtig entgegnet hat, mittelst einer hier unstatthaften Anschauung gewinnt — vielmehr bez. diese Präpos. hier wie 2 K. 22, 13 das Obj. des Inhalts, denn כָּתַב עַל bed. über jem. schreiben, so daß er der bezielte Gegenstand (z. B. des schriftlich gemachten richterlichen Erkenntnisses Iob 13, 26) ist. Weil J. vor allem Gehorsam gegen seinen Willen fordert, kommt David mit der Urkunde dieses Willens, der Tôra, die ihm, dem Menschen und insbes. dem König, das rechte Verhalten vorschreibt. So dem Gotte der Offenbarung sich darstellend kann er v. 9 sagen, daß williger Gehorsam gegen Gottes Gesetz seine Freude ist, wie er denn das geschriebene Gesetz sich auch ins Herz oder, wie der noch stärkere Ausdruck hier lautet, in die Eingeweide geschrieben weiß; die Hauptform von מֵעַי kommt im A. T. nicht vor, sie lautete מֵעִים (v. מָעָה, מֵעַ oder auch מְעִי), nach gangbarer jüd. Aussprache מְעָיִם (was Kimchi als Dual erkl.), und das Wort bed. eig. (s. zu Jes. 48, 19) die Weichtheile des Körpers, welche auch sonst, wie das seiner urspr. Bed. nach syn. רַחֲמִים, vorzugsweise als Sitz des Mitleids, aber auch der Angst und des Schmerzes erscheinen, nur hier als Ort geistigen Besitzes, wol aber mit dem Nebenbegriff liebender Aufnahme und Bewarung (vgl. syr. סם בגו מעיא *som b^egau m^eajo* ins Herz schließen = lieben). Daß die Tôra auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, deutet schon das Deuter. an Dt. 6, 6 vgl. Spr. 3, 3. 7, 3. Diese Verinnerlichung der Tôra in dem bisher gottentfremdeten Volke ist nach Jer. 31, 33 das Charakteristische des N. B. Aber auch im A. T. gibt es in der Masse Israels ein עַם תּוֹרָתִי בְלִבָּם Jes. 51, 7 und auch schon im A. T. heißt gerecht אֲשֶׁר תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ 37, 31. Als einen solchen der die Tôra in sich, nicht blos bei sich hat, stellt sich David auf dem Wege zum Throne Gotte dar.

V. 10—11. Von חנה bis מֵעָי reicht die durch אָז אָמַרְתִּי eingeführte Selbstdarstellung vor J., also fügt sich בִּשַּׂרְתִּי an אמרתי und das mitten unter Perf. stehende אֶכְלָא bez. Mitvergangenheit. Es ist alles Rückblick. בִּשֵּׂר بَشَّرَ (√בש) bed. von der sinnlichen Grundbed. abschaben, abkratzen, glatt reiben aus: jemanden glätten, *to glad one* d. i. *vultum ejus diducere*, ihn freundlich und froh machen, insbes. durch eine gute Nachricht erfreuen (z. B. *baśarahu* oder *baśśaruhu bi-maulûdin* er hat ihn durch die Nachricht von der Geburt eines Sohnes erfreut), im Hebr. geradezu εὐαγγελίζειν (— ζεσθαι). Er hat das Evangelium von Jahve's rechtfertigendem und gnädigem Walten, welches nur gegen die Verächter seiner Liebe in ein strafgerechtes umschlägt, dem ganzen Israel verkündigt und kann sich auf den Allwissenden berufen (Jer. 15, 15), daß er seinen bekennenden Lippen weder aus Menschenfurcht, noch aus Scham und Trägheit Einhalt that. Das heilsordnungsmäßige Verhalten Gottes als Thatbestand heißt צֶדֶק und als Eigenschaft seiner heiligen Liebe צְדָקָה, so wie אֱמוּנָה seine die gegebenen Verheißungen erfüllende, die Hoffnung nicht zuschanden werden lassende Treue und תְּשׁוּעָה seine thatsächliche Heilserweisung ist. Diesen reichen Stoff evangelischer Verkündigung, der sich

in die zwei Worte חֶסֶד וֶאֱמֶת, das *A* und *Ω* der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, fassen läßt, hat er nicht wie ein todtes unfruchtbares Wissen tief und verborgen im Herzen schlummern lassen. Das neue Lied, das J. ihm in den Mund gab, hat er auch wirklich gesungen. Bis hieher die 1. Hälfte des Liedes, welche für Vergangenes dankt.

V. 12—13. Aus dem Danke entwickelt sich nun rechter Gebetskunst gemäß die Bitte. Die beiden כָּלָא v. 10 und hier stehen in Wechselbez.: er hemmte seine Lippen nicht, so möge denn J. seinerseits nicht sein Erbarmen hemmen, so daß es sich nicht gegen ihn regte (מִמֶּנִּי). Ebenso correlat sind Gnade und Wahrheit v. 11 und hier: er wünscht beständig unter dem Schirm dieser beiden heilschaffenden Mächte zu stehen, die er dankbar vor ganz Israel verkündigt hat. Mit כִּי v. 13 begründet er diese Wünsche aus seinem dringenden Bedürfnis. רָעוֹת sind die Uebel, welche als Prüfungs- oder als Züchtigungsleiden auch über den Gerechten kommen 34, 20. אָפְפוּ עָלַי ist umständlicherer Ausdruck für אֲפָפוּנִי 18, 5. Seine Missethaten haben ihn erfaßt d. i. in ihren Folgen gepackt (הִשִּׂיג wie Dt. 28, 15. 45 vgl. לָכַד Spr. 5, 22), indem sie sich in Leidensverhängnisse verwandelt haben. Er kann nicht sehen, weil er von allen Seiten dicht umstellt und der freie Blick ihm dadurch ganz benommen ist (sonst von geschwundener Sehkraft 1 S. 3, 2. 4, 15. 1 K. 14, 4); die Erkl.: ich vermag nicht zu übersehen, näml. ihre Zahl (Hupf. Hitz.), legt in den Ausdruck mehr als er sprachgebräuchlich ausdrückt. Sein Herz d. i. die Kraft des Lebenszusammenhalts hat ihn verlassen, er ist fassungslos, mutlos, wie verzweifelt (38, 11). Dieses Gefühl des Sündenelends ist der saulischen Zeit des Ps. nicht entgegen, s. zu 31, 11.

V. 14—16. In solchen Leiden, die, je länger sie andauern, ihn desto mehr vor sich selber als Sünder enthüllen, fleht er um schleunige Hülfe. Der Hülfruf v. 14 wendet sich mit רְצֵה an Gottes Willen, denn dieser ist die Wurzel aller Dinge; übrigens lautet er ähnlich wie 22, 20 (38, 23). Der Verfolgte wünscht, daß das Vorhaben seiner Todfeinde an Gottes Schutze abprallen und schmählich mislingen möge. Zu מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי tritt erläuternd und schärfend לִסְפּוֹתָהּ *ad abripiendam eam* (mit dagessirtem פ nach Ges. §. 45, 2. Ew. §. 245[a], nicht, wie Ges. *thes.* p. 1235 angibt, aspirirtem[1]). יָשֹׁמּוּ von שָׁמֵם erstarren, hier von jener äußeren und inneren Paralyse, welche die Folge überwältigenden und wie bezaubernden Entsetzens ist und von den Arabern *roʿb* oder *raʿb* (Lähmung vor Schrecken) genannt wird. Ein auf יָשֹׁמּוּ folg. עַל hat die Präsumtion für sich, Gegenstand und Grund dieses Entsetzens einzuführen, also nicht: zum Lohne, infolge ihrer Schandbarkeit, was nicht עַל־עֵקֶב, sondern accusativisch עֵקֶב (Jes. 5, 23., arab. عقيب) heißen würde, vielmehr: ob des Lohnes (19, 12)

1) Nach ל fällt die Aspiration gewöhnlich weg, wie hier und 118, 13., jedoch mit Ausnahmen, wie לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ Jer. 1, 10 u. ö., לִשְׁדוֹד ebend. 47, 4.; nach ב und כ pflegt sie zu bleiben, wie 87, 6. Iob 4, 13. 33, 15. 2 S. 3, 34. 1 K. 1, 21. Koh. 5, 10., jedoch mit Ausnahmen, wie בְּשְׁכֹּן Gen. 35, 22. כִּזְכֹּר Jer. 17, 2. In Gen. 23, 2 ist nach der Regel לִבְכֹּתָהּ punktirt und in meinem Comm. S. 423 „dagessirten“ zu lesen.

ihrer Schande (vgl. aus derselben Zeit 109,29. 35,26) d.h. des in ihrem Zuschandenwerden bestehenden (Hitz.). לִי wie 3,3. 41,6: in Bezug auf mich. הֶאָח הֶאָח (Aq. *ἀὰ ἀά*, *αὐτῇ συγχρησάμενος*, wie Euseb. sagt, *οὕτως ἐχούσῃ τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ*) ist Ausruf sarkastischer Freude, die am Unglücke des Andern ihre Befriedigung findet (35,25).

V.17—18. Zu v.17 vgl. 35,27. David wünscht wie dort, daß die Frommen sich herzinniglich freuen mögen in Gott, dem Ziele ihres Verlangens, und daß sie ob des offenbar gewordenen Heils, das sie liebhaben (2 Tim. 4,8), immerfort sagen mögen: Groß d.i. hochgefeiert werde J.! In v.18 kommt er mit וַאֲנִי auf seinen jetzt hülflosen Zustand zurück, aber nur um diesem das Bekenntnis zuversichtlicher Hoffnung entgegenzusetzen. Zwar ist er עָנִי וְאֶבְיוֹן (wie 109,22. 86,1 vgl. 25,16), aber der Allwaltende wird für ihn sorgen, *Dominus solicitus erit pro me* (Hier.), חָשַׁב in dem Sinn, in welchem v.6 der מחשבות d.i. Heilsgedanken Gottes gedacht wurde (vgl. den entsprechenden nordpalästinischen Ausdruck Jon. 1,6). Ein Seufzer nach baldiger Hülfe (אַל־תְּאַחַר wie Dan. 9,19 mit Uebergang des nur tonlangen *Zere* in pausales *Pathach*, hier bei vorausgeg. geschlossener Silbe Olsh. §. 91[d] unter Mitwirkung der zwei zum *a*-Laut neigenden Endbuchstaben) schließt diese 2. Hälfte des Ps. Die 1. ist ganz und gar Dank, die 2. ganz und gar Bitte.

PSALM XLI.

Klage eines Leidenden über feindliche und heimtückische Umgebung.

2 Selig wer auf den Leidenden Acht hat,
Am Unglückstage wird Jahve ihm heraushelfen.
3 Jahve wird ihn schirmen und erhalten,
Daß er glücklich gepriesen wird im Lande,
Und nicht gibst du ihn in seiner Feinde Gier.
4 Jahve wird ihn stützen auf dem Siechbett,
All sein Lager wendest du, wenn er erkrankt ist.

5 Ich, ich spreche: Jahve, sei lind mir,
O heile meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt.
6 Meine Feinde aber sprechen Böses von mir:
„Wann wird er sterben und untergehn sein Name?!“
7 Und kommt einer nachzusehn, so redet er Trug,
Sein Herz sammelt sich Grundloses ein,
Er geht hinaus, sagt es weiter.

8 Zusamt zischeln wider mich miteinander all meine Hasser,
Wider mich erdenken sie Schlimmes mir:
9 „Ein heillos Uebel ist ihm angeschweißet,
Und einmal darniederliegend wird er nicht wieder aufstehn.“
10 Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
Der mein Brot aß, hebt hoch wider mich die Ferse.

11 Und du, Jahve, sei lind mir und richte mich empor,
So will ich vergelten ihnen.
12 Daran erkennen möcht' ich, du habest Gefallen an mir:
Daß nicht jubeln darf mein Feind über mich.

13 **Und ich, in meiner Lauterkeit hältst du mich aufrecht,**
Und stellst fest mich hin vor dir auf ewig.
14 **Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels**
von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen, Amen.

Auf einen Ps. mit אשרי folgt ein mit אשרי beginnender, so **daß zwei Ps. mit** אשרי **das mit** אשרי beginnende 1. Psalmbuch schließen. **Ps. 41 ist aus der absal. Verfolgungszeit.** So wie der Jahveps. 39 mit dem Elohimps. 62 ein **zusammengehöriges Paar** aus dieser Zeit bildet, so auch der Jahveps. 41 mit dem **Elohimps. 55. Diesen zwei Ps.** ist das gemeinsam, daß die **Klage** über Feinde mit **bes. Wehmuth bei einem** treulosen Busenfreund verweilt. In Ps. 41 preist David den **Segen aufrichtigen Mitleids** und schildert die Feindschaft und Falschheit, die er **selbst in seiner Krankheit** erfährt, bes. von einem nächststehenden Freunde. **Es ist eben dieselbe Person**, über die er Ps. 55 klagt, daß sie ihm das tiefste Weh verursache — **keine ideale Figur** (Hgst.), denn diese Ps. haben die **ausgeprägteste zeitgeschichtliche** individuelle Physiognomie. In Ps. 55 wünscht sich der D. Taubenflügel, **um fern** von der Stadt sich ein sicheres Plätzchen in der Wüste suchen zu können, **denn in der Stadt** herrscht ein tückisches, gewaltthätiges, unheilvolles Treiben, und **das Unwetter** einer weitverzweigten Verschwörung, in die er selbst seinen **innigstverbundenen Freund** verwickelt sieht, bereitet sich vor. Wir brauchen zu dem im **2. B. Sam. Erzählten** nur einige Züge aus den beiden Ps. zu ergänzen, so finden diese in der **Entstehungszeit** der Empörung Absaloms befriedigende Erklärung. Der **treulose Freund ist** jener Ahitófel, dessen Rathschläge nach 2 S. 16, 23 bei David fast **das Ansehen göttlicher** Orakel hatten. Absalom mochte eine andauernde Krankheit **seines Vaters benutzen**, um die Rolle des sorgfältigen unparteiischen Richters zu **spielen und das Herz** der Männer Israels zu stehlen; Ahitofel unterstützte ihn dabei und **in 4 Jahren** seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. **Diese 4 Jahre** waren für David eine Zeit steigender Besorgnis und Bekümmernis, **denn verborgen kann** ihm nicht geblieben sein was man vorhatte, aber er besaß weder Mut **noch Kraft**, das frevle Beginnen im Keime zu ersticken: die Liebe zu Absalom hielt **ihn zurück**, das Bewußtsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Blutthat benahm **ihm die Freudigkeit** energischen Einschreitens und das Bewußtsein der göttlichen **Gerichte, die** seiner Sünde folgen sollten, mußte ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den **Ausgang** der unter seinen Augen reifenden Verschwörung dem göttlichen **Erbarmen anheimzustellen**. Von solchen Erwägungen aus verlieren Ps. 41 u. 55 das **der Zeitgeschichte** Davids fremde Aussehn. Eine Bestätigung ihrer dav. Abfassung **ist der verwandte** Inhalt von Ps. 28.

Jesus erklärt Joh 13, 18., daß in der That Judas Ischarioths Ps. 41, 10 *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ* (nicht nach LXX) sich erfülle, und Joh. 17, 12. Act. 1, 16 setzen im Allgem. voraus, daß That und Geschick des Verräthers in der alttest. Schrift geweissagt seien, näml. in den dav. Ps. der absal. Zeit — der Verrath und das Ende Ahitófels gehören zu den hervorstechendsten typischen Zügen des Leidens Davids in diesem zweiten Verfolgungsstadium (s. Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 122).

V. 2—4. Der Ps. beginnt mit Anpreisung des verheißungsreichen Geschickes des Mitleidigen. דַּל ist allgem. Bez. des Armen (z. B. Ex. 30, 15), des Kranken und Schwächlichen (Gen. 41, 19), des Gemütskranken (2 S.

13,4) und überh. des äußerlich oder innerlich Wankenden und also Hinfälligen. Einem solchen theilnehmende Achtsamkeit, bedachtsame Rücksichtnahme zuwenden (הִשְׂכִּיל אֶל wie Neh. 8,13 vgl. עַל Spr. 17,20) hat große Verheißung. Das V. חִיָּה, welches sonst auch wieder ins Leben rufen bed. (71,20), hat hier neben Bewarung, näml. vor dem Untergang, die Bed. der Lebenserhaltung oder Lebensfristung (wie 30,4. 22,30). Das *Pu.* אֻשַּׁר bed. beglückt werden (Spr. 3,18), aber auch declarativ: glücklich gepriesen w. (Jes. 9,15), hier des dabei stehenden בָּאָרֶץ wegen letzteres; das *Chethib* יְאֻשַּׁר stellt das als selbständige Verheißung hin, was das *Keri* וְאֻשַּׁר der vorausgegangenen als Folge anfügt. אַל 3^c (vgl. 34,6 u. ö.) verneint mit Sympathie; נָתַן בְּנֶפֶשׁ wie 27,12. Das Stützen 4^a ist Aufrechthalten, welches dem Hinabsinken in Tod und Grab wehrt; דְּוַי (= *davj*, gleiche, aber vortonlose Form wie שְׁמִי, מְצִי) bed. Siechtum. Versteht man 4^a vom Stützen des Kopfes nach Art eines Krankenpflegers (vgl. Hohesl. 2,6), so wird man 4 mit Mendelss. u. A. vom Umbetten des Lagers verstehen. Aber wozu dann כל? מִשְׁכָּב ist das Krankenlager Ex. 21,18 im Sinne der Bettlägerigkeit und הָפַכְתָּ vgl. 30,12 deren Wandlung in Genesung. Mit כל־משכבו ist nicht das jedesmalige Daniederliegen eines solchen gemeint, sondern das Leiden, das ihn daniedergeworfen, in seinem ganzen Umfang. Dieses wendet oder wandelt J., so oft ein solcher erkrankt ist (בְּחָלְיוֹ bei seiner Erkrankung parall. mit על־ערש דוי). Er gibt dem Krankenlager ganz und gar, ohne daß ein Krankheitsrest zurückbleibt, die Wendung zur Genesung.

V. 5—7. Gegen ihn, den D., benimmt man sich in seiner Seelennoth ganz anders, als in so verheißungsreicher Weise. Er ist selber ein solcher דַּל, dem man mitfühlende schonende Theilnahme bezeigen sollte. Aber während er zu Gott Worte reumütigen Flehens um Gnade und Hülfe spricht, sprechen seine Feinde zu ihm d. i. in Bezug auf ihn Böses, seiner Person den Tod, seinem Namen den Untergang anwünschend. רְפָאָה ist ausnahmsweise *Milra*, indem א den Wortton auf die eigne Silbe zieht, vgl. dagegen רְגָזָה Jes. 32,11 (Hitz.). מָתַי (eig. Ausdehnung, Zeitlänge) ist erst durch Auslassung des fragenden אֵי (vulgärarabisch vollständig إيمتى *êmata*) ein semitisches Fragwort in der Bed. *quando* geworden. וְאָבַד ist Fortsetzung des Futurums. In v. 7 wird einer herausgehoben und sein heuchlerisch boshaftes Verhalten beschrieben. רְאוֹת von Krankenbesuch wie 2 S. 13,5 f. 2 K. 8,29. אִם wird sowol mit dem Perf. (50,18. 63,7. 78,34. 94,18. Gen. 38,9. Am. 7,2. Jes. 24,13. 28,25) als dem Fut. (68,14. Iob 14,14) wie *quum* als Verschmelzung von *si* und *quando, wenn* und *wann* gebraucht. In ידבר לבו treffen zwei *Rebia* zus., von denen das erststehende nach der Regel *Psalter.* p. XIV größeren Trennungswerth hat. Man hat also nach den Acc. nicht „Falschheit redet sein Herz" zu übers. Schon LXX Vulg. Trg. verbinden richtig. Uebrigens geht die Accentuation, wie Trg. u. Ausll. zeigen, von der Voraussetzung aus, daß לִבּוֹ s. v. a. בְּלִבּוֹ sei. Aber warum nicht Subjektsbegriff? „Sein Herz sammelt" ist Ausdruck der unter verstellter freundlicher Geberde versteckten Geschäftigkeit seines Innern. Das Asyndeton malt die Eilfertigkeit, mit welcher er den eingesammelten Verleumdungsstoff stadt- und landkundig zu machen sucht.

V. 8—10. Fortgesetzte Beschreibung des Benehmens der Feinde und des falschen Freundes. הִתְלַחֵשׁ wie 2 S. 12, 19 einander zuflüstern oder unter einander flüstern; das *Hithpa.* hat zuweilen (vgl. Gen. 42, 1) gegenseitigen Sinn gleich dem *Ni.* Die von heuchlerischen Besuchern des Kranken ausgebrachte Nachricht von seinem bedenklichen Befinden wird von allen ihm Uebelwollenden als befriedigende Neuigkeit von Mund zu Mund fortgepflanzt, und zwar flüsternd, weil zur Zeit noch Vorsicht nöthig ist. עָלַי steht zweimal im Sinne von *contra me* vornan. רָעָה לִי gehört zus.: feindselig erdenken sie (das Berichtete überbietend) was das Schlimmste für ihn ist. In diesem Zus. besteht für בְּלִיַּעַל das Vorurtheil daß es nach 18, 5 von verderblichem Geschick, nicht nach 101, 3 vgl. Dt. 15, 9 von verderblichem Sinn und Thun gemeint sei, was auch das Praed. יָצוּק בּוֹ bestätigt: „eine Sache des Verderbens, ein heillos Uebel (Hitz.) ist ihm angegossen“ d. h. metallgußartig fest (Iob 41, 15 f.) angeschmiedet, so daß er nicht davon loskommen kann, und der einmal zu liegen gekommen wird nicht wieder aufstehen. So verstehen wir אֲשֶׁר 9[b]; es mit Entfernung vom nächstliegenden Sinne accusativisch (Ew.) oder conjunktionell (Hitz.) zu fassen ist kein Anlaß gegeben. Selbst der Mann seines Friedens oder eig. seines Wolverhältnisses (אִישׁ שָׁלוֹם wie Ob. v. 7. Jer. 20, 10. 38, 22), an dem er mit vollstem Vertrauen gehangen, der sein Brot aß d. i. sein Tischgenosse war (vgl. 55, 15), hat groß gemacht wider ihn die Ferse, LXX ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν. Die Verbindung הִגְדִּיל עָקֵב erkl. sich daraus, daß עָקֵב in dem Sinne von Fersenstoß, Fußtritt gefaßt ist: einen großen d. i. weit ausgeholten Fußtritt versetzen.

V. 11—13. Nachdem nun David beschrieben, wie man sich gegen ihn, den an Seele und Leib Kranken, so lieblos, ja todfeindlich und so ganz und gar wider Gottes Willen und Verheißung verhält, bittet er, daß Gott ihn aufrichte, denn jetzt liegt er krank an Seele und Leib danieder. Auf die Bitte folgt wie 39, 14 u. ö. das Fut. mit *ah*: daß ich ihnen vergelten könne, oder: so will ich ihnen vergelten. Es ist die Vergeltung gemeint, zu welcher David als rechtmäßiger König verpflichtet war und die er in Gottes Macht wirklich vollzog, indem er die absol. Empörung bewältigte und sich der Treulosigkeit und Niederträchtigkeit gegenüber behauptete. Statt בְּזֹאת אֵדַע (Gen. 42, 33 vgl. 15, 8. Ex. 7, 17. Num. 16, 28. Jos. 3, 10) heißt es בְּזֹאת יָדַעְתִּי im Sinne von (*ex hoc*) *cognoverim*. Zu חָפַצְתָּ בִּי vgl. 18, 20. 22, 9. 35, 27. In dem 2. כִּי explicirt sich das vorwärts weisende בְּזֹאת. Das gegensätzlich betonte Subj. וַאֲנִי steht 13[a] wie 35, 13 als *nom. abs.* voraus. Was dann offenbar geworden sein und ihn des göttlichen Wolgefallens gewiß machen wird, sagt vom Erfüllungsstandpunkt rückblickend v. 13: J. hält ihn aufrecht (תָּמַךְ wie 63, 9) und stellt ihn als seinen Erkornen fest vor sich hin (vgl. 39, 6) gemäß der auf unbegrenzte Zukunft lautenden messianischen Verheißung 2 S. 7, 16.

V. 14. Schlußdoxologie des 1. Psalmbuchs, s. Einl. S. 11. Ueber בָּרוּךְ s. 18, 47. „Von Aeon zu Aeon“, nach *Berachoth* IX, 5 gegen die Leugner der künftigen Welt gerichtet. אָמֵן וְאָמֵן (ein doppeltes ἀληθές oder ἀληθῶς) besiegelt in gesteigerter Weise.

DAS ZWEITE BUCH DES PSALTERS

Ps. XLII—LXXII.

PSALM XLII—XLIII.

Heimweh nach Zion in Feindesland.

2 Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt,
So lechzet meine Seele zu dir, Elohim.
3 Es dürstet meine Seele nach Elohim, nach dem lebendigen Gott:
Wann werd' ich kommen und erscheinen angesichts Elohims? !
4 Es ward mein Thränenfluß zur Speise mir bei Tag und Nacht,
Da immerfort man zu mir spricht: wo ist dein Gott?
5 Daran erinnr' ich mich, ergießend in mir meine Seele:
Wie ich hinzog unter Scharen, sie geleitete zum Hause Elohims
Unter Hall des Frohlockens und Dankens: die feiernde Menge.
6 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

7 In mir ist meine Seele niedergedrückt, drum gedenk' ich deiner
Vom Lande des Jordan aus und der Hermône, vom Berge Miṣʿar.
8 Flut ruft der Flut beim Halle deiner Katarrakte,
All deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.
9 Eines Tags wird entbieten Jahve seine Gnade,
Und Nachts ist bei mir Sang auf ihn, Gebet zu meines Lebens Gott.
10 So sprech' ich denn zu Gott dem Fels mein: Warum vergißt du mich?
Warum muß ich trauernd hingehn unter Feindes Drucke?
11 Gleich Zermalmung in meinen Gebeinen höhnen mich meine Dränger,
Da immerfort sie zu mir sprechen: wo ist dein Gott?
12 Was bist du so niedergedrückt, meine Seel', und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

1 Schaffe Recht mir, Elohim, und führe meinen Streit gegen ein lieblos Volk,
Vom Mann der Truglist und Büberei wollst du mich befreien.
2 Denn du bist Gott mein Hort, warum verschmähst du mich?
Warum muß ich trauernd einhergehn unter Feindes Drucke?
3 Sende dein Licht und deine Wahrheit, die mögen mich leiten,
Mich bringen zu deinem heiligen Berge und deinen Gezelten —
4 So will ich hineingehn zum Altar Elohims,
Zum Gotte meiner frohlockenden Freude,
Und danken dir mit der Cither, Elohim mein Gott.
5 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Das 2. Psalmbuch besteht aus lauter elohimischen Ps. (s. Einl. S. 16), denn während im 1. Psalmbuch יהוה 272mal und אלהים nur 15mal vorkam, ist hier das Verhältnis das umgekehrte: אלהים kommt 164mal und יהוה nur 30mal vor, und fast überall mit Abweichung von dem Gewohnten aus naheliegenden Gründen.

An der Spitze dieser in elohimischer Weise geschriebenen Ps. stehen 7 לִבְנֵי־קֹרַח überschriebene. Daß hier wie in לְאָסָף das ל *Lamed auctoris* ist, erhellt daraus, daß keiner dieser Ps., wie sich erwarten ließe, außerdem den Verfassernamen לדוד an sich trägt. Die LXX übers. *τοῖς υἱοῖς Κορέ*, wie *τῷ Δαυίδ*, ohne das eine ל von dem andern autorschaftlichen zu unterscheiden, und auch im Talmud wird gleicher Sinn mit dem ל von לדוד vorausgesetzt. Es ist freilich auffällig, daß statt je eines Verf. immer die Familie genannt wird, wovon Ps. 88 (s. dort) nur scheinbar abgewichen ist. Aehnlich ist innerhalb des deutschen Kirchenliedes die Bezeichnung: „Böhmische Brüder.“ Wahrsch. bildeten die korahitischen Lieder urspr. ein Buch für sich, welches שירי בני קרח oder ähnlich betitelt war, und von dessen Titel dann das בני קרח in die Aufschrift jedes einzelnen der in zwei Gruppen der Psalmensammlung einverleibten Lieder überging, wie es auch mit der 15mal sich wiederholenden Aufschrift שיר המעלות bewandt zu sein scheint. Oder man hat anzunehmen, daß es in dem korahitischen Sängerkreise Familiensitte geworden war, die eigne Person hinter der solidarischen Familieneinheit zurücktreten zu lassen und den Namen des unglücklichen Ahnherrn wetteifernd durch bessere gottesdienstliche Leistungen zu sühnen.

Denn Korah, der Urenkel Levi's, Enkel Kehāths, ist derselbe, welcher seiner Auflehnung gegen Mose und Ahron halber durch ein göttliches Gericht umkam (Num. 16), dessen Söhne aber von diesem Gerichte nicht mitbetroffen wurden (Num. 26, 11). In Davids Zeit waren die בני קרח eine der namhaftesten Familien des levitischen Geschlechts der Kehathiten. Das Königtum der Verheißung fand schon frühe in dieser Familie begeisterte Anhänger und Vertheidiger; Korahiten gesellten sich zu David nach Ziklag, um ihn und sein Anrecht auf den Thron mit dem Schwerte vertheidigen zu helfen 1 Chr. 12, 6., denn הַקָּרְחִים sind hier schwerlich, wie Brth. meint, Abkömmlinge des 1 Chr. 2, 43 genannten, aber sonst unangesehenen judäischen קרח, da jener Abkunftsname anderwärts 9, 19. 31 ein levitischer ist. Im nachexilischen Jerusalem waren Korahiten Thorwärter des Tempels 1 Chr. 9, 17. Neh. 11, 19. und der Chronist belehrt uns dort, daß sie schon in Davids Zeit Hüter der Schwellen des (über der Bundeslade auf Zion errichteten) אהל und in noch älterer, der mosaischen Zeit, an dem Lager Jahve's als Wächter des Eingangs angestellt waren. Diesen altherkömmlichen Beruf, auf welchen Ps. 84, 11 angespielt wird, behielten sie bei den neuen Einrichtungen Davids; zwei korahitischen Familienzweigen nebst einem meraritischen wurde der Pförtnerposten am Tempel zugetheilt 1 Chr. 26, 1 - 19. Aber sie dienten auch damals schon als Musiker am Heiligtum. Heman, der eine der drei Sangmeister (wol zu unterscheiden von Heman dem Weisen 1 K. 5, 11), war ein Korahit 1 Chr. 6, 18 — 23.; seine 14 Söhne gehörten neben den 4 Asafs und 6 Ethans zu den 24 Häuptern der 24 Musiker-Abtheilungen 1 Chr. 25. Die Korahiten werden auch noch in der Zeitgeschichte Josafats als Sänger und Musiker namhaft gemacht 2 Chr. 20, 19., wo von dem wie zu Einem Worte zusammengeschmolzenen בני־קרח ein Plur. בְּנֵי הַקָּרְחִים (vgl. Ges. §. 108, 3) gebildet ist. Dagegen geschieht in der nachexilischen Zeit ihrer als solcher keine Erwähnung mehr. Wir können also korahitische Ps. der nachdav. Königszeit erwarten, dagegen

nachexilische herauszuerkennen müssen wir von vornherein minder geneigt sein. Das Gemeinsame dieses Liederkreises besteht darin, daß sie sich in Lobpreisung Elohims als des in Jerusalem thronenden Königs gefallen und mit der zartesten Innigkeit an die Gottesdienste in seinem Tempel anschmiegen. Auch dieses einheitliche Gepräge fordert für לבני־קרח autorschaftlichen Sinn.

Der Dichter des משׂכיל Ps. 42 befindet sich unfreiwillig in weiter Entfernung von dem Heiligtum auf Zion, der Stätte der göttlichen Gegenwart und Offenbarung, umgeben von einem unfrommen Volke, welches seiner als eines Gottverlassenen spottet, und tröstet seine betrübte zurückverlangende Seele mit der Aussicht auf Gottes bald erscheinende Hülfe. Alle Klagen und Hoffnungen, die er ausspricht, lauten wie die Davids in der absal. Zeit. Davids Sehnsucht nach dem Hause Gottes in Ps. 23. 26. 55. 63 hat hier ihren Widerhall; auch das Verhalten und die Charakterzüge der Feinde sind dieselben, auch der Aufenthalt im Ostjordanlande stimmt mit Davids damaliger Niederlassung zu Mahanaim im Gileadgebirge. Der Korahit redet aber, wie bei einem lyrischen Gedichte vorauszusetzen ist, aus seiner eignen Seele, nicht aus der Davids (Hgst. Thol.); er theilt Davids Drangsal nur, wie er denn 84, 10 für den Gesalbten betet. Dieser Ps. 84 athmet gleiche Empfindungen und trägt auch sonst Spuren ebendesselben Verf., vgl. אֵל חַי 84, 3. 42, 8; מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ 84, 2. 43, 3; מִזְבְּחוֹתֶיךָ 84, 4. 43, 4 und den gleichartigen Gebrauch des עוֹד 84, 5. 42, 6 vgl. Jes. 49, 20. Jer. 32, 15. Die Charakterzüge des korah. Psalmentypus treten uns aus beiden Ps. in urfrischester Weise entgegen: Fröhlichsein und Weinen mit dem Gesalbten Gottes, Lobpreis Gottes des Königs und die Sehnsucht nach den Gottesdiensten an h. Stätte. Und es sind zwar von David geprägte Gedanken, die wir hie und da deutlich heraushören, vgl. 42, 2 f. 84, 3 mit 63, 2., aber reproducirt in ureigner eigentümlicher Schöne. Wir zweifeln deshalb nicht im mindesten, daß Ps. 42 das Gedicht eines korahitischen Leviten ist, der sich im Gefolge Davids seines vertriebenen Königs jenseit des Jordans in der Verbannung befand.

Ueber Ps. 43 sagt schon Eusebios: *ὅτι μέρος ἔοικεν εἶναι τοῦ πρὸ αὐτοῦ δεδήλωται ἔκ τε τῶν ὁμοίων ἐν ἀμφοτέροις λόγων καὶ ἐκ τῆς ἐμφεροῦς διανοίας*, und ein alter Midrasch zählt 147 Ps., indem er 42—43, wie 9—10., 32—33., als Einen zusammennimmt. Daß die gemeinhin als zwei gezählten Ps. Einer sind, dafür entscheidet die Gleichheit der Situation, des Gepräges, des Baues und des Kehrverses. Der Eine Ps. besteht aus 3 Theilen: dreimal bricht der Schmerz in Klage aus und immer wieder wird er durch die mahnende Stimme des höheren Bewußtseins überwunden. In Malung der Gegenwart und Zukunft ist unverkennbarer Fortschritt. Und erst im 3. Th. (Ps. 43) vervollständigen sich Klage, Resignation und Hoffnung durch hinzutretende zuversichtliche Bitte. Daß in 43, 2ᵇ sich 42, 10ᵇ wiederholt, ist nicht gegen die Einheit, da auch 42, 11ᵇ Wiederholung von 42, 4ᵇ ist. Der D. liebt außer Einfassung des Kehrverses auch solche innere Verkettungen. Der 3. Th. ist dadurch 13zeilig geworden, während die beiden andern 12zeilig sind.

Was für eine buntscheckige Musterkarte von Hypothesen breitet die neuere Kritik bei diesem Ps. 42—43 vor uns aus! Vaih. hält ihn für das Lied eines von Athalja vertriebenen Leviten. Ew. meint, daß der nach Babel abgeführte König Jechonja den Ps. gedichtet habe und zwar als er (was eben aus dem Ps. gefolgert wird) auf dem Transport nach Babel gerade eine Nacht in der Gegend des Hermon aufgehalten worden sei. Reuß (in der *Nouvelle Revue de Théologie* 1858) räth lieber auf einen der mit Jechonja Deportirten (unter denen auch Priester, wie Esechiel, wa-

ren). Hitz. aber weiß nicht minder bestimmt, daß der Verf. ein zur Zeit der ptolemäisch-seleucidischen Kriege in der Richtung gen Syrien fortgeschleppter Priester ist, wahrsch. Onias III, Hoherpriester seit 199 v. Chr., der Sammler des 2. Psalmbuchs, den die Aegypter unter dem Feldherrn Skopas nach der Burg von Paneas schleppten. Auch Olsh. macht hier, wie gewöhnlich, Antiochos Epiphanes zu seiner Losung. Dieser positiven Kritik gegenüber hält Mr. an der negativen: *quaerendo elegantissimi carminis scriptore frustra se fatigant interpretes.*

V. 2—6. Der D. vergleicht das Lechzen seiner Seele nach Gott mit dem Lechzen eines Hirsches; אַיָּל (wie andere Thiernamen doppelgeschlechtig, so daß man nicht mit Böttch. כְּאַיֶּלֶת תערג zu emendiren braucht) ist, um den Hirsch (die Hindin) als Bild der Seele zu bez., mit weibl. Präd. verbunden, עָרַג ist nicht blos stilles Schmachten, sondern heftiges hörbares Lechzen, erpreßt durch herrschende Dürre 63, 2. Jo. 1, 20.; die Bed. *desiderare* geht auf den Grundbegriff *inclinare* zurück (vgl. المَيل die Neigung), denn die Grundbed. des V. عرج ist schief, geneigt s., woraus sich die Bed. des An- und Aufsteigens entwickelt hat, welche im Hebr. auf emporgewendetes Verlangen übertragen wird. Man übers. übrigens nicht mit Lth. (LXX. Vulg): *wie der* (ein) *Hirsch schreiet . .*, sondern (wonach auch accentuirt ist): wie ein Hirsch, welcher . . . אָפִיק = אָפַק ist seiner Grundbed. nach das wasserhaltige Rinnsal (s. 18, 16). Durch das beigefügte מָיִם wird das volle fließende Rinnsal von dem ausgetrockneten unterschieden. עַל u. אֶל deuten auf die Verschiedenheit des Gegenstandes der Sehnsucht: die Hindin hat diesen unter sich, die Seele über sich; das Sehnen jener geht *deorsum*, das Sehnen dieser *sursum*. Ihr Sehnen ist ein Dürsten לְאֵל חָי. So heißt Gott hier (wie 84, 3) in dem Sinne, in welchem fließendes Wasser lebendig heißt, als der Lebensborn (36, 10), von welchem nie versiegende, den Seelendurst stillende Gnaden ausströmen. Der Ort, wo dieser Gott den ihn Suchenden sich offenbart, ist das Heiligtum auf Zion: wann werde ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?! Der gesetzliche Ausdruck von dem dreimaligen hochfestlichen Erscheinen der Israeliten im Heiligtum ist נִרְאָה אֶל־פְּנֵי ה׳ oder את־פני Ex. 23, 17. 34, 23. Hier steht dafür nach der Licenz dichterischer Kürze der bloße *acc. localis* (der auch sonst in Bestimmung von Ortslagen üblich ist z. B. Ez. 40, 44); Böttcher Olsh. u. A. meinen, daß אראה im Sinne des D. אֶרְאֶה zu lesen und nur durch spätere religiöse Scheu in אֵרָאֶה verwandelt sei, aber die Umgehung der RA רָאָה פְּנֵי ה׳ erklärt sich aus der Grundvoraussetzung der Tôra, daß der Mensch Gottes פנים nicht schauen könne ohne zu sterben Ex. 33, 20. Der D. sagt nun v. 4., welche Lage ihm solches Sehnen erpreßt. Die gew. Speise erquickt ihn nicht, sein täglich Brot sind Thränen, welche Tag und Nacht ihm auf den Mund herabrinnen (vgl. 80, 6. 102, 20) und zwar בֶּאֱמֹר indem zu ihm sagen, näml. die Sagenden, den ganzen Tag d. i. in einem fort: wo ist dein Gott? Ohne Aufhören tönt dieses höhnende Wort, immer und immer wieder von seiner Umgebung ausgesprochen, als Gesinnung dieser in der Seele des D. fort; dieser Hohn ist überall in Psalmen und Profeten der verwundendste Stachel des Schmerzes 79, 10. 115, 2 (vgl. 71, 11) Jo. 2, 17. Mi. 7, 10. In dieser trau-

rigen Gegenwart, in welcher er wie ein Gottverlassner seines Vertrauens auf den Verheißungstreuen halber zum Gespötte wird, ruft er sich die heitere Vergangenheit ins Gedächtnis und ergießt in sich (s. über das hier und weiterhin statt בִּי, בְּקִרְבִּי gebrauchte, das Ich und die Seele unterscheidende עָלַי Psychol. S. 152) seine Seele, indem er sie ganz und gar in Schmerz sich anflösen läßt (Iob 30,16); die Cohortative sagen wie 77,4., daß er sich dieser bittersüßen Erinnerung, dieser freien Schmerzensäußerung recht geflissentlich hingibt. אֵלֶּה (*haecce*) weist vorwärts; das folg. כִּי (*quod*) eröffnet dessen Entfaltung. Die Futt. besagen als Ausdruck des Gegenstandes der Erinnerung ein Pflegen in der Vergangenheit. עָבַר bed. öfter nicht *praeterire*, sondern, ohne daß der Gegenstand den man vorbeigeht in Betracht kommt, *porro ire*. סָךְ (Nebenform von סֹךְ) eig. das Dickicht ist bildlich (vgl. Jes. 9,17. 10,34) die verflochtene Masse, bunte Menge. Also: daß ich einherzog in dichter Menge (hier der Trenner *Zinnor*). Die Form אֶדַּדֵּם ist *Hithpa.* wie Jes. 38,15 n. d. F. הִדַּמָּה vom V. דָּדָה „leicht und rasch dahinschreiten", entstanden durch Reduplication der √ דא (vgl. دَأْدَأَ), welche die Grundbed. stoßen, treiben (ἐλαύνειν, *pousser*), hat und in vielerlei Lautverbindungen des ד (דא, دَأَ, דח, دَعَ, דב, דק) die mannigfachen Nuancen der Fortbewegung in leichteren oder schwereren Stößen (Rucken) ausdrückt. Das Suff. bez. wie in גְּדֵלַנִי = גָּדַל עִמִּי Iob 31,18 (Ges. § 121,4) diej., in Richtung auf welche, in Zusammenschluß mit welchen das Einherschreiten geschah, so daß also אֶדַּדֵּם mit dem subjektiven Begriffe zugleich den transitiven von אֲדַדֵּם in sich schließt, denn der S. des Ps. ist ein Levit; ein Beispiel für dieses אֶדַּדֵּם s. 2 Chr. 20,27 f. vgl. 21. Zu dem Personalsuff. dieses אדדם ist הָמוֹן חוֹגֵג die Appos.: mit ihnen, festfeierndem Volkshaufen. In v. 6 sucht sich der D. bei diesem Contraste der Gegenwart mit der Vergangenheit zu trösten und zu fassen: warum bist du so niedergeschlagen . . (LXX ἵνα τί περίλυπος εἶ κτλ., vgl. Mt. 26,38. Joh. 12,27). Es ist der Geist, welcher als der stärkere mannhaftere Theil des Menschen zu der Seele als dem σκεῦος ἀσθενέστερον redet; der geistliche Mensch beschwichtigt den natürlichen. Das nur hier und Ps. 43 vorkommende *Hithpa.* הִשְׁתּוֹחֵחַ bed. sich tief hinunterbücken, wie Trauernde (35,14. 38,7) am Boden niedersitzen, und sich hinabwärts (44,26) beugen; הָמָה (dessen Fut. Ben Ascher hier וַתֶּהֱמִי, Ben-Naftali aber וַתֶּהֱמִי punktirt) tief aufstöhnen und leise, dumpf in sich hineinreden. Wozu dieser nagende und nahezu verzagende Gram? Noch werde ich ihn dankend preisen, preisen יְשׁוּעוֹת פָּנָיו den hülfreichen Beistand seines in Gnaden zugewandten Angesichts. So der überlieferte Text. Obgleich es aber Sitte der Psalmisten und Profeten ist, solche kehrversartige Ged. nicht gänzlich überein lauten zu lassen (vgl. 24,7. 9. 49,13. 21. 56,5. 11. 59,10. 18), so ist hier doch mit veränderter Wort- und Verstheilung nach v. 12. 43,5 mit LXX (*A*). Syr. Vulg. u. den meisten Neuern יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי zu lesen. Denn die Worte ישועות פניו geben, wenn auch an sich einen guten Sinn (s. z. B. 44, 4. Jes. 64, 9),

doch keinen rechten Schlußfall, und reichen nicht aus, eine **Verszeile** zu bilden.[1]

V. 7—12. Der D. fährt hier fort, sich mit Gottes Hülfe zu trösten; Gott selbst wird ja in ihm geschmäht, Er wird das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht ungerechtfertigt lassen. Zwar erscheint עָלַי im Anfang der Verszeile als matt, aber dadurch daß עָלַי und אֶזְכָּרְךָ, Anfang und Ende der Verszeile, in Gegensatz stehen, bekommt עָלַי Emphase und zugleich erhellt, daß עַל־כֵּן nicht s. v. a. עַל־כֵּן אֲשֶׁר ist, was Ges. im HW mit irriger Verweisung auf 1,5. 45,3 für dichterischen Sprachgebrauch ausgibt, was aber so wenig erweislich, als daß כִּי עַל־כֵּן Num. 14,43 u. a. a. St. s. v. a. עַל־כֵּן כִּי sei. An allen solchen Stellen z. B. Jer. 48,36 bed. עַל־כֵּן darum und das Verhältnis von Grund und Folge ist umgekehrt. So auch hier: in ihm ist seine Seele tief gebeugt, und um dieser Niedergeschlagenheit willen gedenkt er fort und fort des Gottes, von dem er geschieden. Auch Jon. 2,8 erscheint dieses Gedenken Gottes nicht als Ursache, sondern als Folge des Schmerzes. Das „Jordan- und Hermonim-Land" ist nicht nothwendig das nördliche Gebirg mit den Jordanquellen, es heißt so das Land jenseit des Jordans im Gegens. zu אֶרֶץ לְבָנוֹן, dem diesseitigen Lande. חֶרְמוֹנִים ist nach Dietrich, Abh. S. 18., amplificativer Plur.: der Hermon als alle niederen Höhenzüge mächtig überragender Kegel. John Wilson (*Lands of the Bible* 2,161) bez. den Plur. auf seine zwei Gipfel. Aber der Plur. dient dazu, den ganzen südöstlich auslaufenden Rücken des Antilibanos zu bez. und danach das Ostjordanland zu benennen. Daß der S. den Hermon selbst in Vergleich mit dem heimatlichen von Gott erkornen Zion הַר מִצְעָר d. i. Berg der Winzigkeit nenne, ist nicht anzunehmen: das andere Glied des Gegens., die Hoheit des Zion, fehlt und auch das vor הר wiederholte כֵּן ist dagegen. Hitz., das מ von מהר streichend, gewinnt so eine Anrede an den Zion: „dieweil ich dein gedenke aus dem Lande des Jordans und der Hermonkuppen, du geringer Berg", aber die Anrede geht nach v. 8 auf Elohim. In der Nähe des uns unbekannten Berges *Miṣ'ar* im jenseitigen Lande weilt der D., von dort blickt er sehnsüchtig nach der Gegend seiner Heimat, und wie ihn dort in der Fremde die wilden Wasser des schaurigen Gebirgs umbrausen, so sieht es auch in seiner Seele aus. In 8ᵃ malt er seine Naturumgebung — wobei sich ebensowol an die hohen prachtvollen Wasserfälle des *Muzêrib*-See's (s. Iob S. 524) als an den Wasserfall des Jordanquells bei Paneas und die ringsum herabstürzenden Gebirgswasser denken läßt — und in 8ᵇ sagt er daß es ihm zu Mute ist als ob alle diese dröhnenden Wassermassen als Unglückswellen über sein Haupt ergingen (Thol. Hitz. Riehm). Ein Wasserschwall folgt dem andern wie von diesem gerufen (vgl. Jes. 6,3 vom ununterbrochenen Gegen- und Wechselgesang der Seraphim) bei dem Gedröhn (לְקוֹל wie Hab. 3,16) der in ihrer furchtbaren Schönheit Gott den Schöpfer bekundenden Katarrakte (LXX *τῶν καταῤῥακτῶν σου*) — alle diese sich brechenden Gottes-Wogen, sich wälzenden Gottes-Wellen gehen über ihn

---

1) Auch eine alte hebr. Handschrift macht das Irrige des *Sofpasuk* hier bemerklich, s. Pinsker, Einleitung S. 133 f.

weg, der freudlos in dieser Naturumgebung sich befindet und in allem nur ein Spiegelbild der vielen Leiden sieht, die ihn ganz und gar ins Verderben hinabzuziehen drohen (vgl. die Lehnstelle in dem Psalmenmosaik Jon. 2, 4). Er ermannt sich aber v. 9 zur Hoffnung: es wird auf die Leidensnacht ein Morgen anbrechen (30, 6), wo J., der Gott des Heils und des Volkes des Heils, seine Gnade entbieten wird (vgl. 44, 5. Am. 9, 3 f.), und wenn diese des Tages ihr Rettungswerk vollbracht hat, so folgt auf den Rettungstag eine Dankensnacht (Iob 35, 10): die freudige Aufregung, der Drang der Dankbarkeit werden ihn nicht schlafen lassen. Das Suff. von שִׁירֹה ist das des Obj.: Lobgesang auf Ihn, Gebet (nämlich lobpreisendes Hab. 3, 1) zu dem Gott seines Lebens (vgl. Sir. 23, 4) d. i. der sein Leben ist und ihn nicht dem Tode verfallen läßt. — So will er denn sagen (אוֹמְרָה), um solchen Gnadentag und solche Dankliedernacht herbeizuflehen, zum Gott seines Felsens d. i. der sein Fels ist (*gen. appos.*): Warum.. Ueber die versch. Betonung des לָמָּה hier und 43, 2 s. zu 37, 20 (vgl. 10, 1); sie dient da wo kein Guttural folgt der „Abwechselung" (Hitz.), aber auch die Zurückziehung des Tones bei folg. Guttural ist nicht consequent durchgeführt, s. 49, 6 vgl. 1 S. 28, 15 (Ew. §. 243ᵇ). Unzulässig ist die Ansicht (Vaih. Hgst.), v. 10 bis 11 seien die תפלה, welche der S. v. 9 meint; es sind Gebetsseufzer der Sehnsucht nach der Rettung, welche der Inhalt jener תפלה werden soll. Statt בְּרֶצַח findet sich in einigen HSS die LA כְּרֶצַח; das בְּ ist hier wirklich dem כְּ sinnverwandt, es ist das *Beth essent.* (s. 35, 2): in der Weise von Zermalmung (vgl. Ez. 21, 27 und das V. 62, 4 von Mauerzertrümmerung) in meinen Gebeinen d. i. mir in meinen Gebeinen wühlenden zermalmenden Schmerz verursachend schmähen mich (חֵרֵף mit der auch im Lat. üblichen Uebertragung der Grundbed. *carpere* auf Rupfung und Zerpflückung des guten Namens) meine Dränger. Das ב ist hier anders als 10ᵇ gebraucht, denn die Schmähung kommt nicht zur Zermalmung als währendem Zustand hinzu, sondern wirkt selber (s. zu v. 4) so zermalmend. Statt בֶּאֱמֹר heißt es hier leichter בְּאָמְרָם und im Refrain פָּנַי וֵאלֹהָי, was auch v. 6 herzustellen ist.

XLIII, 1—3. Das elohimische *Judica* (Introitus des die *celebritas Passionis* eröffnenden sogen. Kreuz- oder Passionssonntags), womit die bittende und klagende 1. Str. des Ps. beginnt, erinnert an das jehovische 7, 9. 26, 1. 35, 1. 24: richte mich d. i. entscheide meine Sache (LXX κρῖνόν με, S. κρῖνόν μοι). רִיבָה hat vor dem mit halbgutturalem ר anlautenden רִיבִי den Ton auf *ult.* wie auch 74, 22. 119, 154. Die zweite Bitte lautet: *vindica me a gente impia;* מִן für *contra* infolge einer *constr. praegnans.* לֹא־חָסִיד ist hier s. v. a. kein חָסֵד gegen Menschen übend, also ganz jenes חסד ermangelnd, wodurch Gottes חסד vom Menschen in seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen nachzuahmen und zu erwidern ist. Ob neben dem lieblosen Volke mit אִישׁ ein Hauptfeind, der Führer aller, gemeint ist, oder ob die Art der Feinde so nur individualisirt wird, ist unsicher; עַוְלָה bed. bübisches, alles Rechtssinns baares Betragen. In v. 2 begründet der D. seine Bitte mit zwiefachem Warum. Er liebt Gott und sehnt sich nach ihm, erscheint sich aber im Spiegel seiner gegenwärtigen Lage als ein von Ihm Verworfener: dieser Widerspruch seines Selbstbewußtseins und des

Schlusses, den er aus seinem Leidenszustande ziehen muß, kann nicht ungelöst bleiben. אֱלֹהֵי מָעֻזִּי Gott meines Hortes ist s.v.a. der mein Hort ist; statt אֵלֵךְ hier אֶתְהַלֵּךְ, von dem in sich versunkenen bedächtigen Schleichgang. Der Stachel seines Schmerzes ist sein Entferntsein vom Heiligtum seines Gottes. Man erinnert sich bei v. 3 nicht minder an 57,4 und Ex. 15,13., als an 42,9. Licht und Wahrheit ist s.v.a. Gnade und Wahrheit: es ist das Licht der Gnade gemeint, welches mit der Wahrheit der Verheißungstreue gepaart ist, das Licht, in welchem der Liebeswille zur Erscheinung kommt, welcher Gottes eigenstes Wesen ist. Von diesem Gottesengelpaare möchte der D. geleitet, möchte er hingebracht werden (nach dem *Chethib* der babyl. Texte יבואוני „überkommen werden", wozu aber das folg. אל nicht paßt) zu der Wohn- und Offenbarungsstätte seines Gottes; „Gezelte" ist, wie 84,2. 46,5., amplifizirende Bez. des durch den der darin wohnt erhabnen und prächtigen Zeltes.

V. 4—5. Der D. labt sich invoraus an dem Erbetenen und heißt die bangende Seele zuversichtlich darauf hoffen. Die Cohortative v. 4 sind, wie 39,14 u. ö., Nachsatz der Bitte. Der D. kennt keine Freude als die von Gott ausgeht, und die Freude die von Ihm ausgeht gilt ihm als die höchste, darum nennt er Gott אֵל שִׂמְחַת גִּילִי und deshalb kennt er kein höheres Sehnsuchtsziel, als wieder dahin zu kommen wo der Quellort dieser Jubelfreude (Hos. 9,5) ist und wo sie in Strömen fließt 36,9. Dorthin zurückversetzt will er ihm danken mit der Cither (*Beth instr.*). Er nennt ihn אֱלֹהִים אֱלֹהָי, was in den Elohimps. s.v.a. יהוה אלהי in den Jahveps. In die Bitte v. 3 strahlt v. 4 die Hoffnung. Dieses Hoffnungsbild hält v. 5 der in Gott ermannte Geist der armen Seele vor, daß sie sich daran aufrichte. Statt ותהמי 42,6 heißt es hier wie 42,12 וּמַה־תֶּהֱמִי. Solche Variationen sind nicht gegen Einheit des Dichters.

PSALM XLIV.

Bittgebet des dem Feinde erlegenen und doch seinem Gott getreuen Israel.

2 Elohim, mit unsren Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt:
Ein Werk hast du gewirkt in ihren, in der Vorzeit Tagen.
3 Du, deine Hand vertrieb Völker und pflanzte jene,
Verderbte Nationen und breitete jene aus.
4 Denn nicht durch ihr Schwert eroberten sie das Land,
Und ihr Arm schaffte ihnen nicht Heil,
Nein deine Rechte, dein Arm, deines Antlitzes Licht, weil du sie liebtest.

5 Du, du bist mein König, Elohim:
Entbiete Heilsfülle Jakobs!
6 Mit dir stoßen wir unsre Dränger nieder,
In deinem Namen zertreten wir unsere Bekämpfer.
7 Denn nicht in meinen Bogen vertrau' ich,
Und mein Schwert verschafft nicht Heil mir.
8 Nein, du schaffst Heil mir wider unsere Dränger,
Und unsere Hasser machst du zuschanden.

9 Elohims rühmen wir uns immerdar
Und deinem Namen danken wir ewig. (*Sela*)

10 Gleichwol hast du verworfen und beschimpft uns
Und zogst nicht aus mit unsern Heerscharen;
11 Ließest uns rückwärts weichen vor dem Dränger
Und unsere Hasser plünderten nach Willkür.
12 Du gabst uns hin wie Schafe zum Verzehren
Und unter die Heiden zerstreutest du uns,
13 Verkauftest dein Volk um Spottgeld
Und gingst nicht hoch hinauf mit ihren Preisen.

14 Du setztest uns zur Schmach unsern Nachbarn,
Zu Hohn und Spotte unserer Umgebung.
15 Du setztest uns zum Sprichwort unter den Heiden,
Zum Kopfschütteln unter den Völkerschaften.
16 Immerfort ist meine Beschimpfung vor mir,
Und die Scham meines Antlitzes bedeckt mich,
17 Ob der Stimme des Schmähers und Lästerers,
Ob des Anblicks des Feindes und Rachgierigen.

18 All das traf uns und wir haben dein nicht vergessen,
Und sind nicht treulos worden an deinem Bunde.
19 Nicht gewichen ist rückwärts unser Herz,
Daß abgeglitten unser Schritt von deinem Pfade,
20 Daß du uns zermalmt hast an Schakalenstätte
Und über uns decktest Todesschatten.
21 Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes
Und ausgebreitet unsere Hände nach einem Abgott:
22 Würde Elohim das nicht ausspähen?
Denn Er kennt die Verborgenheiten des Herzens.

23 Nein, um deinetwillen werden wir hingemordet immerfort,
Sind geachtet wie Schafe zum Schlachten.
24 So erwache doch, warum schläfst du, o HErr?
Wache auf, verwirf nicht auf immer!
25 Warum verbirgst du dein Angesicht,
Vergissest unseres Elendes und Druckes?
26 Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele,
Es haftet am Boden unser Leib.
27 O stehe auf zu Hülfe uns
Und erlöse uns um deiner Gnade willen.

Auf das korahitische Maskil 42 mit seinem Seitenstück 43 folgt ein zweites, welchem mancherlei Anklänge an Ps. 42-43, an dessen Klagen (vgl. 44, 26 mit dem Refrain von 43. 42; 44, 10. 24 f. mit 43, 2. 42, 10) und Bitten (vgl. 44, 5 mit 43, 3. 42, 9) hier seinen Platz angewiesen haben. Das Seitenstück dazu ist Ps. 85. Wie Ps. 42-43 und 84, so bilden Ps. 44 und 85 als korah. Klage- und Bittpsalmen nationalen Inhalts ein Paar. Uebrigens sind Ps. 60 von David, 80 von Asaf und 89 von Ethan nächstverwandt — in allen dreien gleiche Klagen über die gegen die Vorzeit und Gottes Verheißung abstechende Gegenwart, nur nicht gleicher Ausdruck des Unschuldbewußtseins, worin Ps. 44 nicht seines Gleichen hat.

Der Ps. scheint sich in dieser Beziehung am befriedigendsten aus der Lage der חסידים zu erklären, welche unter der Führung der Maccabäer ihre Nationalität und Religion wider die Syrer vertheidigten und zu Tausenden als Märtyrer erlagen. Der damalige Krieg war, in seinen ersten Anfängen wenigstens, ein heiliger Religionskrieg und das Volk, welches da für Jahve gegen Zeus Olympios auszog, war wirklich im

Unterschiede von den Abtrünnigen ein glaubens- und bekenntnistreues, welches über Gottes Zornverhängnis 1 Macc. 1, 64 so wie in diesem Ps. zu klagen hatte. Daß er ein ständiger Klageps. der macc. Zeit war, ist sogar überliefert. Leviten traten da tagtäglich an das Pulpet (דוכן) und ließen den Gebetsruf: Wache auf, warum schläfst du, HErr?! erschallen. Diese Gottes Einschreiten herbeiflehenden levitischen Rufer hießen מְעוֹרְרִים. Von Jochanan dem Hohenpriester d. i. Johannes Hyrkanos (135—107 v. Chr.) wird *b. Sota* 48ª erzählt, daß er diese מעוררים abschaffte, indem er zu ihnen sagte: „Gibts denn Schlaf bei der Gottheit? Hat nicht schon die Schrift gesagt: siehe er schlummert nicht und schläft nicht, der Hüter Israels!? Nur in einer Zeit, wo Israel sich in Trübsal befand und die Weltvölker in Ruhe und Wolhabenheit, nur in Bezug auf solche Zustände hieß es: Wache auf, warum schläfst du, HErr.“ — Dennoch stehen der Entstehung des Ps. in der Maccabäerzeit viele Bedenken entgegen. Wir erwähnen nur einige. Gerade in der Maccabäerzeit erlitt das Volk, nachdem es sich ermannt hatte, keine Niederlagen seiner „Heere“ (v. 10): die Waffen Juda's, Jonathans und Simons waren siegreich und die Eine Niederlage, auf welche Hitz. den Ps. bez., nämlich Josephs und Azaria's gegen Gorgias in Jamnia 1 Macc. 5, 55 ff., war Selbststrafe eines vorwitzigen Unternehmens. Die Klagen v. 10 ff. erklären sich also aus jener Zeit nur theilweise, und da ein Volk eine solidarische Einheit ist, so bleibt auch das befremdend, daß von den Apostaten ganz und gar geschwiegen wird. — Noch unstatthafter aber ist die Ewaldsche Beziehung des Ps. auf die Zeit des nachexil. Jerusalem, wobei auf die Frage, welcher Kriegsunfall gemeint sei, sich keinerlei Antwort geben läßt, und die auf die Zeit Jojachins, den Tholuck vergeblich in ein günstigeres Licht zu stellen sucht — eines Königs, der Böses that in den Augen Jahve's 2 Chr. 36, 9., womit die Charakterzeichnungen Jeremia's 22, 20—30 und Ezechiels c. 19 übereinstimmen. Dagegen ist die Stellung des Ps. in der Nähe von Psalmen der Zeit Josafats und auch gewissermaßen sein Inhalt der Anfangszeit des Königs Joas günstig, in welcher, wie aus der Profetie Joels ersichtlich, kein Götzendienst des Volkes zu strafen und doch schwere Leidensgeschicke desselben zu beklagen waren: es war damals noch nicht lange her, daß Philister und Araber aus der Nähe der Cuschiten in Juda eingebrochen waren, Jerusalem geplündert und die gefangenen Judäer um Spottpreise an die Griechen verkauft hatten 2 Chr. 21, 16 f. Jo. 4, 2—8. Aber auch diese zeitgeschichtliche Bez. ist unhaltbar: jenes Unglücksereignis nebst andern gehört zu den wolverdienten Strafgerichten, welche unter Joram über König und Volk ergingen, und der Ps. lautet auch nicht wie ein Rückblick in die Zeit Jorams vom Standpunkte der Zeit des Joas: die Niederlage, über die er klagt, ist eine so eben erst erlebte. —

So sehen wir uns also in die Zeit Davids zurückgedrängt und es fragt sich, ob der Ps. sich nicht mit Ps 60, mit dem er ein Zwillingspaar bildet, aus gleicher Situation begreifen läßt, näml. aus den Kriegsläuften im Gefolge des syrisch-ammonitischen Krieges. Daß in die damaligen Kämpfe mit den Ammonitern und ihren syrischen Verbündeten auch ein Kampf mit den Reichsfeinden im Süden, den Edomitern, verflochten war, geht aus 60, 1 f. in Beihalt von 2 S. 8, 13 hervor, wo die Worte ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν (LXX) ausgefallen sind. Während David mit den Syrern stritt, fielen die Edomiter in das von Truppen entblößte Land. Daß sie da ein großes Blutbad anrichteten, ist aus 1 K. 11, 15 ersichtlich, wonach Joab die Erschlagenen begrub und furchtbare Rache nahm: er rückte, nachdem er sie im Salzthale geschlagen hatte, in Idumäa ein und machte dort alles Männliche nieder

Vielleicht ist der Ps. mit Hgst. Keil u. A. aus der Lage Israels vor dieser Niederlage der Edomiter zu erklären. Daß das Volk über Zerstreuung unter die Heiden klagt v. 12., begreift sich mittelst Rückschlusses aus Am. 1, 6., wonach die Edomiter Handel mit gefangenen Israeliten trieben. Und das hohe Selbstbewußtsein, welches sich im Ps. ausspricht, erklärt sich doch aus der david. Zeit am besten, denn diese und die erste Salomo's ist die einzige in der Geschichte Israels, wo das Volk als Ganzes sich rühmen konnte, von fremdländischem Cultus frei und rein zu sein. In den verwandten Ps. 60. 80 (auch 89) kommt zwar dieses Selbstbewußtsein nicht zu gleichem Ausdruck, Ps. 40 ist hierin ohne Gleichen: er ist wie die nationale Widerspiegelung des B. Iob und hat dadurch neben Thren. c. 3 und Deuterojesaia eine einzigartige Stellung innerhalb der alttest. Literatur. Israels Leiden, unmöglich ein Strafleiden, gleicht dem Leiden Iobs, Israel steht in diesem Ps. ganz so zu Gott wie Iob und der jes. עבד ה׳, abgerechnet das Verzweifelte der Klage Iobs und das Expiatorische des Leidens des Knechtes Jahve's. Aber annäherungsweise drückt sich doch ebendieses Selbstbewußtsein auch in 60, 6 aus. Auch dort wird kein Unterschied zwischen Israel und den Gottesfürchtigen in Israel gemacht, sondern der Psalmist nennt Israel schlechthin die Gott-Fürchtenden, und der Kampf, in dem Israel unterliegt, aber nicht ohne Hoffnung endlichen Sieges, ist ein Kampf für die Wahrheit.

Man hat diesen Ps. einer oberflächlichen Auffassung der Sünde beschuldigt, wodurch der Verf. verleitet worden sei, Gott des Treubruchs anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Dieses Urtheil ist unbillig. Der Verf. kann ja nicht Sünden der Einzelnen und auch nicht diese oder jene Gebrechen des Ganzen in Abrede nehmen wollen. Aber Abfall der Nation von ihrem Gott, woraus sich die Verwerfung derselben erklären ließe, ist nicht vorhanden. Die den Heiden über Israel gegebene Obmacht ist also eine Abnormität, und ebendeshalb fleht der D. auf Grund der Treue Israels und der Gnade Gottes um baldige Erlösung. Ein unmittelbar aus dem Herzen der neutest. Gemeinde geborner Ps. würde freilich anders lauten. Denn die neutest. Gemeinde ist kein Volksgemeinwesen und sowol in Ansehung des Verhältnisses ihrer Wirklichkeit zu ihrer Idee, als in Ansehung des Verhältnisses ihrer Leiden zu Gottes Beweggrund und Absicht reicht ihr Blick ungleich tiefer. Sie weiß, daß es Gottes Liebe ist, welche sie der Passion Christi gleichförmig macht, damit sie, der Welt gekreuzigt, durch Leiden hindurch der Herrlichkeit ihres Herrn und Hauptes theilhaft werde.

V. 2—4. Von einer mit eigenen Ohren vernommenen Ueberlieferung aus Mose's und Josua's Zeit hebt der D. an, um den schroffen Abstand des Vordem und Jetzt zu zeigen, wie auch Asaf 78, 3 sich nicht auf das geschriebene, sondern mündliche Wort bezieht. Das Gehörte folgt in *oratio directa*. Was für ein פֹּעַל gemeint ist, erklärt v. 3: es ist die Siegverleihung über die Völker Canaans, das Gotteswerk, um welches Mose 90, 16 bittet. Ueber יָדְךָ s. zu 3, 5. 17, 14.; die Wortstellung läßt hier wie 69, 11. 83, 19 annehmen, daß יָדְךָ als Permutativ von אַתָּה und also in gleichem Casus mit diesem gedacht ist. Das Bild von der Pflanzung (nach Ex. 15, 17) klingt in וַתְּשַׁלְּחֵם fort, denn dieses bed. weithin entsenden, weitverzweigt machen, was in Ps. 80 ausgemalt wird. Nicht Israels Selbstwerk war es, sondern (כִּי nein, denn = *imo*) Gottes Werk: „deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht", sie waren es welche Israel Heil d. i. Sieg verschafften. Die Synonymenverbindung יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ ist wie 74,

11. Sir. 33, 7 χεῖρα καὶ βραχίονα δεξιόν und erkl. sich daraus, daß beide Gliedernamen, auf Gott bezogen, nur Bilder sind: die Rechte Bild des thatkräftig eingreifenden Handelns, der Arm der durchgreifenden, das Bezweckte durchsetzenden Macht (vgl. z. B. 77, 16. Jes. 53, 1), wie seines Antlitzes Licht Bild seiner Gnade welche alles Dunkel lichtet. Die letzte Ursache war sein Liebeswille: denn (sintemal) du wolltest ihnen wol (רָצִיתָ wie 85, 2). Ebendiesen Ged., daß Israel die Besitznahme Canaans nur Jahve's freier Gnade verdankt, führt Dt. c. 9 aus.

V. 5—9. Aus dem Rückblick in die gnadenreiche Vergangenheit entsprießt v. 5 die zuversichtliche Bitte für die Gegenwart, gegründet auf die Thatsache des in der mosaischen Erlösungszeit angehobenen theokratischen Verhältnisses (Dt. 33, 5). In dem Nominalsatze אַתָּה הוּא מַלְכִּי ist הוּא weder logische Copula noch Prädicat (wie 102, 28. Dt. 32, 39., dort s. v. a. אַתָּה הוּא אֲשֶׁר vgl. 1 Chr. 21, 17), sondern nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., wie Jes. 43, 25. Jer. 49, 12. Neh. 9, 6 s. Ezr. 5, 11 u. in dem häufigen ה׳ הוּא הָאֱלֹהִים, also: du — der (ein solcher) ist mein König. So möge er denn vermöge der frei übernommenen königlichen Pflicht und der ihm inwohnenden königlichen Machtvollkommenheit Jakobs Heil, das volle und ganze (18, 51. 53, 7), entbieten; צַוֵּה wie 42, 9. יַעֲקֹב steht in ähnlicher Weise für ישׂראל, wie אלהים für ה׳. Wenn nun Elohim, Jakobs König, sich seinem Volke wieder gnädig zuwendet, so wird es wieder sieghaft und unüberwindlich, wie v. 6 sagt: נְנַגֵּחַ mit Bezug auf קֶרֶן als Bild und Emblem der Stärke wie 89, 25 u. ö., קָמֵינוּ s. v. a. קָמִים עָלֵינוּ. Aber nur in der Kraft Gottes (בְּךָ wie 18, 30), denn nicht auf meinen Bogen . . v. 7 — diese Lehre hat Israel aus der Geschichte seiner Vorzeit gezogen, mit Bogen und Schwert und allen irdischen Trutzmitteln läßt sich nichts ertrotzen, sondern du . . v. 8. Dieses „du" in הוֹשַׁעְתָּנוּ hat den Hauptton; die Prätt. besagen Erfahrungsthatsachen der Geschichte. Nicht Israels Selbstmacht gibt ihm Obmacht, sondern Gottes Gnadenmacht in Israels Ohnmacht. So ist denn Elohim Israels Ruhm: „in Elohim machen wir Rühmens" d. h. wir rühmen uns seiner, vgl. הִלֵּל עַל 10, 3. Die Musik fällt hier hymnisch ein. Der Ps. schwebt hier auf der heiteren Höhe des Lobpreises, von welcher er nun in bittere Klage abstürzt.

V. 10—13. Wie אַף nach einem ausdrücklich oder virtuell verneinenden Vordersatz *imo vero* bed. 58, 3., so kann es, wenn es einer bejahenden Aussage eine contrastirende entgegenhält, wie noch öfter גַּם, וְגַם „gleichwol ὅμως" bed., nicht an sich zwar, aber kraft des logischen Verhältnisses: dich rühmen wir, deinen Namen preisen wir unaufhörlich — auch = nichtsdestoweniger hast du verworfen. Von hier aus tritt der Ps. in nächste Bez. zu 89, 39., noch mehr aber zu dem aus dem ammonitisch-syrischen Kriege datirten Ps. 60., wo sich v. 10 fast Wort für Wort wiederfindet. Die צִבְאוֹת sind nicht gerade stehende Heere (was man gegen die maccab. Auffassung eingewandt hat), es sind die in den Kampf ziehenden Scharen des Volkes, wie Ex. 12, 41 die aus Aeg. ausziehenden. Statt diese als Siegesherzog (2 S. 5, 24) zum Siege zu führen, läßt Gott die sich selbst überlassenen vom Feinde geschlagen werden. Die Feinde plün-

dern לְמוֹ wie sie eben wollen, ohne Widerstand zu finden, nach Herzenslust. Und während er einen Theil des Volkes wie „Schafe der Verspeisung“ dahingibt (נָתַן wie Mi. 5, 2 und das erste יִתֵּן Jes. 41, 2), wird ein anderer zur Diaspora unter den Heiden, dadurch näml. daß sie als Sklaven verkauft werden, und zwar בְּלֹא־הוֹן um Nicht-Reichtum d.i. um einen Spottpreis. Wie das gemeint ist, ersieht man aus Jo. 4, 3. Die Form der Litotes setzt sich 13ᵇ fort: du gingst nicht hoch in ihren Kaufgeldern, richtig Mr.: *in statuendis pretiis eorum*. Das ב ist hier nicht das des Preises wie 13ᵃ, sondern wie in חִלֵּל בְּ das des Bereiches und damit indirekt des Obj. רִבָּה im Sinne des aram. רַבִּי (vgl. Spr. 22, 16 und die Derivv. תַּרְבִּית, מַרְבִּית) Gewinn machen, wuchern (Hupf.) gibt einen Gottes unwürdigen Ged., s. dagegen Jes. 52, 3. An der Spitze der Str. steht 10ᵃ ein Perf. mit folg. Aorist; וְלֹא תֵצֵא ist also negatives וַתֵּצֵא. Daß auch alles Uebrige rückblickend gemeint ist, zeigt der das Facit ziehende v. 18.

V. 14—17. Zu solcher Niederlage kommt nun auch noch die aus ihr erwachsende Schande. Unterschieden werden die benachbarten Völker oder rings um Israel liegenden Lande (סְבִיבוֹת wie in der gleichlautenden Stelle 79, 4 vgl. die ähnliche 80, 7) und die weiterweg von Israel wohnenden Weltvölker. מָשָׁל ist hier spöttische, Israel als Strafexempel hinstellende Spruchrede (s. Hab. 2, 6). Kopfschütteln ist wie 22, 8 Geberde schadenfrohen Staunens. In נֶגְדִּי תָמִיד (wie 38, 18) liegt beides: der immerwährende Anblick und das immerwährende Bewußtsein. Statt „Scham bedeckt mein Antlitz“ heißt es: „die Scham meines Antlitzes bedeckt mich“ d.h. sie hat mein ganzes inneres und äußeres Wesen obruirt (vgl. über die Wurzelbegriffe von בּוֹשׁ 6, 11 und חָפֵר 34, 6). Die Zusammenstellung „Feind und Rachgieriger“ stammt aus 8, 3. In v. 17 wechseln מִקּוֹל und מִפְּנֵי, jenes von dem Eindrucke der höhnischen Stimme, dieses von dem der wütigen Miene.

V. 18—22. Vergleicht nun Israel mit diesem seinem Geschicke sein Verhalten gegen seinen Gott, so kann es dasselbe nicht als verwirkte Strafe ansehen. Mit dem Acc. verbunden bed. בּוֹא wie 35, 8. 36, 12 überkommen, bes. von feindlich befallenden Geschicken und Mächten. שִׁקֵּר lügen oder trügen, mit בְּ des Gegenstandes, an welchem der Trug oder Treubruch begangen wird, wie 89, 34. In 19ᵇ ist אָשׁוּר als Fem. construirt ganz wie Iob 31, 7.; das *fut. consec.* ist auch als solches gemeint (wie z. B. Iob 3, 10. Num. 16, 14): daß abgewichen wäre etc.: innerlichem Abfall folgt äußerer Irrweg und Fall; eins der vielen Beispiele daß לֹא des einen Satzes auch den folg. beherscht liegt also hier nicht vor (Ges. §. 152, 3). כִּי v. 20 hat den Sinn von *quod*: wir sind nicht von dir abtrünnig geworden, daß du uns deshalb angethan hättest was uns jetzt widerfährt. Ueber תַּנִּים s. Jes. 13, 22. „Schakalenstätte“ ist, wie Drachenwohnung Jer. 10, 22., die schaurigste Wüstnis und Wildnis; die Walstatt war hienach ein von menschlichen Wohnsitzen entlegenes unwirtliches מדבר. כִּסָּה ist mit עַל dessen, der bedeckt, und mit בְּ dessen, womit (1 S. 19, 13) bedeckt wird, verbunden: du überdecktest uns mit tiefstem Dunkel (s. 23, 4). אִם v. 21 ist nicht das betheuernde (wahrlich wir haben nicht

vergessen), sondern, wie der fragende Nachsatz 22[a] zeigt, das bedingende: wenn wir vergessen haben = hätten. Dem Herzenskündiger würde das nicht verborgen bleiben, denn bewußt sind ihm die Heimlichkeiten des Menschenherzens. Form und Inhalt erinnern auch hier stark an Iob c. 31, bes. v. 4., vgl. auch zu תַּעֲלֻמוֹת Iob 11, 6. 28, 11.

V. 23—27. Die Gemeinde ist sich nicht Abfalls bewußt, denn im Gegentheil um ihrer Treue willen leidet sie. So ist כִּי v. 23 (vgl. 37, 20) gemeint. Der Ton liegt auf עָלֶיךָ, welches ganz so wie 69, 8 gebraucht ist. Paulus überträgt Röm. 8, 36 diese Aussage auf das Zeugnisleiden der neutest. Gemeinde oder vielmehr: er betrachtet sie, indem er sie mit *καθὼς γέγραπται* citirt, als ein dem Leiden der neutest. Gemeinde wie weissagungsgemäß entsprechendes und invoraus über sie und für sie geprägtes Gotteswort. Die Gebetsrufe עוּרָה und הָקִיצָה sind altdavidisch 7, 7. 35, 23. 59, 5f. vgl. 78, 65. Gott schläft, wenn er in das äußere Geschehen hienieden nicht eingreift, denn das Wesentliche des Schlafs ist Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Außenwelt und Ruhen der nach außen wirksamen Kräfte. Synonymenpaare wie v. 25 עָנְיֵנוּ וְלַחֲצֵנוּ liebt der D. unseres Ps., vgl. v. 4 יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ. Ein Nachklang von v. 26 ist 119, 25. Auch der Gebetsruf קוּמָה (hier bei folg. עזרתה mit zu betonender *ult.*) ist davidisch 3, 8. 7, 7., urspr. aber mosaisch. Ueber das *ah* von עֶזְרָתָה, hier wie auch 63, 8 gleichen Sinnes mit לְעֶזְרָתִי 22, 20 u. ö., s. zu 3, 3.

PSALM XLV.

Hochzeitgedicht zu Ehren des Königs ohne Gleichen.

2 Es wallt mein Herz von feinem Worte über,
Ich bedenke: „mein Schaffen gilt einem König“,
Meine Zunge ist eines gewandten Schreibers Griffel.
3 Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschen-Kindern,
Hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen.
Darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig.

4 Gürte dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deinen Glanz und deine Majestät.
5 Und in deiner Majestät dringe durch, fahr dahin,
Um Wahrheit willen und des Leidens der Unschuld,
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.
6 Deine Pfeile sind scharf, Völker werden unter dich hinfallen —
In's Herz der Feinde des Königs!

7 Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig,
Ein gerades Scepter ist deines Reiches Scepter.
8 Gerechtigkeit liebend hassest du Frevel,
Darob hat gesalbt dich Elohim dein Gott
Mit Wonne-Oel vor deinen Genossen.

9 Myrrh' und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider,
Aus Elfenbein-Palästen erfreuet Saitenspiel dich.
10 Töchter von Königen sind unter deinen Trauten,
Hingestellt hat sich die Königin dir zur Rechten
In Ofir-Geschmeide.

11 **Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr**
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus,
12 **Und trägt Verlangen der König nach deiner Schöne,**
Denn er ist dein HErr —, so huldige ihm.
13 **Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie dein Antlitz begütigen,**
Die Reichsten unter den Völkern.

14 **Eitel Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen,**
Aus golddurchwirkten Stoffen ist ihr Gewand.
15 **In buntgestickten Kleidern wird sie geleitet zum König,**
Jungfraun hinter ihr her, ihre Freundinnen,
Werden zugebracht dir —
16 **Werden geleitet mit Freuden und Jubel,**
Ziehen ein in des Königs Palast. —

17 **An die Stelle deiner Väter werden treten deine Söhne,**
Du wirst sie setzen zu Fürsten in allen Landen.
18 **Gedenken will ich deines Namens in jedem Geschlecht und Geschlecht,**
Darum werden Völker dich preisen immer und ewig.

An ein korahitisches Maskil ist ein gleichnamiges Lied angeschlossen, nach korahitischer Weise gleichfalls königlichen Gepräges. Aber während 44, 5 zu dem Gotte Israels gebetet wird: „*Du, du bist mein König, Elohim*", ist hier die Person des gefeierten Königs fraglich und streitig. Der Hebräerbrief setzt 1, 8 voraus, daß es der künftige Christus, Gottes Sohn, ist. Er stützt sich dabei auf altsynagogale Ueberlieferung, welcher gemäß der Targumist v. 3 übers.: „*Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als der Menschenkinder*". Diese messianische Auffassung muß uralt sein. In ähnlicher Weise, wie Ez. 21, 32 auf שילה Gen. 49, 10., weist אל גבור unter den Messiasnamen bei Jesaia 9, 5 (vgl. Zach. 12, 8) auf Ps. 45 zurück. Und während die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon sich auch ohne die Voraussetzung profetisch-allegorischen Sinnes begreifen läßt, bleibt die Aufnahme dieses Ps. ohne solche Voraussetzung unerklärlich. Aber dieser profetisch-messianische Sinn ist deshalb nicht der ursprüngliche. Der Ps. ist ein Gelegenheitsgedicht zeitgeschichtlichen Anlasses. Der König, den es feiert, war ein Zeitgenosse des D. War es aber ein König aus davidischem Geschlechte, so war er Inhaber eines Königtums, an welchem nach 2 S. c. 7 große, in unbegrenzte Zukunft hinaus gültige Verheißungen und demgemäß alle Aussichten auf künftige Glückseligkeit und Herrlichkeit Israels hafteten, und der D. somit berechtigt, ihn im Lichte der messianischen Idee zu betrachten, und die Gemeinde somit berechtigt, das gelegentlich entstandene Lied als ein Lied für alle Zeiten auf den großen König der Zukunft, das Ziel ihrer Hoffnung, zu beziehen. Denn auch übrigens sehen wir nur solche gelegentlich entstandene und individuell gestaltete Gedichte in den Psalter aufgenommen, welche sich eigneten, als Gebete und geistliche Lieder in fortwährendem Gemeindegebrauch zu bleiben.

Was nun den zeitgeschichtlichen Anlaß des Liedes betrifft, so bleiben wir bei der zum Hohenliede und zum Hebräerbrief vorgetragenen Vermuthung, daß es bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja von Israel entstanden sei. Die von Hitz. aufgestellte Beziehung auf die Vermählung Ahabs von Israel mit Isebel von Tyrus wird schon dadurch ausgeschlossen, daß der Dichter den Gefeierten in einer nur bei einem davidischen Könige berechtigten Weise messianisch idealisirt. Um so eher dürfte es Salomo sein, der König Israels, dessen Erscheinung schön war wie

eines Weibes, aber majestätisch wie eines Helden.[1] Noch immer deuten Manche den Ps. von Salomo's Vermählung mit der Tochter Pharao's, aber entscheiden spricht dagegen, daß Aegypten gänzlich unerwähnt bleibt, weshalb sich Hupf. mi Bezug auf die unter Salomo's Abgöttern mitgenannte sidonische Aschtôreth 1 K. 11 5. 33 eine Tochter Hirams als Braut erdichtet. Aber auch das befremdet, daß de gefeierte König in die Schlacht zu ziehen aufgefordert wird, während Salomo' Ruhm darin besteht, daß er seinem Namen gemäß der Friedefürst oder ישׁ מְנוּחָה 1 Chr. 22, 9 ist. Ferner: es werden ihm Kinder gewünscht, welche in seiner Ahne Stelle eintreten; Salomo aber hatte einen königlichen Vater, aber nicht königlich Väter, und auf Fürsten Juda's als Salomo's Ahnen kann um so weniger zurückg blickt sein (Kurtz), als deren nur einer, näml. Nachschon, in Davids Stammbau vorkommt. So viel gegen Salomo spricht, so viel spricht gerade für Joram. Diese Joram ist Sohn Josafats, des zweiten Salomo der israel. Geschichte. Er ist noch b Lebzeiten seines frommen Vaters, unter welchem die salomonische Glückseligke Israels sich erneuerte, König geworden (vgl. 2 Chr. 18, 1 mit 21, 3. 2 K. 8, 16 u. W ner RW unter *Jehoram*), er ward noch bei Lebzeiten desselben mit Athalja ve mählt, und es ist natürlich, daß gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe sal monischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich große Hoffnunge knüpften. Bei dieser Bez. erklärt sich der sonst chaldäische (Dan. 5, 2 f.) und pe sische (Neh. 2, 6) und eher nordpalästinische[3], als judäische Name שֵׁגַל, welchen di Königin führt, denn Athalja stammte aus dem Königshause von Tyrus und ward vo Joram aus dem Königshause Israel heimgeholt. Ist sie die Königin, so wiegt d Mahnung, daß sie ihr Volk und Vaterhaus vergesse, um so schwerer. Und es begrei sich, warum die Huldigung gerade von Tyrus und eben nur von Tyrus erwäh wird. Die salomonische Pracht asiatischer Wolgerüche und Kostbarkeiten erklä sich ebenso gut, wie bei der Bez. auf Salomo. Denn auf ausländische Waaren, be indisches Gold, war auch Josafats Sinn gerichtet, er rüstete sogar eine nach Ofir b stimmte Flotte aus, die aber, ehe sie auslief, im Hafen von Eziongeber scheiter (1 K. 22, 48—50. 2 Chr. 20, 35 ff.). Und Salomo hatte zwar einen elfenbeinerne Thron 1 K. 10, 18 und das salom. Hohelied erwähnt 7, 5 einen Elfenbeinthurm, hatte aber keinen Elfenbeinpalast, wogegen die Erwähnung von הֵיכְלֵי־שֵׁן in u serm Ps. überraschend damit stimmt, daß Ahab, der Vater Athalja's, was das König buch, auf die Annalen verweisend, als etwas bes. Denkwürdiges meldet, einen Elfe beinpalast בֵּית־שֵׁן gebaut hat 1 K. 22, 39 (vgl. Am. 3, 15 בָּתֵּי הַשֵּׁן). Warum ab sollte nicht auch Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkt seines Lebens ein T pus des Messias gewesen sein? Sein Name findet sich im Geschlechtsregister Je Christi Mt. 1, 8. Joram und Athalja sind unter den Ahnen unseres Herrn. Die heilsgeschichtliche Bed. verbleibt ihnen, obwol sie den Hochzeitswünschen des Sä gers nicht entsprochen haben, wie ja auch Salomo im Geiste begonnen und im Fle sche geendet hat. Joram und Athalja haben die Bez. dieses Ps. auf sie durch ih Gottlosigkeit selbst zerschnitten. Es ist nun mit diesem Ps. wie mit den zwölf Stül len, auf denen nach der Verheißung Mt. 19, 28 die zwölf Apostel sitzen und d zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheißung erging auch an Judas Isch rioth. Der eine der zwölf Stühle gehörte ihm, aber er ist diesem entfallen. Der Er

1) So Disraeli in seinem Roman *Alroy* (1845).
2) So auch Kurtz in der Dorpater Zeitschr. Jahrg. 1865 S. 1—24.
3) Im Lied Debora's 5, 30 ist statt לְצַוְּארֵי שָׁלָל wahrsch. שֵׁגָל zu lesen.

des Throns Judas Ischarioths wurde Matthias, und wer ist der Erbe der Verheißungen des Ps. geworden? Alles Herrliche, was der Ps. aussagt, hat, um Segen zu sein und zur Wirklichkeit zu werden, dies zur Grundvoraussetzung, daß der König, den er feiert, die Idee des theokratischen Königtums verwirkliche. Die vollendete Wirklichkeit dieser Idee ist für die alttest. Weissagung und Hoffnung, bes. seit der jesaianischen Zeit, der Messias, für die neutest. Anschauung der Weissagungserfüllung Jesus Christus.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf Lilien, von den Benê-Korah, Betrachtung, Lied von Minniglichem.* Ueber מַשְׂכִּיל s. zu 32, 1. שׁוֹשַׁן ist der im Orient weitverbreitete Name der (sechsblättrigen) Lilie[1], nicht der erst sehr spät nach Palästina verpflanzten (fünfblättrigen) Rose. Hgst. sieht in עַל־שֹׁשַׁנִּים eine symbolische Bez. der im Ps. erwähnten „lieblichen Bräute“; Lth., welcher *von den Rosen* übers., versteht darunter die *rosae futurae* der glaubenseinigen Kirche der Zukunft; wir würden lieber mit Bugenhagen, Jo. Gerhard und anderen Alten sagen: „Der himmliche Bräutigam und die geistliche Braut, das sind die beyden Rosen oder Lilien, von welchen in diesem Ps. geredet wird.“ Aber der Sinn des על־ששנים muß doch ein solcher sein, daß sich danach auch das überschriftliche עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת 60, 1 und das wahrsch. ungeachtet des Athnach zusammengehörige אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת 80, 1 begreifen läßt. An ein musikalisches Instrument, etwa lilienförmige Glocken[2], zu denken, verbietet schon die Praep. עַל (אֶל); es wird also wol ein bekanntes Volkslied gegeben haben, welches begann: „Eine Lilie ist das Zeugnis . .“ oder „Lilien sind die Zeugnisse (עֵדוֹת) . .“ und daß der Ps. nach der Weise dieses Lobliedes auf die Tôra[3] gedichtet ist und gesungen werden sollte. Fraglich ist, ob man in der letzten Benennung יְדִידֹת (Origenes: ιδιδωθ, Hier. *ididoth*) als Nebenform von יְדִדוּת (Minne und metonymisch Minne-Gegenstand Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von צְחוֹת Jes. 32, 4., נְכֹחוֹת Jes. 26, 10 zu erklären hat: in diesem neutrischen Gebrauch des *plur. fem.* hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von *ôth* mit *ûth* in abstraktiver Bed. (Ew. §. 165c) seinen Grund. Im ersteren Falle wäre zu übers. Minne-Lied (*A.* ᾆσμα προςφιλίας), im letzteren Lied von Geminntem d. i. Minniglichem, was das näher Liegende. Das Adj. יָדִיד bed. geliebt oder auch (84, 2) liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche holdselige Dinge, welche, wie שִׁיר יְדִידֹת besagt, des Liedes Inhalt bilden. Hochzeitlied bed. שִׁיר יְדִידֹת nicht; dieses würde שִׁיר חֲתֻנָּה (vgl. 30, 1) heißen. Auch nicht ein weltlich erotisches Lied, wofür שִׁיר עֲגָבִים Ez. 33, 32 oder auch (nach Ez. 16, 8 u. a. St.) שִׁיר דּוֹדִים gesagt sein würde. ידיד ist ein edles, von heiliger Minne übliches Wort.

V. 2—3. Das V. רָחַשׁ bed., wie מַרְחֶשֶׁת zeigt, urspr. aufbrodeln, aufwallen und ist in den Dialekten überh. von reger Bewegung und lebhafter Erregung üblich; es ist nach Art der Vv. der Fülle, wie das synon. נָבַע 119, 171 (vgl. talm. לשונך תרחיש רננות deine Zunge möge von Lobliedern

---

1) Dieser Blumenname ist auch altäg., s. Todtenbuch 81, 2: *nuk seschni pir am t.ah-en-Phrâ* d. h. ich bin eine Lilie, entsprossen vom Gefilde des Sonnengottes.

2) s. C. Jessen, Ueber die Lilie der Bibel, in der Botanischen Zeitung Hugo v. Mohl's 1861 No. 12. Auch Thrupp in seiner *Introduction* (1860) versteht unter שׁוֹשַׁנִּים Cymbeln in Lilienform.

3) Der Vergleichpunkt ist dann, um mit Gregor von Nyssa zu reden, τὸ λαμπρόν τε καὶ χιονῶδες εἶδος der Lilie.

übersprudeln), mit dem Acc. verbunden. Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über; das Herz des D. wallt von „gutem Worte" über. דָּבָר ist die zur Aussage kommende, ins Wort gefaßte Sache und טוֹב bez. sie als gut mit dem Nebensinne des Heiteren, Lieblichen, Verheißungsreichen (Jes. 52, 7. Zach. 1, 13). Daß aus seines Herzens Fülle und Drange so gutes Wort hervorquillt, kommt von dem Gegenstande, dem jetzt all sein geistiges Schaffen geweiht ist: ich bin sagend oder denkend (אָנִי Pausalform bei *Dechi*, damit man die einführende Formel nicht verkenne) d. i. mein Vorsatz ist: מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ meine Werke oder Schöpfungen (nicht *sing.*, sondern *plur.*, wie auch מִקְנַי Ex. 17, 3. Num. 20, 19., wo der Zus. den Plur. erwarten läßt) seien dem Könige gewidmet, oder auch: der Gedanke erfüllt mich ganz und gar, nimmt ganz mich hin, daß sie dem Könige gelten. Im ersteren Falle entbehrt לְמֶלֶךְ, weil eigennamenartig gebraucht (wie 21, 2. 72, 1), des Art., im letzteren weil die Person vor ihrer Würde zurücktritt, was wir mit Hitz. wegen der selbstgefühlvollen reflektirenden Einführung durch אמר אני vorziehen. Er sagt sich selbst daß es ein König ist, dem sein Lied gilt, und dieser hehre Gegenstand macht seine Zunge so redefertig, daß sie dem Griffel eines γραμματεὺς ὀξύγραφος gleicht. So übers. LXX richtig, wogegen סוֹפֵר מָהִיר als Beiname Ezra's 7, 6 nicht den flinken Schreiber, sondern den bewanderten Schriftgelehrten bez. Schnell, wie behenden Schreibers Griffel, bewegt sich des D. Zunge und so schnell muß sie sich bewegen von wegen der aus dem Herzen ihr zuströmenden Gedanken und Worte. Das Nächste, was ihn begeistert, ist des Königs hohe Schönheit. Die Form יָפְיָפִיתָ, die jedenfalls passiven Sinn haben soll (Aq. κάλλει ἐκαλλιώθης), läßt sich nicht als durch Reduplication der beiden ersten Stammbuchstaben des V. יָפָה (יָפֵי) erkl., denn so entstandene Quinquelitera sind beispiellos — der Schein dieser Entstehung kommt daher, daß das gesetzmäßig gebildete *Pealal* יְפֵיפָה (vgl. das Adj. יְפֵהפִיָּה = יְפֵיפִיָּה Jer. 46, 20) in eigentümlicher, aber bei diesem V. mit doppelter Schwäche erklärlicher Weise passivisch umgelautet ist. Der Sinn ist: du bist überaus schön gestaltet oder schönheitbegabt vor den Menschenkindern. Aus dem Ganzen seiner Schönheit werden die Lippen bes. hervorgehoben. Ueber seine Lippen ist ausgegossen, von oben nämlich, חֵן Huldreiz oder Holdseligkeit, indem auch schon ohne daß er spricht die Bildung seiner Lippen und jede ihrer Regungen Liebe und Vertrauen erweckt; es leuchtet aber ein, daß von solchen Lippen voll χάρις auch λόγοι τῆς χάριτος ausgehn Lc. 4, 22. Koh. 10, 12. In dieser Schönheit des Königs und dieser Anmut seiner Lippen sieht der S. die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung ewigen Gottessegens. Man übers. nicht: darum daß dich Elohim gesegnet auf ewig. Daß עַל־כֵּן irgendwo für עַל־כֵּן אֲשֶׁר gebraucht sei, ist unerweislich (s. zu 42, 7). Aber die Meinung des S. ist auch nicht die, daß der König, weil er so schön und so holdseliger Lippen ist, von Gott gesegnet sei. Dann müßte die edle sittliche Innerlichkeit, deren durchsichtige Form die Schönheit dieses Königs ist, bestimmter ausgedrückt sein. So leibhaftig gefaßt, wie hier, ist die Schönheit selber ein Segen, nicht Segensgrund. Der Sachverhalt ist der, daß sie mit על־כן als Segenserkenntnisgrund, nicht als Segensgrund bezeichnet wird.

Man sieht es dem Könige an seiner äußeren Erscheinung sofort an, daß er Gottes Gesegneter und zwar ewig Gesegneter ist. Dem S. konnte nicht verborgen sein daß „Trugbild die Anmut und Tand die Schönheit" Spr. 31,30., also gilt ihm die Schönheit dieses Königs für eine mehr als irdische, sie erscheint ihm im Lichte himmlischer Verklärung und ebendeshalb als unvergängliche Gabe, in welcher unbegrenzter endloser Segen zur Erscheinung kommt.

V. 4—6. Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die höchste Kraftfülle. Er ist ein Held. Der Preis seiner Heldenkraft kleidet sich in die Form der Aufforderung, von ihr Gebrauch zu machen und dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen. Glanz und Majestät, als Obj. zu חֲגוֹר mit dem Schwerte wechselnd, sind nicht Appos. zu diesem, ihrem Werkzeuge und Symbole (Hgst.), sondern Permutativ, indem חֲגוֹר zeugmatisch auf beide Obj. bezogen ist: der König soll sich 1) mit dem Schwerte umgürten, 2) mit seiner königlichen gottesbildlichen Doxa umgeben; הוֹד וְהָדָר ist der Glanz der göttlichen Herrlichkeit 96,6., dessen Abglanz die Herrlichkeit des davidischen Königtums ist 21,6., neben dem Schwerte gleichsam die den König wie ein lichter Harnisch umgebende Panoplia. In v. 5 ist והדרך, versehentlich zweimal geschrieben, wahrsch. zu streichen (Olsh. Hupf.). Hitz. punktirt es וְהִדְרַךְ „und tritt auf", was aber nicht hebräisch. Wie der Text lautet, erscheint *wa-hadārcha* (mit *Legarme* und vorstehendem *Illuj*, s. Accentsystem XIII §. 8c 9) aus v. 4 so echoartig, so kettenförmig, wie öfter in den Stufenliedern z. B. 121, 1. 2., wiederholt und zwar als Acc. der nähern Bestimmung (in so kühnem Gebrauche wie 17, 13. 14.) zu צְלַח, welches wie صلح von dem Grundbegriffe des Spaltens, Durchbrechens, Vordringens aus die des glücklich Durchsetzens, des Gelingens, *pervadere et bene procedere* gewinnt (vgl. die entsprechende Bedeutungsentwickelung in فلح, أفلح) und nach Ges. §. 142 Anm. 1 zu רְכַב den Adverbialbegriff des Durchgreifenden (Sieghaften) oder Wirksamen (Energischen) und Erfolgreichen gibt. Ob רְכַב hier *vehi curru* oder *vehi equo* besagen will, ist nicht zu entscheiden, keinesfalls auf dem Maulthier oder Esel (1 K. 1,44. Zach. 9,9), den Reitthieren in Friedenszeit; der in den Kampf ziehende König fährt entw. auf dem Streitwagen (wie Ahab und Josafat 1 K. c. 22) oder reitet auf dem Streitroß, wie Apok. 19,11 der Logos Gottes von einem weißen Rosse getragen wird. Was in Ausübung bringend er einherfahren soll, wird mit dem wie 79,9. 2 S. 18,5 gebrauchten עַל־דְּבַר (um .. willen, wegen) eingeführt. Die Verbindung עַנְוָה־צֶדֶק ist, wenn man עַנְוָה = עֲנָוָה als Tugendnamen faßt, ähnlich wie עֶרְיָה־בֹשֶׁת Mi. 1, 11 (Entblößung-Schmach = schmähliche Entblößung). Das Wortpaar ist dann wie אֱמֶת (Wahrheit, welche was wahr ist liebt und übt und der Lüge, Falschheit, Gleißnerei feind ist) ein Tugendpaar, und während צֶדֶק עֲנָוָה milde Gerechtigkeit und עֲנָוַת צֶדֶק gerechte Milde bed. würde, bez. diese zwischen Annexion und Asyndeton mitten inne stehende Verknüpfung: Milde und Gerechtigkeit in geschwisterlicher Paarung und wechselseitiger Durchdrin-

gung. Die genannten Tugenden stehen aber für deren hülfsbedürftige Träger, denen zugut der König in den Streit ziehen solle: die Gerechten, wenn zugleich צְנוּיִם (צְנִיִּים), sind seiner Hülfe zwiefach würdig und bedürftig. Indes bietet sich für צַנְוָה eine andere gerade in diesem nordpalästinisch gefärbten Ps. wahrscheinlichere Erkl. dar. Es ist eine richtige Beobachtung, daß nordpaläst. Schriftsteller den Constructivus nicht immer auf *ath* zuspitzen, wofür Hitz. zu 68,29 sich mit Unrecht auf Hos. 10,6. Iob 39,13., mit Recht aber auf Richt. 7,8. 8,32 vgl. Dt. 33,4. 27 beruft. Demnach kann עַנְוָה s. v. a. עַנְוַת sein, aber nicht in der Bed. Geschäft = עִנְיַן parall. דְּבַר, sondern in der Bed. *afflictio* (n. d. F. בַּאֲוַת Ez. 28,17), also: um der Bedrückung der Gerechtigkeit oder dem Leiden der Unschuld zu steuern. Der Jussiv וְתוֹרְךָ eröffnet wie וְיִתְאָו v. 12 den Nachsatz des virtuell vorhandenen hypoth. Vordersatzes (Ew. §. 347[b]): so wird dich lehren d. i. dich ausführen und sehen lassen gefürchtete Dinge d. i. furchteinflößende Thaten deine Rechte. In v. 6 aber gehen Aufforderung und Wunsch in den Ausdruck sicher hoffender Aussicht und vergegenwärtigender Anschauung über: deine Pfeile sind geschärft und also tödtlich für den, welchen sie treffen; Völker werden hinfallen יִפְּלוּ[1] unter dich d. h. so daß du über die zu Boden liegenden hinschreitest; ins Herz der Feinde des Königs, näml. kommen sie, die Pfeile, zu stecken. Die harte Ellipse erklärt sich daraus, daß der D. die Schlachtscene wie ein Augenzeuge vor sich hat. Die Worte בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ sind ein mit Fingerzeig begleiteter Ausruf. Dorthin, will er sagen, treffen jene scharfen Pfeile. Aehnlich, aber weiter gehend als nöthig ist, Crus.: *apostrophe per prosopopoeiam directa ad sagittas quasi jubens, quo tendere debeant.* Man erinnert sich hier an 110,2., wo in profetisch-messianischem Zus. ein ähnliches בְּקֶרֶב vorkommt. Auch schon ihrem zeitgeschichtlichen Bezuge nach lautet diese ganze Str. messianisch. Der D. wünscht daß der König den er feiert messianisch regire und triumfire, daß er der Wahrheit und dem wahrhaft Guten aufhelfe und der Welt Feindschaft überwinde oder, wie Ps. 2 es ausdrückt, daß der gottgesalbte Zionskönig alles Widerstrebende mit dem Eisenscepter zerschmeiße. Dieser Gesalbte ist aber nicht allein Davids, sondern auch Gottes Sohn. Er heißt schlechtweg בַּר ὁ υἱός. Jesaia nennt ihn schon in der Wiege אֵל גִּבּוֹר 9,5 vgl. 10,21. Wir werden es also auch nicht unerträglich finden, wenn ihn der D. nun אֱלֹהִים anredet, obschon das bisher entworfene Bild bei aller Idealität so menschlich ist.

V. 7—8. Man hat, um der Anrede des Königs mit אֱלֹהִים zu entgehen, erklärt 1) „dein Gottesthron ist immer und ewig", was grammatisch möglich ist und, wenn es ausgedrückt werden sollte, so ausgedrückt werden mußte (Nägelsbach §. 64[g]); 2) „dein Thron ist Gott = göttlich immer und ewig", aber unmöglich kann man sich nach Analogie von „der Altar ist Holz = hölzern" (vgl. v. 9) oder „die Zeit ist Regengüsse = regnerisch" (Ezr. 10,13) so ausdrücken, da Gott weder die Substanz des

---

1) Es heißt nicht יִפֹּלוּ, denn die Pausa fällt auf שְׁנוּנִים und das *Athnach* von יפלו steht blos für *Zakef* (Num. 6,12); das *Athnach* nach *Olewejored* übt keine pausale Wirkung, s. 50,23. 68,9. 14. 69,4. 129,1 und vgl. oben S. 66 Anm. 2.

Thrones ist noch dieser als Darstellung oder Bild Gottes gelten kann: man müßte das prädicative אלהים in diesem Falle genitivisch für כִּסֵּא אלהים nehmen, was sich aber im Hebr. nicht als syntaktisch möglich belegen läßt, auch nicht durch 2 K. 23, 17 vgl. Ges. §. 110, 2b. Sonach wäre bei der ersten Erklärungsweise zu verbleiben, welche sich auch dadurch empfiehlt, daß der irdische Thron des theokratischen Königs 1 Chr. 29, 23 wirklich כסא ה' heißt. Aber der Satz: „dein Gottesthron ist ein ewigwährender" lautet tautologisch, indem was das Präd. besagt bereits in das Subj hineingelegt ist, und vor allem hat man doch zu versuchen, ob sich אלהים nicht mit LXX ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος vocativisch fassen läßt. Da nun ewig vor allem Gottes Thron ist 10, 15. Thren. 5, 19 und Liebe der Gerechtigkeit, Haß der Bosheit auch sonst als Bez. der göttlichen Heiligkeit vorkommt 5, 5. Jes. 61, 8., so würde אלהים als Anrede Gottes zu gelten haben, wenn nicht mit עַל־כֵּן Anrede des Königs folgte. Aber sollte אלהים nicht auch Anrede des hier gefeierten Königs sein können? Es ist wahr: die Sitte der Elohimps. אלהים im Werthe von יהוה zu gebrauchen begünstigt diese Annahme nicht, aber die folg. Ueberbietung des אלהים durch אלהים אלהיך macht sie möglich. Und da auch anderwärts die irdische Obrigkeit אלהים genannt wird Ex. 21, 6. 22, 7 f. Ps. 82 vgl. 138, 1., weil sie Gottes Stellvertreterin und Bildträgerin auf Erden ist, so kann der in unserem Ps. gefeierte König um so mehr אלהים heißen, als er in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Doxa, seiner göttlichen Heiligkeit dem S. als die vollendete Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches Gott David und seinen Samen zu sich gestellt hat: er nennt ihn אֱלֹהִים, wie Jesaia das hehre Königskind das er 9, 1—6 jubelnd begrüßt אֵל גִּבּוֹר nennt, er nennt ihn so, weil er in dem durchsichtigen Gefäße seiner schönen Menschlichkeit Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit zu heilwärtiger Sichtbarkeit unter den Menschen gelangt sieht. Zugleich aber sichert er diese Benennung des Königs mit אלהים dadurch vor Misverständnis, daß er sofort auch mit אלהים אלהיך, welches in den korahitischen Ps. und überhaupt den elohimischen s. v. a. ה' אלהיך (43, 4. 48, 15. 50, 7) und demgemäß durch *Munach*[1] verbunden ist, von dem göttlichen Könige den Gott, der über ihm steht, unterscheidet. Weil des Königs Scepter שֵׁבֶט מִישֹׁר ist (vgl. Jes. 11, 4), weil er Gerechtigkeit liebt und ebendeshalb (*fut. consec.*) Bosheit haßt, darum hat Gott sein Gott ihn gesalbt mit Wonneöl (Jes. 61, 3 vgl. zur Constr. Am. 6, 6) vor seinen Genossen. Es ist nicht die Salbung zu seinem Berufe (vgl. 89, 21 mit Act. 10, 38) als Weihe zu wonnereicher Herrschaft gemeint, sondern daß Gott über ihn nach innen und außen, zumal an diesem Tage seiner Hochzeit, überschwengliche Freude ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde. Daß er seine Umgebung überragt, versteht sich von selbst, aber

---

1) Die Ansicht, daß das Munach hier *vicarius Tiphchae anterioris* sei (Dachselt in der *Biblia accentuata*), ist falsch, s. Accentuationssyst. XVIII §. 4. Es ist der Conjunctivus zu אֱלֹהֶיךָ, welches bei Heidenh. u. Baer nach Codd. mit *Tiphcha anter.*, nicht wie in den bisher. Ausgg. mit *Athnach* versehen ist. Der eig. Platz des Athnach wäre erst bei שָׂשׂוֹן, wo es aber nach Accentuationssyst. XIX §. 6 nicht stehen kann.

auch unter den Genossen seines Königsberufs ist nicht seines Gleichen. Ob der Verf. des Hebräerbriefs 1,8 das erste *ὁ θεός* von *ὁ θεὸς ὁ θεός σου* vocativisch gefaßt hat, ist fraglich; Apollinaris scheint ihn nicht so verstanden zu haben, denn er übers. *τοὔνεκά σοι θεὸς αὐτὸς ἑὴν περίχευεν ἀλοιφήν | χρίσας τερπωλῆς μετόχοις παρὰ πάντας ἐλαίῳ*, und auch die griech. Ausleger fassen *ὁ θεός* hier nominativisch.

V. 9—10. Das Lied von Minniglichem erreicht hier die Höhe, zu der es von Anfang aufstrebt. Es hat den minniglichen König als Menschen, als Helden, als göttlichen Herrscher geschildert, nun schildert es ihn als Bräutigam am Tage seiner Vermählung. Die Gedanken- und Bilderfolge entspricht der Zukunftgeschichte. Wenn Babel gefallen ist und der Held auf weißem Rosse mit der Namensaufschrift: „Der Könige König und der Herren Herr" die feindlichen Völker mit dem Schwerte seines Mundes geschlagen haben wird, so folgt dann die durch diese strafrichterlichen Siege sich anbahnende Hochzeit des Lammes Apok. 19,7 f. Dieser schließliche *γάμος* ist es, den der Ps. als Gemeindelied in alttest. Stralenbrechung vorausschaut und dem er entgegenfrohlockt. Da sind des Königs Kleider von den köstlichsten Aromen so durchduftet, daß sie ganz und gar daraus gewoben zu sein scheinen. Und aus Elfenbein-Palästen entzücken ihn מִנִּי. Man faßt dieses מִנִּי meistens nach Jes. 59,18 (vgl. auch Jes. 52,6) als Wiederholung des מִן: „aus Elfenbein-Palästen, daraus entzückt man dich". Aber diese Wiederholung ist zwecklos. Obgleich der apokopirte Plur. auf *i* statt *im* im biblischen Hebr. streitig ist (s. zu 22, 17. 2 S. 22,44), so liegt doch hier מִנִּי = מִנִּים Saitenspiel 150,4 im Wurfe, und wenn bei irgend einem Ps., so darf man es bei diesem auch sonst aramäisch oder nordpalästinisch gefärbten wagen, sich zu jener hier viell. des Rhythmus halber beliebten Apokope zu bekennen. Unter den Elfenbein-Palästen sind unserer zeitgeschichtlicheu Auffassung des Ps. gemäß die Prachtwohnungen des Königs gemeint, welcher der Vater der Braut ist. Aus dem Innern dieser innen mit Elfenbein getäfelten und also vom blendendsten Weiß wiederstrahlenden Schlösser tönt dem die Braut abholenden Bräutigam, wenn er ihnen naht und in sie eintritt, festliche Musik entgegen, neutest. angesehen: jenes Citherspiel, welches der Seher Apok. 14,2 wie Gedröhn vieler Wasser und starken Donners vom Himmel her erschallen hört. Der alttest. D. denkt sich eine Königsburg, welche an irdischer Pracht noch weit die davidisch-salomonische übertrifft. Von da beeifert sich festliche Musik, den hehren König zu bewillkommnen. Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren. יָקָר heißt was kostbar ist und was man als kostbar hochschätzt und liebt (Spr. 6,26), die Form בִּיקְּרוֹתֶיךָ gleicht der Form לִיקְּהַת Spr. 30,17., sowol in dem Vortritt des *i* mit Verdrängung des *Scheba mobile* als in dem *Dag. dirimens* im ק (vgl. עִקְּבֵי Gen. 49,17. מִקְּדָשׁ 15. 17).[1] Jetzt aber hat er sich seine eigentliche

[1]) Es ist die LA Ben-Naftali's, welche hier ausnahmsweise *recepta* geworden ist, wogegen Ben-Ascher בְּיִקְּרוֹתֶיךָ liest. Saadia, Raschi, Simson ha-Nakdan u. A., welche das Wort von בָּקַר (besuchen, aufwarten) herleiten, indem sie für die Schreibung מְשִׁיסָּה Jes. 42,24 vergleichen, folgen der *rec.* Auch in לִיקְּהַת Spr. 30,17., וִילְלַת Jer. 25,36., פִּיתְּרוֹן Koh. 2,13 ist im *textus rec.* die sonst ausgemerzte Ortho-

Gemahlin erkiest, die hier statt גְּבִירָה mit einem von chaldäischen und persischen Königinnen gebräuchlichen und, wie es scheint (s. zu Richt. 5,30), nordpalästinischen Namen שֵׁגָל heißt.[1] Daraus daß sie, in Ofirgolde prangend, den Ehrenplatz zur Rechten des Königs eingenommen (נִצְּבָה 3 *pr.*, nicht *part.*), ist ersichtlich, daß ihr Verhältnis zum Könige ebenjetzt in seiner Vollendung begriffen ist. Wer sind jene Töchter von Königen und wer ist diese dem Könige nächststehende Königin? Jenes sind die zu Christo bekehrten heidnischen Völker und diese ist das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gotte in Christo wiedervermählte Israel. Erst wenn Israel ihm gewonnen ist, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen Röm. 11,25., bricht der Morgen des großen Tages an, den dieser Ps. als Gemeindelied feiert. Freilich kann בְּנוֹת מְלָכִים nicht wie בַּת־צֹר personificirende Bez. heidnischer Reiche sein, obgleich שֵׁגָל das als Eine Person vorgestellte gläubige Israel ist; es sind wirklich Königstöchter als Repräsentantinnen ihrer Völker gemeint und es verhält sich hier eben so wie Jes. 49,23., wo der isr. Gemeinde der Zukunft geweissagt wird, daß Könige ihre Pfleger und deren Fürstinnen ihre Säugammen sein werden.

V. 11—13. Der D. wendet sich nun an die Eine Königsbraut, welche jetzt hoch über die Königstöchter geehrt ist. Mit שִׁמְעִי erbittet er sich Gehör, mit רְאִי lenkt er ihr Auge auf das neue Verhältnis hin, in welches sie eintritt, mit הַטִּי אָזְנֵךְ spricht er ihre Aufmerksamkeit für die folgende Ermahnung an, mit בַּת gibt er sich eine Stellung zu ihr wie sie der die Traurede haltende Lehrer und Prediger einnimmt. Sie soll Volk und Vaterhaus vergessen, aus ihren natürlichen angeerbten gewohnten Verhältnissen wie äußerlich so auch innerlich ausscheiden, und begehrt der König ihre Schönheit, wozu er ein Recht hat, denn er ist als Gemahl (1 P. 3,6) und zumal als König ihr Herr, so soll sie ihm ihre tiefste huldigende Ergebenheit bezeigen; וְיִתְאָו ist hypothetischer Vordersatz nach Ges. §. 128, 2[c]. Der Lohn dieser willigen Hingabe ist allgemeine Verehrung der Völker. Daß וּבַת־צֹר sich „und o Tochter Tyrus" übers. lasse (Hitz.), was auch unserer zeitgeschichtlichen Auffassung zur Stütze gereichen würde, ist syntaktisch nicht zu läugnen, obgleich, abgesehen von der Einen unsichern Stelle Jer. 20,12 (Ew. §. 340[c]), ein Vocativ mit ו überall (Spr. 8,5. Jo. 2,23. Jes. 44,21) nur da vorkommt, wo bereits ein anderer vorausgegangen. Aber was sollte gerade hier diese Anrede mit בַּת־צֹר, wonach es den Anschein gewinnt, als ob sie die Huldigungen die ihr in Aussicht gestellt werden, ihrem Stammhause und nicht dem Könige verdanke, welchem sie zu eigen geworden. Nein, בת־צר ist Subjektsbegriff, auf welchen das Praed. um so eher im Plur. folgen kann, da er fast wie ein *nom. absol.* voraussteht. Die Tochter d. i. Bevölkerung von Tyrus —

---

graphie Ben-Naftali's, welcher וִירַחֲלֻוּ Iob 29,21., לְיִשְׂרָאֵל, וַיִּתֵּן u. dgl. vocalisirte, ausnahmsweise beibehalten, s. S. D. Luzzatto, *Prolegomeni* §. CXCIX und *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 193.

1) Bar-Alî sagt, die Venus heiße in Babylonien שגל ודלפת, s. Lagarde, Gesammelte Abh. S. 17. Irrig vergleicht Windischmann, Zoroastrische Studien S. 161 *ćagar* (sprich: *tschagar*) als Namen einer der beiden Frauen Zarathustra's; gerade dies ist nicht Name der dem Range nach ersten Frau (neupers. *padischâh-zen*), sondern des zweiten (*ćakir-zen* Dienstfrau).

mit Geschenken herbeikommend werden die dein Antlitz streicheln d. i. Liebe entgegenbringend deine Liebe sich zuzuwenden suchen; (פָּנַי) חִלָּה entspricht dem lat. *mulcere* im Sinne von *delenire*, denn חִלָּה حلا (√ חל wov. חָלַל حلّ *solvit, laxavit*) bed. eig. weich und mild von Geschmack, süß s. (nach einer anderen Seite hin: schlaff, schwach, krank s.), das *Pi.* also besänftigen, begütigen, das Gestrenge mild machen. Tyrus ist aber nur beispielsweise genannt, עֲשִׁירֵי עָם ist nicht Appos., sondern Fortsetzung des Subj.: nicht allein Tyrus, sondern überhaupt die welche unter jedem einzelnen Volke die Reichsten sind. Wie אֶבְיוֹנֵי אָדָם Jes. 29, 19 die Aermsten in der Menschenwelt sind, so עשירי עם die Reichsten in der Völkerwelt. Was nun den Sinn betrifft, den die Gemeinde mit dem allen zu verbinden hat, so findet sich die richtige Umdeutung des ושכחי עמך schon im Targum: „vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient im Hause deines Vaters". Es ist ja nicht die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältnis tritt, sondern, wie die Profetie von Dt. 32 an verkündigt, ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher, um Christo ganz anzugehören und der heilige Same einer besseren Zukunft zu werden (Jes. 6, 13), alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke und Vaterhause zu durchschneiden und in ähnlicher Weise, wie Abram, aus ihnen auszuscheiden hat. Diese Gemeinde der Zukunft ist schön, denn sie ist gesühnt (Dt. 32, 43), gewaschen (Jes. 4, 4) und geschmückt (Jes. 61, 3) von ihrem Gott. Und huldigt sie ihm, ohne rückwärts zu blicken, so bleibt nicht allein Er der Ihre, sondern in Ihm wird auch alles Herrliche der Welt das Ihre. Hochgeehrt von dem König der Könige ist sie die Königin unter den Königstöchtern, welcher Tyrus und die Reichsten unter allerlei Volk liebreiche freudige Anerkennung zu zollen sich beeifern. Aehnliches, wie hier von der bevorzugten Gemeinde des Messias, wird 72, 10f. vom Messias selber gesagt.

V. 14—16. Es wird nun beschrieben, wie sie ihr Vaterhaus wirklich verläßt und reichgeschmückt und mit zahlreichem Gefolge dem Könige zugeführt wird und in dessen Palaste ihren Einzug hält, wobei zu bedenken, daß der D. zeitlich und örtlich Auseinanderliegendes auf der Fläche Eines Gemäldes vereinigt. Er sieht sie erst in ihrem Gemache (פְּנִימָה eig. ins Innere, dann auch im Innern Ges. §. 90, 2ᵇ), wie sie da[1] eitel Pracht ist (כָּל־כְּבוּדָּה eig. eitel Pracht, Fem. v. כָּבוֹד wie Ez. 23, 41., vgl. כָּל־הֶבֶל 39, 6 eitel Nichtigkeit), ihr Gewand sind golddurchwirkte Stoffe (d. i. solche denen Goldfäden eingewebt sind, oder würfelig gewebte und außerdem mit Gold verzierte). Sie ist, wie dort Ester Est. 2, 12., im Begriff dem Könige, ihrem Gemahl, zugeführt zu werden, und das geschieht לִרְקָמוֹת in buntgestickten buntfarbigen Kleidern (לְ so zuständlich wie 2 Chr. 20, 21 לְהַדְרַת) mit dem Gefolge von Jungfraun, ihren Freundinnen,

1) In Babylonien führte man nach *b. Jebamoth* 77ᵃ diese Worte für die Häuslichkeit als Frauentugend an, in Palästina (במערבא) treffender Gen. 18, 9. Die LXX *B* א hat sinnlos Ἐσεβών (Eus.), *A* richtig ἔσωθεν (It. Hier. Syr. Chrys. Theodor. Apoll.).

die zugleich mit ihr Besitztum ihres Gemahles werden. Nach den Acc. ist zu übers.: *virgines post eam, sociae ejus, adducuntur tibi,* so daß רֵעוֹתֶיהָ Appos. ist. Auch das fügt sich dem allegorischen Verstande des Ps. als Gemeindeliedes. Die Braut des Lammes, welche der Apokalyptiker in glänzend weißen Byssus gekleidet schaut, der ihre Gerechtigkeit bedeutet, wie die bunten goldnen Kleider hier ihre Herrlichkeit, ist eben nicht Eine Person und auch nicht Eine Gemeinde, sondern die Gemeinde Israel zusammen mit den glaubensverbundenen Gemeinden der Heiden, welche an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen. Mit Freude und Frohlocken bewegt sich der Zug, es ist der Ehrengang der Einen Erkorenen und der vielen Miterkorenen, ihrer Freundinnen, und zu welchem Zwecke, zeigen die Hoffnungen, die dem Dichter aus dieser Anschauung sprossen.

V. 17—18. Alles das hat seinen zunächst zeitgeschichtlichen Sinn, ohne aber der gemeindlichen Beziehung des Ps. auf den König Messias zu widerstreben. Wie die Könige Juda's und Israels ihre Söhne an ihrer Herrschaft theilnehmen ließen (2 S. 8, 18. 1 K. 4, 7 vgl. 2 Chr. 11, 23.; 1 K. 20, 15), so entsprießen aus dem Liebesverhältnis der Tochter Zion und der Jungfrauen ihres Gefolges mit dem König Messias Kinder, auf welche die in ihm gipfelnde davidische Königsherrlichkeit übergeht, ein königliches Geschlecht, unter welches er die Herrschaft der Erde vertheilt (s. Ps. 149), denn er macht die Seinigen „zu Königen und Priestern und sie werden herrschen auf Erden" Apok. 5, 10. Es sind die Kinder zu verstehen, welche ihm nach Ps. 110 wie der Thau aus des Morgenroths Schooße geboren werden — das ewig jugendliche Volk, durch welches er die Welt erobert und beherrscht. Wenn dann der D. sagt, daß er des Namens des Königs in allen Generationen gedenken will, so hat dies die zwiefache Voraussetzung, daß er sich als Glied einer unvergänglichen Gemeinde (Sir. 37, 25) und daß er den König als eine für die Gemeinde aller Zeiten preiswürdige Person betrachtet. Sonst heißt Jahve's Lobpreis ein durch alle Geschlechter lebendiger 102, 13. 135, 13; hier ist der König der Gegenstand ewigen Lobpreises der Gemeinde und von da aus der Völker. Zu יְהוֹדוּךָ (wie in dem Namen יְהוּדָה) vgl. die Formen 116, 6. 81, 6. Zunächst ist Israel welches der Psalmist repräsentirt berufen, den Namen des Messias von Geschlecht zu Geschlecht rühmend zu verkündigen. Es bleibt aber damit nicht alleine. Die Völker werden dadurch erweckt, das Gleiche zu thun. Das Ende der Heilsgeschichte ist, daß Israel und die Völker zusammen diesen minnewerthen, heldenhaften, göttlichen König preisen: „es wird dauern seine Name auf ewig; so lange die Sonne, wird sprossen sein Name und es werden sich in ihm segnen, ihn preisen alle Völker" (72, 17).

PSALM XLVI.

Eine feste Burg ist unser Gott.

2 **Elohim ist uns Zuflucht und Hort,**
Als Hülfe in Drangsalen bewährt gar sehr.

3 **Drum sind wir furchtlos bei Umkehr der Erde**
Und Berge-Hinsturz ins Herz des Weltmeers,
4 **Mögen tosen, schäumen seine Gewässer,**
Von seinem Ungestüm Berge schüttern. (*Sela*)

5 **Ein Strom — deß Bäche erfreun die Stadt Elohims,**
Das Heilige der Gezelte des Höchsten.
6 **Elohim ist in ihr drin, sie wanket nicht,**
Es hilft ihr Elohim mit Morgenanbruch.
7 **Toben Völker, wanken Königreiche —**
Er erhebt seine Stimme, so zerfließt die Erde.
8 **Jahve der Heere ist mit uns,**
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

9 **Gehet hin, schauet die Thaten Jahve's,**
Der angerichtet Verheerungen auf Erden,
10 **Der den Kriegen steuert bis an der Erde Enden,**
Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Streitwagen vernichtet durch Feuer.
11 **„Laßt ab und erkennt, daß ich Elohim bin!**
Erhaben sein will ich unter den Völkern, erhaben auf Erden."
12 **Jahve der Heere ist mit uns,**
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

Als unter Josafat Moabiter, Ammoniter und Edomiter (insbes. Maoniter, denn 2 Chr. 20,1 ist מֵהַמְּעוּנִים zu lesen) das davidische Reich mit Krieg überzogen und Jerusalem bedrohten, überkam in der vom Könige zusammenberufenen Tempelversammlung Jabaziël den Asafiten der Geist des HErrn und er weissagte auf morgen eine wunderbare Heilsthat. Da priesen levitische Sänger den Gott Israels mit jubelnder Stimme, Sänger nämlich vom Geschlechte Kehäths und zwar von der Familie Korahs. Levitische Sänger zogen am andern Tage in heiligem Schmuck und unter Gesang vor dem Heere Josafats her. Die Feinde, durch den Angriff einer beutelustigen Schaar anderer Söhne der Wüste überrumpelt, hatten, in wilde Flucht aufgelöst, die Waffen gegen einander gekehrt und das Heer Josafats fand das feindliche Lager in ein Leichenfeld verwandelt. Bei dem Siegesdankfeste darauf in *Emek ha-Beracha* waren auch wieder levitische Sänger thätig, denn unter Musik der Nabla's, Cithern und Trompeten bewegte sich von da der beutebeladene Heereszug nach Jerusalem und dem Tempel Jahve's. So 2 Chr. c. 20 erzählend reicht uns der Chronist den Schlüssel zu dem asaf. Ps. 83. (76 ?) und zu den korah. Ps. 46. 47. 48. Die Bez. dieser drei korah. Ps. auf die Niederlage des Heeres Sanheribs unter Hizkia ist zwar gleich statthaft, hat aber nicht gleichen historischen Halt. Jenseit des 14. J. Hizkia's mußte die Gemeinde bei diesen Ps. freilich an die jüngsterlebte assyr. Katastrofe denken, zumal da Jesaia diese mit engem Anschluß an diese Ps. geweissagt hatte. Denn Jesaia und diese Ps. sind wundersam verkettet.

Wie Ps. 2 gleichsam die Quintessenz des B. Immanuel Jes. c. 7—12 ist, so Ps. 46 von Jes. c. 33., der lyrisch gehaltenen Schlußrede zu Jes. c. 28—32., gesprochen vor Jerusalems Errettung zur Zeit der höchsten Noth. Der Grundged. des Ps. ist dort v. 2 bittweise ausgesprochen und man sieht in Zusammenhalt mit Jes. 25,4 f., wie gleichartige Sprache der Psalmist und der Profet reden. Mit der Schlußermahnung klingt dort v. 13 zus. und das Bild vom Strom im Ps. hat das ausgemaltere großartig kühne des Prof. v. 21 veranlaßt: „*Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahve — ein Ort von Strömen, Kanälen weiter Ausdehnung, in den eine Ruderflotte sich nicht wagt und den ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet.*" Den in אָרוֹם

ausgesprochenen Gotteswillen vernehmen wir auch Jes. 33, 10. Und die Aussicht auf Endschaft des Krieges erinnert an die bekannte, mit Micha gleichlautende Weiss. Jesaia's c. 2 vom ewigen Frieden, so wie v. 8. 12 an die Losung עמנו אל in Jes. c. 7—12. Der Geist Jesaia's wie Jeremia's haben sich, jeder in seiner Weise, an den Ps. befruchtet.

Von dem überschr. עַל־עֲלָמוֹת war beiläufig schon zu 6, 1 die Rede. Böttcher übers. *ad voces puberes* zu Tenor-Stimmen, was allerdings dazu paßt, daß nach 1 Chr. 15, 20 בִּנְבָלִים עַל־עלמות gesungen wird und die orientalische Laute nach Villoteau (*description de l'Égypte*) *aux six sons vers l'aigu de l'octave du* **medium** *de la voix de* **tenor** entspricht. Aber עלמות bed. nicht *voces puberes*, sondern *puellas puberes* (von עלם غلم verw. חלם حلم geschlechtsreif s.), und obschon allerdings keine Castraten im Tempel sangen, so ist doch Mitgesang von Levitenknaben im zweiten Tempel ausdrücklich bezeugt[1], und Ps. 68 erwähnt bei einem Tempelfeste der handpaukenschlagenden עלמות. Uebrigens ist zu bedenken, daß der Umfang des Tenors ja bis in den Sopran hineinreicht, daß die Sänger verschiedenen Alters bis zum 20. J. herab waren und daß der orient., zumal auch jüd. Gesang das Fistuliren liebt. Deshalb billigen wir die Uebers. Perret-Gentils *chant avec voix de femmes* und noch mehr Armand de Mestral's *en soprano*, wogegen Melissus' Uebers. *ůf můsik-instrumenten Alamoth genant* (*Virginal wurden die Teutischen sagen*) nichts für sich hat.

V. 2—4. Die Gemeinde beginnt mit einer allg. Aussage dessen was Gott ihr ist; diese Aussage ist das Ergebnis ihrer Erfahrung. Luther nach LXX Vulg.: *in den großen Nöten die vns troffen haben.* Als ob נִמְצָא für הַנִּמְצָאוֹת stehen und dies etwas anders als „den vorhandenen" bed. könnte, wozu מְאֹד nicht paßt. Gott selber heißt נמצא מאד als der in Drangsalen sich finden Lassende (2 Chr. 15, 4 u. ö.) sehr d. h. denen die ihn da suchen sich überschwenglich Offenbarende und Bewährende. Weil ihr Gott ein solcher ist, fürchtet die Gemeinde sich nicht, wenn auch eine noch größere Drangsal, als die eben bestandene, hereinbräche: wenn die Erde wechselte d. i. Wandelung vollzöge, einginge, erlitte (innerlich transitives *Hi.* Ges. §. 53, 2) und wenn die Berge sänken in das Herz (בְּלֵב ganz so wie Ez. 27, 27. Jon. 2, 4) der Meere (des Oceans) hinab d. h. wenn gleich diese wieder in die Gewässer zurücksänken, aus denen sie am 3. Schöpfungstage aufgetaucht sind, so daß also das alte Chaos zurückkehrte. Die Gemeinde setzt das Aeußerste: den Einsturz des schöpferisch geordneten Weltganzen; an Allegorie (Hgst.: Berge = Reiche der Welt) ist so wenig zu denken, als bei dem horazischen *si fractus illabatur orbis.* Weil יַמִּים nicht numerischer, sondern amplificativer Pl. ist, so können v. 4 um so eher Singularsuffixe darauf zurückgehn; גַּאֲוָה Selbsterhebung, vom Meere wie 89, 10 גֵּאוּת und Iob 38, 11 גָּאוֹן. Die Fut. v. 4 setzen nicht die Infinitivconstr. fort: wenn tosen, schäumen etc., sondern sind, wie die Stellung und Verdoppelung anzeigt, concessiv gemeint, was der Vermuthung

1) Die Mischna *Erachin* 13b berichtet ausdrücklich, dass während die Leviten zu Nabla- und Citherspiel sangen, ihre Knaben, unterhalb des Pulpets zu ihren Füssen stehend, mitsangen, um dem Gesange Harmonie hoher und tiefer Stimmen (תֶּבֶל *condimentum*) zu geben. Diese Levitenknaben hießen צערי oder סועדי הלויים *parvuli* (obwol die Gemara anders erklärt) oder *adjutores Levitarum.*

günstig, daß der Refrain v. 8. 12., welcher den Nachsatz dieses Concessivsatzes bilden sollte (vgl. 139, 8—10. Iob 20, 24. Jes. 40, 30 f.), hier versehentlich ausgefallen sei (Ew. Hupf.). In vorliegendem Texte schließt sich v. 4 an לֹא־נִירָא an: (wir fürchten nicht), mögen immerhin tosen, schäumen seine, des Weltmeers, Wasser und, indem das Meer hoch empor sich thürmend aus seinen Ufern tritt, die Berge einzustürzen drohen. Die hier sich steigernde Musik bekräftigt die Glaubenszuversicht der Gemeinde trotz so wilder Erregtheit der Elemente.

V. 5—8. Wie nach Gen. 2, 10 aus Eden ein Strom ging, um den ganzen Garten zu tränken, so macht ein Strom Jerusalem gleichsam zum anderen Paradiese: ein Strom — dessen Bäche erfreun die Stadt Elohims (87, 3. 48, 9 vgl. 101, 8); פְּלָגָיו (von den Biegungen und Armen des Quellstroms) ist permutatives zweites Subj. (vgl. 44, 3). Gemeint ist der Strom der Gnade, welche auch 36, 9 einem Paradiesesstrom verglichen wird. Wenn Gottes Stadt von Feinden bedroht und umlagert ist, so wird sie doch nicht hungern und dürsten, nicht bangen und zagen, denn der Strom der Gnade und ihrer Stiftungen und Verheißungen fließt mit seinen lustigen Wellen durch den heiligen Ort, wo die Wohnstätte des Höchsten aufgeschlagen ist; קְדֹשׁ *Sanctum* (vgl. *el-kuds* als Namen Jerusalems) wie 65, 5. Jes. 57, 15. גְּדָל Ex. 15, 16., מִשְׁכְּנֵי Wohnungen wie מִשְׁכְּנוֹת 43, 3. 84, 2. 132, 5. 7 s. v. a. herrliche Wohnung. In v. 6 tritt an die Stelle des Stroms Der von dem er ausgeht. Elohim hilft ihr לִפְנוֹת בֹּקֶר — nur eine Nacht der Angst, die Zukehr des Morgens ist auch Sonnenaufgang der schleunigen Hülfe. Die Prät. v. 7 sind hypothetisch: wenn Völker und Reiche in feindliche Erregung und Umwälzung gerathen, so daß die Gemeinde in diese Katastrofe hineingezogen zu werden Gefahr läuft — es kostet Gott nur ein Dröhnen mit seiner allmächtigen Donnerstimme (נָתַן בְּקוֹלוֹ wie 68, 34. Jer. 12, 8 vgl. הֵרִים בַּמַּטֶּה Hebung machen mit dem Stabe Ex. 7, 20), sofort zerrinnt die Erde (מוּג wie Am. 9, 5. *Ni.* Jes. 14, 31 u. ö.) d. h. ihr titanischer Trotz wird feig, die Fugen ihrer Liguen locker, ihre aufgebotene Kraft zunichte — es zeigt sich, daß יהוה צבאות mit seinem Volke ist. Dieser Gottesname ist in den korah. Ps. heimisch, denn es ist der eig. Gottesname der Königszeit (s. zu 24, 10. 59, 6), an deren Schwelle er zuerst im Munde Hanna's vorkommt 1 S. 1, 11., und die korah. Ps sind königlichen Gepräges. An dem Gotte, auf dessen Aufgebot sich alle geschöpflichen Mächte wie Kriegsscharen stellen müssen, hat Israel eine steile Veste מִשְׂגָּב, die von keinem Feinde erklommen werden kann — das Heer verbündeter Völker und Reiche ist ehe es Jerusalem erreicht hat zum Todtenacker geworden.

V. 9—12. Die Großthaten Jahve's liegen noch in ihren Folgen sichtbar vor, die außerhalb der Gemeinde sind sollen sich überzeugen. In einer nachgebildeten Stelle 66, 5 steht מפעלות אלהים, hier nach Trg. u. Masora (s. Psalter 2, 472) מפעלות יהוה[1]; auch ein elohim. Ps. nennt den Gott

---

1) Indes findet sich auch hier מפעלות אֱלֹהִים als bis in die talm. Zeit zurückgehende Variante. Das älteste hebr. Psalterium von 1477 liest so, s. Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. V (1779), 148. Norzi entscheidet sich dafür und auch Bie-

Israels gegenüber aller Welt nicht anders als יהוה. שַׁמּוֹת bed. hier nicht *stupenda* (Jer. 8, 21), sondern gemäß der RA שׂוּם לְשַׁמָּה Jes. 13, 9 u. ö.: Verwüstungen, näml. unter den wider die Stadt Gottes zu Felde gelegenen Feinden. Absichtlich wird im Part. מַשְׁבִּית fortgefahren. Die Vernichtung der Weltmacht, welche die Gemeinde so eben zu ihrer Rettung erfahren hat, ist ein Vorspiel der Aufhebung alles Krieges Mi. 4, 3 (Jes. 2, 4). Bis an der Erde Enden wird J. dem Kriegführen ein Ende machen und weil er am Kriege überh., geschweige an dem Kriege gegen sein Volk kein Gefallen hat, alles Kriegsgeräte theils zertrümmern theils den Flammen übergeben (vgl. Jes. 54, 16 f.). Laßt ab, ruft er v. 12 den Völkern zu, vom Bekriegen meines Volkes und erkennt daß ich Gott bin, der in sich selbst und seinem Volke Unüberwindliche, der in seiner Hoheit von aller Welt anerkannt sein will. Eine ähnliche schlußfolgerungsartige Ermahnung schließt Ps. 2. Mit dieser Ermahnung, die zugleich Warnung und Drohung ist, werden die Völker entlassen; die Gemeinde aber rühmt noch einmal, daß Jahve Zebaoth ihr Gott und ihre Burg ist.

PSALM XLVII.

Jubel über des HErrn triumfirende Auffahrt.

2 All ihr Völker, klatscht in die Hände,
Jauchzt Elohim mit lautem Frohlocken.
3 Denn Jahve ist hocherhaben, furchtbar,
Ein großer König über die ganze Erde.
4 Er bückte Völker unter uns
Und Völkerschaften unter unsere Füße.
5 Er wählte uns unser Erbe aus,
Den Stolz Jakobs, deß den er liebgewonnen. (*Sela*)

6 Aufgefahren ist Elohim unter Jauchzen,
Jahve unter Heerhornklang.
7 Harfnet Elohim, harfnet,
Harfnet unserem Könige, harfnet!
8 Denn König der ganzen Erde ist Elohim —
Harfnet Lobgedichte.
9 Königlich herrscht Elohim über Nationen,
Elohim hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron.

10 Die Edlen der Völker thun sich zusammen —
Ein Volk des Gottes Abrahams.
Denn Elohims sind die Schilde der Erde,
Gar sehr erhaben steht er da.

Während zwischen Ps. 45 und 46 sich kaum ein anderes Band der Verwandtschaft, als der gleiche Gebrauch des bedeutsamen עַל־כֵּן entdecken läßt, hat Ps. 47 mit Ps. 46 nicht allein den Ged. der königlichen Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde, sondern auch den gesch. Anlaß gemein, näml. den Sieg Josafats über die vereinigten Nachbarvölker — einen Sieg ohne Kampf und also um so offensichtlicher einen Sieg Jahve's, der, nachdem er für sein Volk gestritten, unter der Musik

senthal hat sie in seiner Psalter-Ausgabe 1837, die sonst den Heidenheimschen Text wiedergibt, aufgenommen.

der Siegesfeier desselben wieder auffuhr, was sich äußerlich in der Zurückgeleitung der Bundeslade nach dem Tempel darstellte 2 Chr. 20, 28. Aus diesem Erlebnis ist Ps. 47 erwachsen. Das Strofenschema 8. 8. 4 ist nicht zu verfehlen.

Dieser Ps. ist wegen des v. 6 erwähnten Schofarblasens [1] der eig. Neujahrsps. der Synagoge (neben Ps. 81, dem Ps. des zweiten Neujahrsfeiertags) und wegen der ebendas. erwähnten Auffahrt Jahve's der Himmelfahrtsps. der Kirche. Luther nennt ihn „der Kinder Korah Christ fuhr gen Himmel". Paulus Burgensis rechtet mit Lyra, daß er ihn nicht direkt von der Himmelfahrt verstehe, und Bakius sagt: *Lyranus a Judaeis seductus, in cortice haeret.* Die volle Wahrheit ist hier, wie häufig, auf keiner von beiden Seiten. Veranlaßt ist der Ps. durch das Ereignis unter Josafat. Sollte aber die Gemeinde der Folgezeit und soll insbes. die neutestamentliche noch jene Niederlage der verbündeten Nachbarvölker feiern? Diese Niederlage verschaffte dem Volke Gottes eine Zeit lang Ruhe und Ansehn, nicht aber wahren und bleibenden Frieden, und die damalige Auffahrt Jahve's, der für sein Volk hienieden gestritten hatte, war noch nicht die Auffahrt über die seinem Volke gefährlichsten und den Fortgang des Heils hemmendsten Mächte, jene Mächte der Finsternis, welche den geheimen Hintergrund alles widergöttlichen Geschehens auf Erden bilden. Darum hat dieser Ps. im Verlauf der Geschichte einen über seinen nächsten Anlaß hinausragenden profetischen Sinn gewonnen, welchen erst die Himmelfahrt Christi enträthselt hat.

V. 2—5. *Schrecken Elohims* — so schließt der Chronist 2 Chr. 20,29 die Erzählung der Niederlage der Verbündeten — *überkam hierauf alle Reiche der Länder, als sie hörten, daß gestritten Jahve mit Israels Feinden.* Der Psalmist aber ruft infolge ebendieses Ereignisses nicht zum Schrecken, sondern zur Freude auf, denn Schrecken ist unwillkürliche abgezwungene, Freude aber willige innere Bewegung. Der rechte letzte Sieg Jahve's besteht nicht in blutiger Unterwerfung und dumpfer Bestürzung, sondern in Umstimmung der Völkerherzen zu freudiger Anbetung. Um so aller Völker Gott zu werden, ist er vorerst Israels Gott geworden, und Israel sehnt sich, daß dieser Zweck seiner Erwählung erreicht werde. Aus dieser Sehnsucht geht die Aufforderung v. 2 hervor. Die Völker sollen dem Gott der Offenbarung in Geberden und Worten ihre Freude bezeigen, denn J. ist schlechthin erhaben (עֶלְיוֹן hier Praed. wie 78,56 Attribut), furchtbar und sein Herrschaftsgebiet hat Israel zum Mittelpunkt, aber nicht zur Schranke, sondern erstreckt sich über die ganze Erde. Alles muß ihm in seinem Volke huldigen, sei es williglich oder gezwungen. Was v. 4 besagt scheint der Tempuswahl nach ein dem Erlebten entnommener Erfahrungssatz zu sein, indem die zeitgeschichtliche Thatsache nicht in historischer Form ausgesprochen, sondern verallgemeinert und idealisirt wird. Aber יִבְחַר 5ª widerstrebt, da Auswählen (Erkiesen) ein einmaliger Act, kein sich fortsetzender ist, und veranlaßt uns also, die Futt. wie Num. 23, 7. Richt. 2, 1 als Aussage geschichtlicher Thatsachen zu fassen. Ueber יַדְבֵּר er bückte, duckte s. 18, 48. Der Abänderung von יִבְחַר in יַרְחֵב bedarf es nun nicht, zumal da dieses auf die Thatsache, wel-

1) Wobei dann עָלָה darauf gedeutet wird, daß Gott, wenn das Schofargetöne Israels beginnt, sich vom Throne der Gerechtigkeit erhebt und auf den Thron der Barmherzigkeit setzt, s. Buxtorf, *Lex. Talmud.* c. 2505.

che den Ps. veranlaßt hat, nicht paßt. Vielmehr setzt יבחר voraus, daß Gott sich in dem Ereignis des Tages als treuen und mächtigen Lehnsherrn des Landes Israels erwiesen; die feindliche Ligue hatte es ja auf nichts Geringeres abgesehen, als Israel aus seinem Erbbesitz ganz und gar zu vertreiben 2 Chr. 20,11. Das h. Land heißt der Stolz גְּאוֹן Jakobs als die Gnadengabe, mit welcher dieses, das Volk der göttlichen Liebe, prangen kann; anders ist גאון יעקב Am. 6,8 (von der Sünde des Stolzes) und wieder anders Nah. 2,3 (von der verheißungsgemäßen Herrlichkeit Gesamtisraels) gemeint, hier ähnlich wie Jes. 13,19. אֶת hat wie 60,2. Spr. 3,12 (die drei einzigen Beispiele) einen verbindenden Acc. statt folgenden Makkefs. Daß der D. in v. 5 eine Gottesthat der Gegenwart im Sinne hat, bestätigt die folg. Str.

V. 6—9. Das Auffahren Gottes setzt ein Herabsteigen voraus, sei es zu verheißender Selbstbezeugung Gen. 17,22. Richt. 13,20 oder siegreicher Gerichtsvollstreckung 7,8. 68,19. So hier: Gott ist herabgestiegen, um für sein Volk zu streiten. Dieses kehrt in die h. Stadt und er zu seinem Thronsitz zurück, der oben auf Zion und höher noch droben im Himmel ist. Zu בִּתְרוּעָה und קוֹל שׁוֹפָר vgl. 98,6. 1 Chr. 15,28., bes. aber Am. 2,2., denn die תְּרוּעָה ist hier der Siegesjubel des Volkes und קוֹל שׁוֹפָר der helle Klang der siegverkündenden Schlachthörner, mit Bez. auf die Siegesfeier im Lobethal und den Heimzug unter schallender Musik 2 Chr. 20,26f. Der D., der dieses Siegesfest hinter sich hat, will, daß die Festklänge zu Ehren Gottes einen end- und grenzenlosen Nachhall finden. זַמֵּר ist erst mit dem Acc. wie 68,33., dann mit dem Dat. construirt; über מַשְׂכִּיל = ῳδὰς πνευματικάς (Eph. 5,19. Col. 3,16) s. zu 32,1. Das zu Lobliedern Begeisternde ist die so eben offenbar gewordene Weltherrschaft Jahve's. Man fasse מָלַךְ ebenso historisch, wie ἐβασίλευσας Apok. 11,15—18. Es ist ein Vorspiel des schließlichen offenbaren Reichsantritts geschehen, dessen Verkündigung dort der neutest. Seher vernimmt. Gott ist herniedergefahren und nachdem er sich durch die Vernichtung der Feinde Israels Anerkennung verschafft hat, in offenbarer Königsherrlichkeit wieder aufgefahren. *Imago conscensi a Messia throni gloriae* — sagt Chr. A. Crusius — *tunc erat deportatio arcae foederis in sedem regni.*

V. 10. Der D. liest in dem Spiegel des gegenwärtigen Geschehnisses die große endgeschichtliche Thatsache der Bekehrung aller Völker zu J. Die Edlen der Völker (נְדִיבֵי mit dem Doppelsinne von *generosi*), die „Schilde (d. i. Schirmherren) der Erde“ Hos. 4,18 gehen in den Verband des Volkes des Gottes Abrahams ein, πέρας αἱ πρὸς τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ ἔλαβον ὑποσχέσεις, wie Theodoret bemerkt: die Verheißung von der Segnung der Völkersippen im Patriarchensamen erfüllt sich, denn die Edlen ziehen die von ihnen geschildeten Völker nach sich. Mit Ew. nach LXX Syr. עִם statt עַם zu lesen ist unnöthig und da man nicht נאסף עם, sondern לְ oder אֶל sagt, unstatthaft. Mit Recht rühmt schon Eusebius den Symmachus und Theodotion, daß sie das zweideutige ἀμ übers. haben λαὸς (τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ), näml. als Nomin. der Wirkung, wie auch Trg. Hier. Lth. u. die meisten jüd. Ausll., unter den Neuern Crus. Hupf. Hitz. es verstehen: sie scharen und schließen sich als ein Volk oder zu

einem Volke des Gottes Abr. zusammen, untergeben sich mit Israel dem Einen glorreich bewährten Gotte.[1] Der Schluß v. 11 erinnert an das Lied Hanna's 1 S. 2, 8. So allgemeine Huldigung wird Ihm: er ist triumfirend aufgefahren und steht infolge dessen hocherhaben da (נַעֲלָה 3. *praet.* Ergebnis des עָלָה v. 6).

PSALM XLVIII.

Die Unnahbarkeit der Stadt Gottes.

2 Gross ist Jahve und lobgepriesen sehr
In der Stadt unseres Gottes, seinem heiligen Berge.
3 Schön sich erhebend, Wonne der ganzen Erde
Ist der Berg Zion, der Winkel des Nordens,
Die Stadt des großen Königs.

4 Elohim ward in ihren Palästen kund als Hort.
5 Denn sieh, die Könige zogen verbündet heran zusamt.
6 Doch sie sahn, erstaunten stracks, verstört entflohn sie.
7 Zittern hat sie erfaßt allda, Angst wie Geburtswehn.
8 Durch Oststurm zerscheitertest du die Tarsisschiffe.

9 Wie wir vernommen, so haben wir erlebt
In der Stadt Jahve's der Heere, der Stadt unseres Gottes —
Elohim erhält sie auf ewig. (*Sela*)

10 Wir gedachten, Elohim, deiner Gnade
Drinnen in deinem Tempel.
11 Wie dein Name, Elohim, so dein Ruhm
An den Enden der Erde;
Von Gerechtigkeit voll ist deine Rechte.

12 So freue sich der Berg Zion,
Mögen jubeln die Töchter Juda's
Von wegen deiner Gerichte.

13 Umgehet Zion und umkreist sie,
Zählet ihre Thürme,
14 Richtet euer Herz auf ihr Bollwerk,
Durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr erzählet späterm Geschlechte:
15 Daß ein solcher Elohim unser Gott auf ewig —
Er wird uns führen
. . . .
Nach „Mûth".

Auch Ps. 48 ist ein Siegesdanklied, mit Ps. 46 und 47 durch den Grundged. der Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde verbunden, von beiden aber dadurch unterschieden, daß dem Lieblingszuge korahitischer Dichtung gemäß das Siegesdanklied zum Lobliede auf Jerusalem geworden ist, die von dem in ihr thronenden Gotte geschirmte herrliche und feste Stadt. Der zeitgesch. Anlaß ist der gleiche. Die Erwähnung von Königen weist auf ein Heer von Verbündeten, v. 10 auf die vor dem Auszuge im Tempel abgehaltene Versammlung, und die Verbildlichung der feindseligen Mächte durch zerscheiterte Tarsisschiffe ist keiner Zeit so angemessen, wie der Zeit Josafats. Die Berührungen Jesaia's mit diesem Ps. (vgl. v. 7 mit Jes.

1) Hienach ist auch accentuirt: נֶאֱסָפוּ mit Groß-*Rebia*, welches (hierin vom *Mugrasch* unterschieden) Pausa macht, worauf dann das ergänzende Satzglied mit *Zinnor Galgal Olewejored* folgt.

33,14; v.8 mit Jes. 33,21; v.13 mit Jes. 33,18; v.15 mit Jes. 33,22) so wie mit Ps. 46 beweisen nicht, daß er dessen Verf. ist.

V. 2—9. Inhaltlich betrachtet zerlegt sich der Ps. in drei Theile. Wir beginnen mit Zusammenfassung der drei Str. des ersten. Die mittlere stellt das auf- und absteigende Cäsurenschema dar. Weil J. Jerusalem wundermächtig gerettet, beginnt der D. mit Preis des großen Königs und seiner h. Stadt. Groß und nach Gebühr gepriesen (מְהֻלָּל wie 18,4) ist er in ihr, ist er auf seinem h. Berge, der dort sein Wohnsitz ist. Es folgen nun v. 3 zwei Prädicate eines dreifachen oder im Grunde zweifachen Subj., denn יַרְכְּתֵי צָפוֹן ist wie man es auch verstehe Apposition zu הַר־צִיּוֹן. Die Präd. bez. sich also auf Zion-Jerusalem, denn קִרְיַת מֶלֶךְ רָב heißt nicht der Zion, sondern, indem vom h. Berge zur h. Stadt fortgegangen wird (wie umgekehrt 2ᵇ), Jerusalem, *ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως* Mt. 5,35. Von Zion-Jer. also wird gesagt, es sei יְפֵה נוֹף schön im Hervor- oder Emporragen (נוֹף von נוּף arab. *nâfa nauf*, √נף, die stärkere Potenz von נב نب sich erheben, aufsteigen, sinnfällig hervortreten, wie auch יפה auf eine √יף يف وف zurückgeht, welche „ragen, hoch s." bed. und im Hebr. auf Eminenz, Vollkommenheit, Schönheit der Gestalt übertragen ist), eine schön emporsteigende terrassenförmige Höhe[1], und zweitens es sei Wonne מְשׂוֹשׂ der ganzen Erde: es verdient das zu sein, wie das Volk, das da wohnt, überzeugt ist (Thren. 2,15), und ist bestimmt, es zu werden, ist es schon jetzt in vorspielsweise sich bewährender Hoffnung. In welchem Sinne aber tritt zu הַר־צִיּוֹן das appositionelle יַרְכְּתֵי צָפוֹן? Hitz. Ew. Hgst. Caspari (Micha S. 359) u. A. sind der Ansicht, der Zionsberg werde der äußerste Norden genannt mit Bezug auf die alte asiatische Vorstellung von dem in unantastbarer h. Ferne und Verborgenheit des äußersten Nordens gelegenen, Himmel und Erde verbindenden Götterberge, altper. *Ar-burǵ* (*Al-burǵ*), auch schlechtweg *hara* oder *haraiti* genannt[2], altind. *Kailâsa* und *Mêru*[3]. Aber der D. verräth durch nichts, daß er Zion nur in idealem Sinne so nenne als dem äußersten Norden nicht nachstehend (Bertheau, Lage des Paradieses S. 50 und so auch S. D. Luzzatto zu Jes. 14,13), oder an die Stelle desselben getreten (Hitz.); auch erscheint jene Vorstellung zwar Jes. 14,13 im Munde des Chaldäerkönigs, wir haben aber außer u. St. keine Spur, daß das isr. Bewußtsein dieses ausländische Mythologumenon mit sich verschmolzen habe. Deshalb fassen wir ירכתי צפון als eig. gemeinte topografische Bezeichnung. Der Berg Zion wird dadurch näher als der Tempelberg bez., denn der Tempelberg oder Zion im engern Sinne bildete wirklich die Nordostecke des alten Jer. Es ist nicht nothwendig der äußerste Norden (Ez. 38,6. 39,2), welcher ירכתי צפון heißt; denn יַרְכָתַיִם sind die zwei Schenkel, dann der Winkel in welchen die beiden Schenkellinien zusammenlaufen, und

---

1) Lth. übers. mit Hier. (abweichend von LXX u. Vulg.): „*Der berg Zion ist wie ein schön Zweiglin*", nach dem mischnisch-talmudischen נוֹף Zweig *Maccoth* 12ᵃ, welches auch Saadia und Dunasch vergleichen. Letzterer erklärt „schön an Gezweig" und bez. das auf den Oelberg.

2) s. Spiegel, Erân S. 287 f.

3) s. Lassen, Indische Alterthumskunde II, 847.

wie ein solcher nördlicher Winkel verhielt sich der Morîa zur Davidsstadt und zur Unterstadt. Daß des D. Lobpreis auf einem zeitgesch. Ereignis fußt, zeigt v. 4, wo mit Fug נוֹדַע, nicht נוֹדָע vocalisirt ist; Elohim hat sich an den Hochbauten[1] Jerusalems (122, 7) kundgethan לְמִשְׂגָּב (das bei Vv. des Werdens und Machens übliche לְ) d.i. als unnahbare, sie vor feindlichem Angriff sicher stellende Veste. Die Thatsache, durch die er sich so erwiesen, folgt sofort. הַמְּלָכִים weist auf eine bestimmte Anzahl dem D. bekannter Könige hin. spricht also für die Kriegsgefahr unter Josafat und gegen die unter Hizkia. נוֹעַד reciprok: sich wohin bestellen und einfinden. עָבַר wie Richt. 11, 29. 2 K. 8, 21 von Grenzüberschreitung und Invasion (Hitz.), nicht von Vergehen und Untergehen wie 37, 36. Nah. 1, 12 (de Wette); denn נועדו bedarf der Weiterführung und die Aussage des plötzlichen Untergangs folgt erst später. Die Verbündeten lagerten in der Wüste des ungef. 3 St. von Jer. entfernten Thekoa. Die weite Aussicht, die man dort hat, reicht bis Jer.: so wie sie dieses sahen, also staunten sie d. h. Sehen und Staunen, Bestürzung, wilde Flucht fielen zus., es ging von der h. Stadt, weil Elohim in ihr wohnt, ein חֶרְדַּת אלהים (1 S. 14, 15) oder wie wir sagen panischer Schrecken auf sie aus. Ueber כֵּן als Ausdruck des Simultanen s. zu Hab. 3, 10; כַּאֲשֶׁר im correlaten Vordersatze ist weggelassen wie Hos. 11, 2 u. ö., vgl. zu Jes. 55, 9. Zittern ergriff sie da (שָׁם wie 14, 5), Angstschmerz gleich der Gebärerin. In v. 8 geht die Schilderung affektvoll in Anrede über. Sie gestaltet sich nach der zeitgeschichtlichen Erinnerung an das Scheitern der von Josafat im Verein mit Ahazja von Israel ausgerüsteten Handelsflotte 1 K. 22, 49. 2 Chr. 20, 36 f. Der allgem. Sinn von v. 8 ist, daß Gottes Allmacht unwiderstehlich. Ueber den „Wind der Ostgegend", der hier wie Ez. 27, 26 Schiffbruch bewirkt, s. zu Iob 27, 21. Die Tarsisschiffe sind, wie aus dem Zus. rückwärts und vorwärts erhellt, nicht eig. gemeint, sondern als Bild der Weltmächte verwendet; auch Jesaia c. 33 vergleicht Assur mit einem prächtigen Schiffe. So kann denn die Gemeinde sagen, daß sie an Jer. als Augenzeugin erlebt hat, was sie bisher aus Ueberlieferung der Vorzeit vernommen (רָאָה u. שָׁמַע wie Iob 42, 5), daß näml. Gott sie aufrecht hält auf ewig. „Das untergegangene Jerusalem — bemerkt hier Hgst. — ist nicht dasjenige, welches der S. meint; es ist nur dessen abgestreifte Leiblichkeit." Es ist wahr, daß Jer. in der neutest. Gemeinde seinem wahren inneren Wesen nach fortbesteht, aber nicht minder wahr, daß sein zeitweiliges Zertretenwerden in den *καιροὶ ἐθνῶν* die Verheißung Gottes so wenig aufhebt, als Israels zeitweilige Verstoßung seine Erwählung. Die h. Stadt geht nicht unter, ohne wieder zu erstehen.

V. 10—12. Nun folgt lobpreisender Dank gegen Gott, der Gebete erhört und Gerechtigkeit übt zur Freude seiner Stadt und seines Volkes. Mit דִּמִּינוּ bez. sich der D. auf den 2 Chr. c. 20 erzählten Tempelgottesdienst vor dem Auszuge zurück, auf die Gebete in der obschwebenden Gefahr, auf die Erinnerung an die bisher an Jer. bewiesene Gnade, aus der

1) LXX: *ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς*, wozu Gregor von Nyssa (*Opp. ed. Paris. t. I.* p. 333): *βάρεις λέγει τὰς τῶν οἰκοδομημάτων περιγραφὰς ἐν τετραγώνῳ τῷ σχήματι.*

man Trost der Hoffnung für die Gegenwart schöpfte; דִּמָּה vergleichen, gegeneinanderhalten, hier indem man die Gesch. der Vergangenheit an sich vorüberziehen läßt. Zu den alten Großthaten Gottes ist nun eine neue hinzugekommen. Der Name Gottes d. i. die Summa seiner bisherigen Selbstbezeugungen war Gegenstand des דמינו im Tempel und insbes. der korahitischen Lieder 2 Chr. 20, 19., dieser Name hat sich durch eine neue Gerechtigkeitsthat ruhmvoll bewahrheitet. Sein Ruhm reicht hinan an der Erde Enden 2 Chr. 20, 29.; als einen solchen, deß rechte Hand voll Gerechtigkeit ist und der sie übt, wo es nöthig, hat er sich bewiesen. Möge denn die h. Stadt, mögen die Landstädte Juda's (Jes. 40, 9 vgl. 16, 2) sich freuen. Israels ganzes Erbe war bedroht. Nun ist es glorreich gerettet.

V. 13—15. Die Aufforderung ergeht nicht an die Feinde Jerusalems — denn diese einzuladen, sich in Jer. gemüthlich umzusehen, wäre unklug — sondern an das Volk Jerusalems selber. Von dem Auszuge des Heeres bis zur Siegesbotschaft sind sie voll banger Erwartung hinter den Stadtmauern verblieben. Jetzt sollen sie außen die Runde machen (הִקִּיף noch bestimmter als סָבַב Jos. 6, 3) und prüfend sie ansehn, noch stehen alle ihre Thürme, ihr Wall ist unversehrt, ihre Paläste prangen wie früher. לְחֵילָה „auf ihre Vormauer" = לְחֵילָהּ (Zach. 9, 4), mit erweichtem Suff. wie Jes. 23, 17. 45, 6 u. ö. Ew. §. 247[d]. פַּסֵּג (nach a. LA הַפְסִיג) bed. *b. Baba kamma* 81[b] durchschneiden (einen Weinberg da wo kein Weg hindurchgelegt ist); die Bed. „betrachtend zerlegen, Stück für Stück betrachten" ist ohne Halt im Sprachgebrauch und die Bed. erhöhen (Lth. nach jüd. Tradition) beruht auf einem falschen Schlusse aus פִּסְגָּה; richtig Louis de Dieu: *dividite palatia h. e. obambulate inter palatia ejus, secando omnes palatiorum vias, quo omnia possitis commode intueri.* Sie sollen sich allseits von der Unverletztheit der h. Stadt überzeugen, damit sie der Nachwelt erzählen können, daß זֶה ein solcher, ein so wunderbarer Helfer, wie jetzt vor Augen liegt, Elohim unser Gott ist. Er wird auch in Zukunft uns leiten .. Hier schließt der Ps., denn obschon נָהַג mit עַל in der Bed. *ἄγειν ἐπί* verbunden zu werden pflegt (23, 2. Jes. 49, 10), so gibt doch „beim Sterben" d. i. wenns zum Sterben geht (Hgst.) oder „bis zum (עַל wie v. 11. 19, 7) Sterben" (Hupf.) keinen passenden Schluß des durchaus nationalen Liedes, auf das Volk bezüglich, von dem der Siracide 37, 25 sagt: *ζωὴ ἀνδρὸς ἐν ἀριθμῷ ἡμερῶν καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ἰσραὴλ ἀναρίθμητοι.* Besser wäre: „über den Tod" (Mendelss. Stier u. A.) d. h. über den Tod hinüber (Syr.), genauer: über Sterben = Verderben hinweg (Bunsen a. a. O. CLXI), aber der Ausdruck reicht hiefür nicht aus und der Ged. kommt unerwartet und befremdet in diesem vorexilischen Ps. Der jerus. Talmud *Megilla* c. II (f. 73 col. *b* ed. Ven.) gibt folg. Erklärungen zur Wahl: 1) עַלְמוּת = בְּעַלִימוּת in Jugendlichkeit, wonach, etwas anders gewendet, das Targ.: in den Tagen der Jugend; 2) כאילין עלמות den Jungfrauen gleich, womit Lth. zusammentrifft: *wie die Jugent;* 3) nach der LA עֹלָמוֹת, welche auch LXX wiedergibt: in dieser und der zukünftigen Welt, zugleich bemerkend, daß Akilas (Aquila) das Wort mit *ἀθανασία* übers.: „in eine Welt wo kein Tod ist". Aber bei dieser Uebers.

ließe sich statt על־מות vielmehr אל־מות (Spr. 12, 28) erwarten; עלמות aber = αἰῶνες ist mischnisch, nicht biblisch und ein hebr. עַלְמוּת (עֲלִימוּת) im Sinne des aram. עֲלֵימוּת ist sonst unbelegbar. Man sieht aus dem Schwanken der HSS, die theils עַל־מוּת theils עַלְמוּת bieten, und aus dem Schwanken der Ausll., wie wenig es gelingon will, dem על־מות als Bestandtheil des Ps. einen sichern sprach- und sachgemäßen Sinn abzugewinnen. Wahrsch. ist es Beischrift der Tonweise, kurz für עַל־מוּת לַבֵּן 9, 1. Und entw. steht diese Beischrift, wie Hab. 3, 19 לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי, ausnahmsweise zu Ende statt zu Anfang (Hitz. Reggio), oder sie gehört zu dem למנצח des folg. Ps. und ist dort einzufügen (Böttcher *de inferis* §. 371). Gehört aber על־מות nicht zum Ps. selbst, so ist zu vermuthen, daß die eig. Schlußworte abhandengekommen sind. Der urspr. Schluß mag volltönender und ungef. wie Jes. 33, 22 gelautet haben.

PSALM XLIX.

Lehrgedicht von der Nichtigkeit der irdischen Glücksgüter.

2 Höret solches, all ihr Völker,
Merkt auf, all ihr Bewohner der Zeitwelt,
3 Sowol Menschenkinder als Herrenkinder,
Zusamt Reiche und Dürftige!
4 Mein Mund wird aussprechen Fülle von Weisheit,
Und meines Herzens Dichten ist Fülle von Einsicht.
5 Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen mit Citherbegleitung mein Räthsel.

6 Warum sollt' ich mich fürchten in Tagen des Unglücks,
Wenn Uebelthun meiner Untertreter mich umgibt,
7 Die da vertraun auf ihr Vermögen
Und mit der Menge ihres Reichtums sich brüsten?
8 Den Bruder loszukaufen vermag mit nichten der Mann,
Nicht kann er geben Elohim für ihn ein Sühngeld
9 (Zu theuer ist der Loskauf ihrer Seele
Und er muß es anstehn lassen ewiglich),
10 Daß er fortlebe auf die Dauer,
Nicht sehe die Grube.
11 Nein, sehen muß er: Weise sterben,
Desgleichen kommen Thor und Dummer um,
Und lassen Andern ihr Vermögen.
12 Ihr Sinn ist: ihre Häuser seien ewig,
Ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht;
Sie rufen aus ihre Namen über Ländereien.
13 Aber der Mensch in Prunk hat nicht Bleibens,
Er gleicht dem Vieh, das hingetilgt wird.

14 Dies das Geschick derer die voll Selbstzuversicht,
Und die nachtretend ihrem Munde Beifall zollen. (*Sela*)
15 Wie Schafe zum Hades gelagert weidet der Tod sie,
Und es triumfiren über sie Rechtschaffne an jenem Morgen,
Während jener Gestalt, der Verzehrung des Hades verfallend, wohnstattlos wird.
16 Doch meine Seele wird Elohim erlösen aus Hades' Hand,
Denn er wird mich aufnehmen. (*Sela*)
17 Fürchte nicht, wenn reich ein Mann wird,
Wenn seines Hauses Herrlichkeit sich mehrt.

18 **Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles,**
Nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit.
19 **Ob einer seine Seele bei Lebzeiten segnet,**
Und man dich rühmt, daß du dir gütlich thu'st —
20 **Hinkommen wird sie zum Geschlecht seiner Väter:**
In Ewigkeit nimmer sehn sie das Licht.
21 **Der Mensch in Prunk und dabei unverständig**
Ist gleich dem Vieh, das hingetilgt wird.

An das Psalmenpaar 47 und 48 schließt sich der gleichfalls mit anredendem כל־העמים beginnende Ps. 49, übrigens ein didaktisches Lied, welches mit den volksgeschichtlichen Ps. 46—48 nichts gemein hat. Der D. tritt hier als Prediger mitten unter die Menschen. Sein Thema ist die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und dagegen die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffnen. Demgemäß zerfällt der Ps. in eine Einleitung v. 2—5, welche durch ihren vielverheißenden Ton an die Reden Elihu's erinnert, und zwei darauf folgende Theile der Predigt v. 6—13. 14—21., welche durch einen nur wenig verschieden lautenden Kehrvers abgesteckt sind. Er stimmt dogmatisch mit den Ps. der david. Zeit und tritt durch seine antike kühne Form solchen Ps., wie 17 von David und 73 von Asaf, an die Seite. Da auch in den Lehrps. Davids und Asafs ein anderer Stil als sonst und da, wo das Treiben der Gottlosen gegeißelt wird, eine härtere gedrängtere Ausdrucksweise und ein dumpfer Ton eintritt, so steht der Abfassung des Ps. 49 durch den D. von 42-43. 84 nichts entgegen, zumal da David Ps. verwandten Inhalts (39 u. 62) in der absalom. Verfolgungszeit gedichtet hat. Indes ist an dieser Einheit des Verf. nichts gelegen.

V. 2—5. Einleitung. Aehnlich leiten der ältere (unter Josafat) und jüngere Micha ihre Weiss. (1 K. 22,28. Mi. 1,2), Elihu im B. Iob seine Lehrvorträge (34,2 vgl. 33,2) ein. Es ist ein gemeinmenschliches Thema, welches der D. behandeln will, darum ruft er alle Völker und alle Bewohner des חֶלֶד auf. So heißt zunächst die unbemerkt hingleitende Zeitlichkeit, dann die zeitlich vergehende Welt selbst (s. zu 17,14). Er will den Reichen die Nichtigkeit ihres falschen und den Armen den Vorzug des wahren Hoffnungsgrundes predigen, darum wünscht er sich zu Zuhörern sowol בני אדם Kinder gemeiner Leute, welche Menschen sind und sonst nichts Auszeichnendes haben, als בְּנֵי־אִישׁ Kinder von Männern d. i. Vornehmen (s. zu 4,3) — Reich und Arm, wie er verdeutlichend hinzufügt. Denn sein Mund wird oder soll aussprechen חָכְמוֹת nicht: ein Mancherlei weiser Lehren, sondern: gewichtvolle Weisheit; ebenso bed. תְּבוּנוֹת gründliche Einsicht, vgl. Plurale wie בִּינוֹת Jes. 27,11. יְשׁוּעֹת 42,12 u. ö. שַׁלְוֹת Jer. 22,21. Daß חָכְמוֹת hier und Spr. 1,20. 9,1 vgl. 14,1 nicht mit Hitz. Olsh. u. A. für eine Abwandlung des Sing. חָכְמוּת zu halten ist, zeigt an u. St. das parallele תְּבוּנוֹת, Spr. 24,7 der Plur. des Präd. Dem Sprechen des Mundes steht הָגוּת לֵב zur Seite (mit unwandelbarem *Kamez* des Vortons Ew. §. 166[c]): die Meditation (LXX μελέτη) des Herzens und demgemäß der woldurchdachte Vortrag. Es ist aber nicht Selbstgeschaffenes, was er vortragen will, sondern Empfangenes. Ein מָשָׁל Lebensweisheitsspruch, wie Gott solche die Menschen lehrt, gibt sich ihm innerlich zu vernehmen und diesem neigt er sein Ohr, um aus einem gelehrigen Schüler der Weisheit von oben ein nützlicher Lehrer der Menschen zu werden, indem er den göttlichen משׁל, welcher in der Tiefe und Fülle seines Inhalts eine חִידָה

d.i. ein verschlungenes Räthsel ist (von חוד verw. אָגַר, עָקַד), aufthut d.i. auseinanderlegt und dazu die Cither spielt (ב der Begleitung). Die Oeffnung des Räthsels besteht nicht in Lösung, sondern in Darlegung desselben; פָּתַח eröffnen = vortragen geht von der RA פָּתַח אֶת־פִּי Spr. 31,26 aus, vgl. 119,130., wo פֵּתַח Eröffnung = Erschließung, Offenbarung.

V. 6—13. Erster Theil der Predigt. Die von reichen Sündern zu leiden haben, brauchen sich nicht zu fürchten, denn Macht und Pracht ihrer Bedrücker eilt dem Untergange zu. יְמֵי רָע sind Tage, wo man Schlimmes erlebt, wie 94,13 vgl. Am. 6,3.; der Genit. רע setzt sich 6ᵇ in einem dem בימי untergeordneten Satze fort (vgl. 1 S. 25,15. Iob 29,2. Ps. 90,15). עֲקֵבַי nennt der D. seine heimtückischen Feinde; man braucht nicht עֹקְבַי (Böttch.) zu lesen, da ein Participiale עָקֵב *supplantator* v. עָקַב *supplantare* sich ohne Zweifel bilden läßt und obwol in der Abbeugung mit עָקֵב *planta* zusammentreffend sich seine Bed. durch den Zus. sichert. Hier zu erkl.: „wenn der Frevel auf meinen Fersen mich umgibt", sei es mit oder ohne Umänderung des עֲוֹן in עָיִן (Hupf. v. Ortenb.), erweist sich von allen Seiten als unzulässig: es müßte עָוֶל statt עָוֹן heißen, aber auch dann bliebe der ungeschickte Ausdruck: jemandes Fersen umgeben [1], und das folg. הַבֹּטְחִים wäre ohne Anschluß. Dieses tritt näher beschreibend zu עֲקֵבַי und setzt sich 7ᵇ regelrecht im Finitum fort. Bis hieher ist alles klar, aber nun häufen sich die Schwierigkeiten. Man erwartet den Ged., daß der Reiche sich selbst nicht vom Tode loskaufen könne. Statt dessen heißt es, daß kein Mensch den andern vom Tode loskaufen könne. Ew. Böttch. u.A. nehmen deshalb אָח wie Ez. 18,10. 21,20 (s. Hitz.) als nachlässige Schreibung für אַךְ und ändern יִפְדֶּה in reflexives יִפָּדֶה um; aber der Ged. den man so herausbringen möchte ergibt sich auch so nur nothdürftig: es müßte אַךְ אִישׁ לֹא יִפָּדֶה נַפְשׁוֹ heißen. Die Worte wie sie lauten besagen: einen Bruder (אָח als vorausgestelltes Obj. mit Groß-*Rebia* = אָחִיו vgl. Ez. 5,10. 18,18. Mi. 7,6. Mal. 1,6) kann mit nichten erlösen ein Mann d.i. Menschen können einer den andern nicht erlösen. Hgst. u. Hitz. finden den zu erwartenden Ged. in 8ᵇ; der reiche Gottlose kann mit allem seinem Reichtum nicht einmal einen Anderen (אָח), geschweige denn sich selbst erlösen, ein כֹּפֶר aufbringen für sich selber. Aber so verstanden sein wollend mußte der D. וְלֹא und כָּפְרֵ נַפְשׁוֹ schreiben: 8ᵃ und 8ᵇ haben nicht den Anschein verschiedener Beziehungen, der zweite Satz ist vielmehr die nothw. Ergänzung des ersten: unter Menschen kann allerdings ein dem Tode Verfallener unter Umständen durch Geld losgemacht werden, aber Gotte לֵאלֹהִים läßt sich kein כֹּפֶר = פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ (Ex. 21,30 u. ö.) geben. Man wird also auf den zunächst zu erwartenden Ged. verzichten müssen, sofern sich begreifen läßt, warum der D. ihm keinen unmittelbaren Ausdruck gegeben hat. Und das läßt sich. Der Ged. der Selbsterlösung des Menschen liegt dem D. ferne, und der Gegens., den er im Sinne hat, ist

1) Man entginge diesem, wenn עֲוֹן עקבי „die meinen Fersen, mir auf der Ferse folgende Missethat" bed. könnte, aber abgesehen von dem unpassenden עון wird damit der genit. Verbindung Unmögliches zugemuthet. Indes ist so viell. das bis auf den heutigen Tag in der griech. Kirche vielbesprochene ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου der LXX gemeint.

dieser: kein Mensch kann den andern, nur Elohim kann den Menschen erlösen. Daß keinen Menschen einer seines Gleichen erlösen kann, ist durch לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה so stark als möglich ausgedrückt; die Negation steht sonst hinter dem intensiven Infin., hier wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8. Jes. 28, 28 davor. Mit einem leichten Anflug von Ironie sagt v. 9., daß das λύτρον, welches für Menschenseelen gezahlt werden müßte, zu theuer d. i. unerschwinglich ist und daß er (wer immer ein solches erlegen möchte) es bleiben läßt (bleiben lassen muß) ewiglich. Das ist sprachlich klar (וְחָדַל nach der *consec. temp.* = וַיֶּחְדַּל) und, obgleich etwas wortreich, doch ganz zusammenhangsgemäß. Aber wie schließt sich v. 10 an? Hgst. übers.: „er muß es lassen anstehen ewiglich, daß er immerfort lebe und nicht sehe die Grube". Aber der Syntax nach kann sich וִיחִי nicht an וְחָדַל anschließen, sondern nur an die Futt. v. 8, denen sich anreihend der Voluntativ וִיחִי *et vivat* s. v. a. folgesätzliches *ut vivat* ist (Ew. §. 347[a]). So bleibt also nichts übrig als v. 9 (den v. Ortenb. als Glossem zu v. 8 streicht) als Zwischensatz zu fassen; der Hauptsatz besagt: kein Mensch kann Gotte ein den andern vor dem Tode schützendes Lösegeld geben, daß dieser Andere lebe עוֹד weiter fort und zwar לָנֶצַח ohne Ende, ohne die Gruft sehen d. i. die Einsenkung ins Grab erleiden zu müssen. Das כִּי v. 11 ist nun Begründung des Verneinten durch sein Gegentheil, also dem Sinne nach *imo* (vgl. 1 K. 21, 15): . . daß er nicht sehe die Gruft — nein, ohne ändernd eingreifen zu können, muß er sehen, wie alle Menschen ohne Unterschied dem Tode erliegen. Absichtlich heißt es vom Tode der Weisen מוּת, von dem des Thoren und Narren אָבַד; Kurtz übers.: samt dem Thoren und Dummen, aber יַחַד als Präp. ist unnachweisbar, auch würde dann וְעָזְבוּ die Weisen zum Subj. haben, was gewiß nicht des D. Meinung ist. Alles verfällt bunt durcheinander dem Tode, das muß der Reiche sehen und doch ist er dabei des närrischen Wahnes voll, er mit seiner Habe sei unsterblich. Die von Ew. bevorzugte LA קִבְרָם (LXX Trg. Syr.) und die Conj. קְבָרִים (Olsh. Riehm) gibt einen nicht gerade zusammenhangswidrigen Ged.: das enge Grab ist die ewige Wohnung derer welche weite Ländereien ihr eigen nannten, aber dieser Ged. erscheint hier im Hinblick auf 12[c] zu früh. קִרְבָּם bez. das Innere peripherisch: ihr Inneres ist: ihre Häuser (sprich *bâttêmo*) auf ewig (Hgst. Hitz.) d. h. der Inhalt ihres Innern ist die Selbsttäuschung, ihre Häuser seien ewigwährend und ihre Wohnungen so dauerhaft, daß eine Generation nach der andern an ihnen vorüberziehe, vgl. die ähnliche Stilisirung 10, 4[b]. Est. 5, 7. Hitz. übers. weiter: man feiert ihre Namen in den Ländern, קָרָא בְשֵׁם mit einem Namen rufen = ihn feierlich ausrufen, jem. ehrenvoll nennen (Jes. 44, 5). Aber daß das Subj. von קָרְאוּ nun wieder ein anderes sei als die Reichen selber, ist unwahrsch. und עֲלֵי אֲדָמוֹת für בְּכָל־הָאָרֶץ oder בָּאֲרָצוֹת ist sprachgebrauchswidrig; אֲדָמָה ist die Erde als Ackerland, אֲדָמוֹת (nur hier) in diesem Zus. Grundstücke, Liegenschaften, Landgüter, die Namenausrufung nach 2 S. 12, 28. 1 K. 8, 43. Am. 9, 12 s. v. a. Benennung der Landgüter nach ihren, der Besitzer, Namen (Böttch. Hupf. Kurtz). Der Reichen Meinung ist, ihre Häuser und Wohnsitze (und sie selber, die mit ihnen Verwachsenen) seien von ewiger Dauer; sie belegen deshalb ihre Ländereien feierlich mit

ihren Namen, wie den Namen Unsterblicher. Aber — fügt der D. hinzu — der Mensch בִּיקָר im Gepränge seines Reichtums und Ansehens bleibt nicht *non pernoctat = non permanet;* ביקר ist Complement des Subj., obgleich es logisch (vgl. 25,13) auch zu בַּל־יָלִין gehört. Wie verkehrt es ist, hier nach v. 21 בַּל־יָבִין zu lesen, hat Böttcher dargethan; Kehrverse lauten auch anderwärts nicht überein, und schon dadurch widerlegt sich jene Correctur daß בל zu יבין nicht paßt, es würde jeden Vornehmen als solchen zum Unverständigen stempeln. Dagegen paßt dieses mit Affekt verneinende בל trefflich zu ילין: nein, der hat nicht Bleibens. Er ist gleich gestellt (נִמְשַׁל wie neutest. ὡμοιώθη), gleicher Art und gleichen Geschicks wie das Vieh (כְּ wie Iob 30,19). נִדְמוּ ist Attributivsatz zu כַּבְּהֵמוֹת wie Stücke Vieh welche hingetilgt werden; das V. ist so gewählt daß es zugleich auf die dem Vieh verglichenen Menschen (Hos. 10,7. 15. Ob. 5. Jes. 6,5) paßt.

V. 14—21. Zweiter Theil der Predigt, von gleichem Umfang wie der erste: die vermeintlich Unsterblichen werden in den Hades gebettet, während dagegen die welche sich zu Gott halten hoffen dürfen, durch ihn aus dem Hades erlöst zu werden. Der Ausdruck, klagt hier Olsh., ist abgerissen, holpricht und theilweise gänzlich dunkel. Die Schuld liegt aber nicht, wie er meint, an starker Verdorbenheit des Textes, sondern an der geflissentlichen Stilart solcher Ps. düsteren Inhalts. זֶה דַרְכָּם weist auf v. 13., das eig. Maschal des Ps., zurück: das ist ihr Ergehen (דֶּרֶךְ wie 37,5 vgl. Hagg. 1,5). Daran schließt sich כֶּסֶל לָמוֹ (ihr Weg), derer (vgl. 69,4), die Selbstvertrauen besitzen; כֶּסֶל bed. die Zuversicht in gutem und schlechtem Sinne, Selbstzuversicht, Dummdreistheit und auch (Koh. 7,25) überh. Thorheit. In 14[b] setzt sich der Attributivsatz fort: und derer die nach ihnen d. i. wenn sie gesprochen (Hitz.) oder allgemeiner: hinter ihnen drein d. i. in ihre Fußstapfen tretend Gefallen haben an ihrem Munde d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenen Reden (vgl. Richt. 9,38). Wäre der Sinn: und ihnen nach fahren die welche etc., so ließe sich bei אַחֲרֵיהֶם ein V. erwarten (vgl. Iob 21,33); als Nebenbestimmung „nach ihnen = nach ihrem Tode" aber würde es ohne Grund gleichzeitig gezollten Beifall ausschließen. Man erkläre also nach Iob 29,22 oder allgemeiner nach Dt. 12,30. Daß die Musik hier verstärkend einfällt, kann auffallen, aber die Musik kann ja auch ihrerseits in traurig schrillen Tönen die Thorheit der Welt beklagen. Der eschatologisch inhaltvolle v. 15 beschreibt nun was mit den Abgeschiedenen wird. Subj. von שַׁתּוּ (wie 73,9 wo es *Milra*, für שָׁתוּ) sind nicht, wie etwa bei ἀπαιτοῦσιν Lc. 12, 20., ungenannte höhere Gewalten, sondern שׁוּת (hier שָׁתַת) ist wie 3,7. Hos. 6,11. Jes. 22,7 halbpassiv gebraucht: gleich einer Schafheerde lagern sie sich oder werden sie gelagert לִשְׁאוֹל (so punktirt Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali לִשְׁאוֹל mit ruhendem *Schebâ*) zum Hades = in den Hades hinab (vgl. 88, 7), so daß sie in diesen wie Schafe in ihren Pferch eingeschlossen sind. Und wer ist dort der Hirt, der diese Schafe mit seinem Stecken regiert? מָוֶת יִרְעֵם. Nicht der gute Hirte (23,1), dessen Weide das Land der Lebendigen ist, sondern der Tod wird sie weiden, dem sie rettungslos anheimgefallen. Der Tod personificirt wie Iob 18,14 als König der Schrek-

ken. Der Modus der Folge וַיִּרְדּוּ bez. nun die zukunftgeschichtliche Thatsache, welche die Kehrseite jener andern ist. Nachdem die Nacht der Trübsal schnell verschwunden, bricht für die Rechtschaffenen ein Morgen an, und an diesem Morgen sehen sie sich als Herren über jene ihre Unterdrücker, gleich Siegern, die den Ueberwundenen den Fuß auf den Nacken setzen (LXX gut: κατακυριεύσουσιν). So die Rechtschaffenen, während die Reichen zu ihren Füßen unten in der Erde vollends zunichte werden. לַבֹּקֶר hat Groß-*Rebia*, יְשָׁרִים *Asla-Legarme*; jenes gehört hienach nicht zum Folg. (am Morgen, da schwindet hin), sondern zum Vorausgegangenen. צוּר oder צִיר (wie Jes. 45, 16) bed. das Gebilde, wie sonst gew. צוּרָה صُورَةٌ, eig. Ein- Ab- oder Ausgedrücktes d. h. zunächst sinnlich mit der drückenden Hand (wie beim Töpfer יֹצֵר) oder mit einem drückend oder schneidend eindringenden Werkzeuge Gebildetes, Geformtes. Hier heißt so die Leiblichkeit mit Einschluß der ganzen äußeren Erscheinung (φαντασία Act. 25, 23); das darauf bezügliche לוֹ zeigt, daß וְצוּרָם nicht aus וְצוּרָתָם (s. zu 27, 5) verkürzt ist. Ihre Leiblichkeit, ihre ganze diesseitige Aeußerlichkeit wird (verfällt) לְבַלּוֹת שְׁאוֹל. Das לְ ist wie in הָיָה לְבָעֵר Jes. 6, 13 gemeint und שְׁאוֹל ist Subjekt wie z. B. das dem Inf. folgende Nomen 68, 19. Iob 34, 22. Gleichen Sinn gewinnt man wenn man erkl.: und ihr Gebilde zu verzehren ist bereit (*consumturus est*) der Hades, aber dem ist die Wortstellung, obwol nicht unmöglich (vgl. 39, 9., sofern dort עדיו „seine Backe" bed.), doch minder günstig (vgl. Spr. 19, 8. Est. 3, 11). בִּלָּה war das treffendste Wort für das langsame, aber sichere und gänzliche Verzehren (Iob 13, 28) des Leichnams, der im Grabe, dieser Unterweltspforte, zernagt wird. Hiezu tritt מִזְּבֻל לוֹ als verneinender Bestimmungssatz der Wirkung: so daß ihr, der prunkhaften Aeußerlichkeit der Gottlosen, keine Wohnstätte und überhaupt keine Stätte mehr bleibt, denn was sie auf Erden an und um sich hatten wird vernichtet, so daß sie als nackte Schatten in der Oede des Hades umherschweifen. Ihnen, welche Häuser für die Ewigkeit gebaut zu haben meinten und große Länderstrecken mit ihren Namen belegten, verbleibt, indem der Hades ihr Leibliches allmählig sicher zugrunderichtet, kein זְבֻל dieses Leiblichen mehr, es ist seines festen und prangenden Gehäuses auf immer entledigt, es verwest einsam im Grabe, es geht spurlos zu Grunde. Wesentlich ebenso Hupf. und ähnlich schon Hier.: *et figura eorum conteretur in infero post habitaculum suum* und schon Symm. τὸ δὲ κρατερὸν αὐτῶν παλαιώσει ᾅδης ἀπὸ τῆς οἰκήσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν. Andere Ausll. lösen das Räthsel des Halbverses freilich ganz anders. Mendelssohn bez. צוּרָם auf die Rechtschaffenen: deren Wesen länger als die Hölle währt (sie überdauert), daher sie ihm keine Herberge (ewige Wohnung) sein kann und fügt hinzu: „Deutlicher konnte der D. von der Auferstehung (Unsterblichkeit) nicht sprechen."[1] Ein neuerer Judenchrist, der in Jerusalem verschollene Isr. Pick, findet hier die Durchbrechung des Todtenreichs

---

1) In den von Dav. Friedländer mitgetheilten Commentar-Fragmenten zu seiner Psalmen-Uebersetzung.

durch den Auferstandenen geweissagt: „Ihr Fels ist da zu durchreißen das Todtenreich, daß es ihm nicht zur Wohnung diene.[1]“ Auf nähere Erwägung hat die Deutung v. Hofmanns (zuletzt Schriftb. 2, 2, 467) schon deshalb Anspruch, weil sie sich noch immer gegen alle Einwände zu behaupten sucht. Er versteht unter dem Morgen das Ende des Todeszustandes sowol der Gerechten als Unfrommen. „Im Todeszustande haben sie sich beide gleicher Maßen befunden: nun aber des Todes Herrschaft aufhört, beginnt die Herrschaft der Gerechten“. Aber die nach v. 15 dem Tode verfallen, sind nur die Unfrommen, nicht auch die Gerechten. Hofm. erklärt dann weiter: ihr Leibesgebilde verfällt der Vernichtung der Unterwelt, so daß es keine Wohnung mehr hat, was den Ged. ergeben soll, daß die Unfrommen durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat: ihr Dasein wird forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses. Aber auch schon nach alttest. nachexilischer Lehre von den letzten Dingen befaßt ja die Auferstehung Gerechte und Ungerechte Dan. 12, 2., und nach neutest. Lehre erhalten ja die Verdammten, nachdem Tod und Hades in den Feuerpful geworfen, einen andern זבול, näml. die Geenna, welche sich zum Hades ebenso verhält, wie die Welt der Verklärung zu dem alten Himmel und der alten Erde. Der in v. 15 gefundene Ged. besteht also nicht die Probe. Es kommt aber hinzu, daß das A.T. von einer solchen Vernichtung des Scheôl nirgends sonst etwas weiß, und לְבַלּוֹת unseres Ps. wäre dafür das unpassendste Wort, statt dessen es לְכַלּוֹת heißen müßte, denn die Bildreden 102, 27. Jes. 51, 6 sind untauglich, dieses Wort, welches eine allmählige Abnutzung und Verbrauchung bed. und nicht wider den Sprachgebrauch nach בַּל und בְּלִי erklärt werden darf, zu rechtfertigen. Deshalb verzichten wir darauf, diese Psalmstelle zu einem *locus classicus* für eine im A.T. sonst unbelegbare eschatologische Vorstellung zu machen. Andererseits aber schmälert man den Sinn des לַבֹּקֶר, wenn man darunter nur den Morgen versteht, welcher für den Gerechten nach der Leidensnacht anbricht (Kurtz). Es ist ja doch ein Morgen gemeint, welcher nicht blos für einzelne, sondern für alle Rechtschaffenen das Ende der Drangsal und der Anbruch der Herrschaft sein wird: die Gottlosen sind ausgerottet und jene triumfiren nun über ihren Gräbern. Es ist damit in alttest. Weise das Ende aller Geschichte ausgesprochen. Auch nach alttest. Anschauung schließt die Geschichte mit dem Siege des Guten über das Böse. Insofern ist v. 15 wirklich eine חידה von dem großen letzten Tage, neutestamentlich: von dem Auferstehungsmorgen, an welchem *οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσι* (1 Cor. 6, 2). Mit אַךְ v. 16 (hier wie z. B. Iob 13, 15 und häufiger אָכֵן adversativ gebraucht) setzt der D. das ganz andere Loos, das seiner wartet, dem Loose der selbstseligen gottvergessenen Reichen entgegen, אַךְ gehört logisch mit נַפְשִׁי zus., ist aber (was auch öfter mit רַק, גַּם, אַף geschieht) ungeachtet dieser Zugehörigkeit zu einem

1) Auf einem fliegenden Blatte der nun traurig geendeten sogen. amênischen Gemeinde in München-Gladbach.

folgenden Satzglied an die Spitze des Satzes gestellt: jedoch meine Seele wird Elohim frei machen aus der Hand des Scheôl (89,49. Hos. 13,14). Wie der D. diese Erlösung meint, zeigt die in כִּי יִקָּחֵנִי enthaltene Anspielung auf die Gesch. Henochs Gen. 5,24. Böttcher macht die feine Bem., daß diese Verszeile um so sinnvoller sein müsse, je kürzer sie verhältnismäßig ist. Ihr Sinn kann nicht sein: er wird mich in seinen Schutz nehmen, denn das bed. לָקַח nicht. Die rechten Parallelen sind 73,24. Gen. 5,24. Die Entrückungen Henochs und Elia's waren Fingerzeige die über die trostlose Vorstellung von dem Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinauswiesen. Auf diese hinblickend spricht der D., der hier im Namen aller rechtschaffenen Dulder redet, die Hoffnung aus, daß ihn Gott der Macht des Scheôl entreißen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein direktes Gotteswort hat, auf das sie sich stützen könnte; sie erhält erst später die Stütze göttlicher Verheißung und ist vorjetzt nur ein „kühner Aufschwung" des Glaubens. Wir dürfen ebendeshalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der D. jene Erlösung, jene Hinnahme dachte; er hat darüber selbst kein entfaltetes Wissen, seine Hoffnung hat zu ihrem Inhalt nur dunkle Ahnung. Dieses nur allmählig sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, ist die Folge eines göttlichen Erziehungsplans, wonach die Hoffnung des ewigen Lebens allmählig reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte. Dieser Glaube spricht sich v. 16 aus; die Musik begleitet seine Zuversicht in heiteren frohlockenden Tönen. Hierauf wird v. 17 ff. aus dem lyrischen Tone wieder in den gnomisch-didaktischen eingelenkt. Man übers. nicht mit Mendelss.: nicht fürchte sie sich (meine Seele), sondern, da der Ps. ja predigtweise beginnt: nicht fürchte du dich. Steigender כָּבוֹד d. i. Macht, Ueberfluß, Ansehn (alles zus. von כָּבֵד *grave esse*) des vornehmen Bedrückers soll dem Frommen nicht bange machen: er muß doch sterben und kann da nicht mitnehmen הַכֹּל das alles = irgendetwas (vgl. לַכֹּל zu irgendetwas Jer. 13,7). כִּי v. 17 setzt wie ἐάν denkbaren Fall, כִּי v. 18 begründet und כִּי 19ᵃ räumt ein im Sinne von גַּם־כִּי nach Ew. §. 362ᵇ: wenn er gleich seine Seele während seines Lebens segnete d. i. sie glücklich pries und ihr durch Wollustpflege schmeichelte (vgl. Dt. 29,18 הִתְבָּרֵךְ בִּנְפְשׁוֹ und das Selbstgespräch des reichen Mannes Lc. 12,19) und wenn man gleich dich, o Reicher, preist, daß du dir so gütlich thuest (Lc. 16,25), indem man sich selber Gleiches wünscht: so wird sie, die Seele eines solchen, doch kommen oder eingehen müssen עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו. Das N. דּוֹר hier in der seltenen Bed. Wohnung (arab. *dâr* Synon. von *menzil*) zu fassen ist unnöthig, und am natürlichsten erscheint es, נַפְשׁוֹ zu תָּבוֹא als Subj. hinzu zu denken (Hofm. Kurtz u. A.), indem man falls תבוא Anrede wäre אֲבוֹתֶיךָ erwartete und nun nicht zu Gunsten der jedenfalls unschönen Synallage anzunehmen braucht, daß das Suff. ־יו aus der Formel בּוֹא (נֶאֱסַף) אֶל־אֲבֹתָיו herstamme und trotz des unangemessenen gramm. Zusammenhangs ebenso beibehalten sei, wie יַחְדָּו und כֻּלָּם, unangesehen die Suff., „zusamt" und „allesamt" bed. (Böttch.). Allerdings gefällt sich der D. in stilistischen Härten, deren ihm ohnedies genug verbleiben. Unklar ist auch ob 20ᵇ als an אֲבוֹתָיו an-

geschlossener Relativsatz oder als selbständiger Satz gefaßt sein will. Das Letztere ist zulässig und also vorzuziehen: dort sind die stolzen Reichen samt ihren Vätern auf ewig in die Finsternis begraben, ohne je das Licht eines Lebens, welches nicht blos Schattenleben ist, wiederzusehen. Der Lehrvortrag schließt nun mit gleichem Spruche wie der erste Theil v. 13. Statt בַּל־יָלִין heißt es aber hier וְלֹא יָבִין, was dem בִּיקָר als zweite attributive Bestimmung des Subj. sich nebenordnet (Ew. §. 351[b]): ein Mensch in Herrlichkeit und der keinen Verstand hat, näml. zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet. Der Spruch ist hier mehr präcisirt. Die traurige Aussicht gilt nicht dem Reichen als solchen, sondern dem irdisch und fleischlich gesinnten.

PSALM L.

Göttliche Predigt vom rechten Opfer und Gottesdienst.

1 El Elohim Jahve redet
Und ruft die Erde auf vom Sonnenaufgang bis Niedergang.
2 Aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.
3 Kommen wird unser Gott und darf nicht schweigen,
Feuer frißt vor ihm her
Und rings um ihn stürmts gewaltig.

4 Er ruft herbei die Himmel droben
Und die Erde, zu urtheilen sein Volk.
5 „Versammelt mir meine Frommen,
Die Bund mit mir schließen über Opfer!" —
6 Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Elohim hat vor, zu richten. (*Sela*)

7 Höre doch, mein Volk, so will ich reden;
O Israel, so will ich dir Zeugnis ablegen —
Elohim dein Gott bin Ich.
8 Nicht ob deiner Schlachtopfer rüg' ich dich
Und deine Ganzopfer sind vor mir stetiglich.
9 Nicht brauch' ich aus deinem Hause Farren,
Böcke zu nehmen aus deinen Hürden.
10 Denn mein ist alles Wild des Waldes,
Das Gethier auf den tausend Bergen.
11 Ich kenne alles Geflügel der Berge,
Und was auf Fluren tummelt, ist bei mir.
12 Wenn ich hungerte, würd' ichs dir nicht sagen,
Da mein die Erdwelt und ihre Fülle.
13 Ess ich etwa Fleisch von Stieren?
Und Blut von Böcken tränke ich?
14 Opfere Elohim Dankgebet
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15 Und ruf mich an am Drangsalstage —
Ich reiße dich heraus und du wirst mich ehren.

16 Aber zu dem Frevler spricht Elohim:
Was wagst du zu erzählen meine Satzungen
Und daß du in deinen Mund nimmst mein Bündnis,
17 Während du doch hassest Zucht
Und wirfst meine Worte hinter dich?!
18 Siehst du einen Dieb, so gefällt dirs bei ihm,
Und mit Ehebrechern machst du dich gemein.

19 **Deinen Mund lässest du los zu Bösem**
Und deine Zunge stricket Trug.
20 **Du sitzest beredend deinen Bruder,**
Auf deiner Mutter Sohn bringst du Schandfleck.
21 **Solches thust du und, weil ich schweige,**
Meinst du, ich sei gleich als wie du —
Ich will dich weisen und dirs vor Augen legen.

22 **O merkt doch das, ihr Gottesvergessnen,**
Damit ich nicht zerfleische ohne Rettung.
23 **Wer Dank opfert, ehrt mich recht,**
Und bahnt Weg, wo ich ihm zeige das Heil Elohims.

Mit dem vorigen Ps. schließt die Reihe der korahitischen Elohimps. der Grundsammlung (Ps. 1—72). Es sind, wenn wir 42. 43 als Einen zählen, deren sieben (Ps. 42—49) — die Hauptgruppe der korah. Ps., zu welcher das dritte Psalmbuch einen Nachtrag theils elohimischen (Ps. 84) theils jehovischen Gepräges (Ps. 85. 87. 88) liefert. Die asafischen Ps. dagegen gehören sämtlich der elohimischen Psalmweise an, stehen aber doch nicht beisammen: ihre Hauptgruppe findet sich im 3. Psalmbuch (Ps. 73—83), und die Grundsammlung enthält deren nur einen, näml. Ps. 50., der hier an Ps. 49 wegen mehrfacher Wechselbeziehung und bes. deshalb angeschlossen ist, weil mit dem Anfange von Ps. 49: *Höret, alle Völker* das hervorstechende *Höre doch, mein Volk* 50, 7 zusammenklingt.

Die Masse der 38000 Leviten wurde von David nach 1 Chr. 23, 2—5 in vier Dienstabtheilungen (24000 + 6000 + 4000 + 4000) getheilt; der vierten (4000) fiel die gottesdienstliche Musik zu. Aus dieser Dienstabtheilung ward aber weiter ein Eliten-Corps von 288 Sängern ausgehoben und in 24 Klassen getheilt, die unter drei Sangmeister gestellt wurden, 14 Klassen unter Heman den Kehathiten und dessen 14 Söhne, 4 Klassen unter Asaf den Gersoniten und dessen 4 Söhne, 6 Klassen unter Ethan (Jeduthun) und dessen 6 Söhne 1 Chr. c. 25 vgl. 15, 17 ff. Das Instrument dieser drei Sangmeister, dessen sie sich wegen seines hellen durchdringenden Klanges bedienten, waren die Cymbeln 1 Chr. 15, 19. Auch 1 Chr. 16, 5., wo Asaf als הָרֹאשׁ der h. Musik am Bundesladenzelte bez. wird, schlägt er die Cymbeln. Daß er oberster erster Sangmeister war, läßt sich nicht sagen. Die gew. Namenfolge ist הֵימָן אָסָף וְאֵיתָן. So folgen sich auch die Stammbäume der Drei 1 Chr. 6, 16—32. Heman steht voran, ihm zur Rechten Asaf, zur Linken Ethan.

Daß Asaf auch Psalmendichter war, bestätigt die Geschichte. Denn Hizkia brachte laut 2 Chr. 29, 30 דִּבְרֵי דָוִיד וְאָסָף הַחֹזֶה wieder in gottesdienstlichen Gebrauch. Und im B. Nehemia 12, 46 werden David und Asaf als רָאשֵׁי הַמְשֹׁרְרִים in Israels Vorzeit nebeneinandergestellt.

Die 12 Ps. mit der Aufschrift לְאָסָף sind sämtlich elohimisch. Der Gottesname יהוה kommt in zweien (77. 82) gar nicht vor, in den übrigen nur einmal oder höchstens zweimal. Neben אלהים sind אֲדֹנָי und אֵל beliebt und mit bes. Vorliebe wird auch עֶלְיוֹן gebraucht. Von zusammengesetzten Gottesnamen ist ihnen im Psalter אֵל אֱלֹהִים יְהוָה (nur noch Jos. 22, 22) und überh. in der alttest. Schrift אֱלֹהִים צְבָאוֹת (s. *Symbolae* p. 14—16) ausschließlich eigen. Inhaltlich unterscheiden sie sich von den korah. Ps. durch ihren profetisch richterlichen Charakter. Wie bei den Prof. wird Gott häufig redend eingeführt; wir treffen auf ausführliche prof. Gemälde der Erscheinung Gottes des Richters mit ziemlich langen richterlichen Ansprachen Ps. 50. 75. 82. Dazu paßt der Beiname הַחֹזֶה, den Asaf führt 2 Chr. 29, 30; indes

gibt ihn der Chronist auch den beiden andern Sangmeistern: er hat, wie auch das beim Chronisten vom gottesdienstlichen Sang und Spiel übliche נִבָּא, in der innigen Verbindung der h. Lyrik und der Profetie überh. seinen Grund. Der zukunftgeschichtliche visionäre Charakter der asafischen Ps. hat zur Kehrseite den vergangenheitsgeschichtlichen historischen; wir begegnen öfter schildernden Rückblicken auf urgeschichtliche Thatsachen 74, 13—15. 77, 15 ff. 80, 9— 12. 81, 5—8. 83, 10—12 und Ps. 78 ist ganz damit beschäftigt, der Gegenwart den Spiegel der alten Volksgeschichte vorzuhalten. Liest man die 12 Asafps. hintereinander, so wird man außerdem die auffällige Eigentümlichkeit merken, daß hier häufiger als sonst Josefs und der josefitischen Stämme Erwähnung geschieht 77, 16. 78, 9. 67 f. 81, 6. 80, 2 f., und nicht minder eine andere, daß näml. das Wechselverhältnis Jahve's zu Israel am liebsten unter dem Bilde des Hirten und der Herde aufgefaßt wird 74, 1. 77, 21. 78, 52 vgl. 70 —72. 79, 13. 80, 2. Auch sonst gefallen sich diese Ps. darin, mit den mannigfachsten Benennungen des Volkes Gottes zu wechseln.

Es ist ein eigentümlicher Psalmentypus, welcher in Ps. 50. 73—83 vorliegt. Die Ueberschrift לְאָסָף hat also tiefliegende innere Gründe. Daß aber alle diese Ps. den alten Asaf, der, wie 78, 69 zeigt, bis in die erste Zeit Salomo's gelebt hat, zum Verf. haben, folgt daraus nicht. Asafs Ansehn pflanzte sich auf seine Nachkommen bis in die nachexil. Zeit fort. Die Gesch. kennt Asafiten unter Josafat 2 Chr. 20, 14., unter Hizkia 2 Chr. 29, 13 und unter den zurückgekehrten Exulanten (Ezr. 2, 41 vgl. 3, 10: 128 Asafiten; Neh. 7, 44 vgl. 11, 22: deren 148). Da bis nach dem Exile sogar die Cymbeln מְצִלְתַּיִם von ihrem Ahn her sich auf sie vererbt haben, so mag auch Dichteranlage und Dichterlust unter ihnen erblich gewesen sein. Die jüngeren Asafps., seien sie von jüngeren Asafiten oder irgendwem anders, sind לאסף überschrieben, weil von irgendwem in asafischer Psalmweise und nach asafischen Vorbildern gedichtet. Ps. 50 aber ist ein asafischer Originalps.

In Profetenweise wird hier die doppelte Wahrheit vorgetragen, daß Gott Thieropfer ohne das Herzensopfer des Gebets nicht mag und daß das Bekenntnis zu seinem Worte ohne Leben nach seinem Worte ihm ein Greuel ist. Es ist ebender Grundged., welcher 40, 7—9. 69, 31 f. 51, 18 f. ausgesprochen wird und den Ps. 24 (1—6) und 15 unterliegt, alles Nachklänge des großen Wortes Samuels 1 S. 15, 22., des Vaters der Psalmenpoesie. Daß diese Verwerflichkeit herzlosen Werkdienstes gerade in der dav. Zeit so vielstimmig betont wird, kann nicht befremden; die Nichtigkeit des *opus operatum* ist ja auch weiterhin das Losungswort der Prof. in Zeiten, wo wolgeordneter gesetzmäßiger Cultus in Juda herrschend ist. Auch das darf nicht befremden, daß Asaf der Levit, der bei dem Heiligtume auf Zion angestellt war, sich so ausspricht, denn auch Jeremia war Levit und sogar Cohen, und doch hat Niemand ein kühneres schneidenderes Wort gegen den äußerlichen Opferdienst gesprochen, als er Jer. 7, 22 f. Da sich diese beiden Bedenken heben, so steht dem altasaf. Ursprung des Ps. nichts weiter entgegen. Nachklänge bei den Prof. (vgl. v. 2 mit Thren. 2, 15 und den Versausgang v. 8. 38, 18 mit Jes. 49, 16) sind ihm günstig und in der Sprachform zeugt nichts dagegen.

V. 1—3. Die Theophanie. Die Gottesnamen werden v. 1 gehäuft, um für die Schilderung Gottes des Weltrichters ein recht volltönendes Exordium zu gewinnen. Hupf. findet diese Häufung frostig, sie ist aber eben nach dem Geschmack der elohimischen Psalmweise. Die 3 Namen sind einander coordinirt, denn אֵל אֱלֹהִים bed. nicht „Gott der Götter“, was viel-

mehr durch אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים oder אֵל אֱלֹהִים ausgedrückt wird. אֵל heißt Gott als der Mächtige, אֱלֹהִים als der Ehrfurchtbare, יְהוָה als der schlechthin Seiende und demgemäß frei nach eignem Plan die Geschichte Durchwaltende und Gestaltende — dieser sein eigentlicher Eigenname ist die Terz im Dreiklang. Perff. wechseln in v. 1—6 mit Futt., indem bald die Vorstellung des Thatsächlichen, bald die des Künftigen überwiegt. Die Erde ruft J. auf, daß sie Zeugnis sei des göttlichen Gerichts über das Bundesvolk; der Beisatz: von der Sonne Aufgang bis zu ihrem Niedergang zeigt, daß der D. die Erde mit Bezug auf ihre Bevölkerung meint. Er redet und weil was Er redet universale Bedeutung hat nimmt er sich die Erde in ihrem ganzen Umfang zur Zuhörerschaft. Dieser Aufruf geht seiner Selbsterscheinung voraus. Man construire mit Aq. Syr. Hier. Tremell. Mont.: „aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.“ Zion, die vollkommene an Schönheit (vgl. die Lehnstelle Thren. 2, 15 und 1 M. 2, 12., wo der Tempel ἡ καλλονὴ ἡμῶν genannt wird), weil die Stätte der Gegenwart Gottes des Herrlichen, ist der Lichtpunkt, von wo aus der Lichtglanz der göttlichen Erscheinung sich gleich der aufgehenden Sonne ausbreitet. An sich freilich ist es auch nicht unpassend, mit LXX Vulg. Lth. מִכְלַל־יֹפִי als Bezeichnung der Erscheinung Elohims in seiner Herrlichkeit zu fassen, welche das Nonplusultra der Schönheit ist, und also nicht nach Thren. 2, 15 (zumal da Jeremia älteren Schriftstellen gern neue Wendung gibt), sondern nach Ez. 28, 12 vgl. Ex. 33, 19 zu erklären. Aber in Erwägung daß nirgends in der Schrift Schönheit יֹפִי so unmittelbar von Gott prädicirt wird, welchem über alle Schönheit hinausliegende Herrlichkeit eignet, hat man dem Fingerzeig der Accentuation zu folgen, welche מכלל־יפי durch *Mercha* als Appos. von צִיּוֹן bez. (vgl. Psychol. S. 49). Die sonnenaufgangsähnliche Erscheinung Gottes (הוֹפִיעַ wie in dem Asafps. 80, 2 nach Dt. 33, 2 von יָפַע mit Uebergang des Grundbegriffs des Aufsteigens يفع, وفع in den des Aufstrahlens und Weitleuchtens, wie in سطع) schaut der D., denn „kommen wird unser Gott und mit nichten schweigen“. Man übers. nicht: kommen möge unser Gott (Hupf.) und schweige nicht (Olsh.). Der erstere Wunsch kommt nach vorausgeg. הופיע zu spät (יָבֹא also *veniet*, geschrieben wie z. B. 37, 13) und der letztere ist überflüssig; אַל verneint wie 34, 6. 41, 3. Jes. 2, 9 u. ö. mit gemütlicher Betheiligung: er kann, er darf nicht schweigen, seine Heiligkeit läßt es nicht zu. Der das Gesetz gegeben, wird ins Gericht gehn mit denen, die es haben und nicht halten; dazu kann er auf die Dauer nicht schweigend zusehn. Er muß strafen, zunächst im Wort, um zu warnen vor der Strafe durch That. Feuer und Sturm sind die Vorboten des als Richter erscheinenden Gesetzgebers vom Sinai. Das Feuer droht die Sünder zu verzehren, und der Sturm (näml. Gewittersturm, wie Iob 38, 1) droht sie hinwegzustieben wie Spreu. Der Ausdruck 3^b ist wie 18, 9; das *fem. Ni.* נִשְׂעֲרָה geht nicht auf אֵשׁ, sondern ist neutrisch gebraucht: es wird gestürmt d. h. es toset Sturm (Ap. ἐλαιλαπίσθη σφόδρα). Das Feuer ist sein Zorn und der Sturm seine Zorngewalt.

V. 4—6. Die Gerichtsscene. Den Himmeln oberhalb (מֵעָל sonst Präp.,

hier wie Gen. 27,39. 49,25 Adv. *desuper, superne*) und der Erde ruft Gott (קָרָא אֶל wie z.B. Gen. 28, 1), beiden לָדִין עַמּוֹ um unter ihrer Zeugenschaft Gericht zu halten über sein Volk. Oder werden sie nicht herbeigerufen, sondern ihnen der Auftrag v. 5 zugerufen (Olsh. Hitz.)? Gewiß nicht, denn die Handlung des Sammelns eignet sich nicht für Himmel und Erde, die sich aber weil sie von Ur her bestehen und ewig bestehen werden, zu Zeugen (Dt. 4, 26. 32, 1. Jes. 1, 2., 1 Macc. 2, 37) eignen. Der Aufruf אִסְפוּ richtet sich, wie Mt. 24, 31 und häufig in Visionen, an die himmlischen Geister, die Diener des hier erscheinenden Gottes. Die Beklagten, welche vor das göttliche Tribunal gebracht werden sollen, werden mit Namen genannt, welche, ohne daß diesen ihr innerer Zustand entspricht, das Verhältnis ausdrücken, in welches sie Gott zu sich gestellt hat (vgl. Dt. 32, 15. Jes. 42, 19). Sie heißen חֲסִידִים wie in dem Asafps. 79, 2. Dieser Widerspruch des Verhältnisses und Verhaltens gibt eine unbeabsichtigte bittre Ironie. In Bundesverhältnis, geweiht und bekräftigt durch Bundesopfer (עֲלֵי־זָבַח ähnlich wie 92, 4. Num. 10, 10) hat sich Gott zu ihnen gestellt (Ex. c. 24), und dieses Bundesverhältnis wird ihrerseits durch Darbringung von Opfern als Ausdruck ihres Gehorsams und ihrer Treue auch unterhalten; das Partic. כֹּרְתֵי besagt hier die dauernde Fortsetzung jener grundleglichen Bundesschließung. Während nun die Beklagten herbeigeschafft werden, hört der D. die Himmel die Gerechtigkeit des Richters invoraus feierlich anerkennen. Die Participialconstr. שֹׁפֵט הוּא, welche je nach dem Zus. Gegenwärtiges Nah. 1, 2 oder Vergangenes Richt. 4, 4 oder Zukünftiges Jes. 25, 31 besagt, ist hier Ausdruck des Bevorstehenden (*fut. instans*). הוּא hat nicht den Sinn von *ipse* (Ew. §. 314a), denn es entspricht dem „ich" in אֲנִי שֹׁפֵט oder הִנְנִי שֹׁפֵט, und כִּי ist nicht *nam* (Hitz.) zu übers., denn daß Gott richten wolle, bedarf weiter keiner Ankündigung, vielmehr weil Gott eben jetzt Gericht zu halten in Begriff steht, geben die Himmel, die vornehmsten und ihm nächststehenden Zeugen, seiner Gerechtigkeit Zeugnis. Die irdische Musik soll hier, wie das סלה sagt, in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Es fehlt der Gerichtsscene nun nichts weiter; die Verhandlung beginnt.

V. 7—15. Die Auslegung der Opfertôra für die Werkheiligen. Die durch *ah* verstärkten Formen v. 7 bez. den Drang Gottes, Israel zu willigen Zuhörern zu haben, als ebenso starken, wie seinen Drang, zu reden und Zeugnis abzulegen; הֵעִיד בְּ *obtestari aliquem* als Zeuge auftreten, entw. heilig versichernd oder wie hier und in dem Asafps. 81, 9 ernst mahnend und strafend (vgl. شهد mit ب wider jem. zeugen); über das *Dagesch forte conj.* in בָּךְ s. Ges. §. 20, 2a. So Israel gegenüber zu treten hat der Redende das Recht, denn er ist Elohim, Israels Gott — womit zurückgedeutet wird auf das die sinait. Gesetzgebung beginnende אנכי יהוה אלהיך Ex. 20, 2., welches hier elohimisch lautet (wogegen es 81, 11 unverändert bleibt) und zusammenhangsgemäß invertirt ist. Gegenstand des rügenden Zeugnisses sind nicht, wie v. 8 sagt, die äußern Opfer, die Israel ja ununterbrochen darbringt; וְעוֹלֹתֶיךָ auch wenn es wie bei Baer *Mugrasch* hat ist im Sinne der Accentuation deshalb nicht s. v. a. ועל־עולותיך (vgl.

dagegen 38,18), es ist ein einfacher assertorischer Nominalsatz: deine Ganzopfer sind, ohne sich vermissen zu lassen, vor mir fort und fort. Wegen Opfer in ihrer Aeußerlichkeit will Gott nicht rechten, denn — so **fährt** v. 9—11 fort — er braucht die Opfer nicht, um von Israels Seite **etwas** zu empfangen was er nicht ohnehin besäße. Sein ist alles Wild (חַיְתוֹ wie in dem Asafps. 79,2) des Waldes, sein die Thiere בְּהַרְרֵי־אָלֶף **auf** den Bergen der Tausend d. i. den tausend (und abertausend) Bergen (**ähnlich** wie מְתֵי מִסְפָּר oder מְתֵי מְעָט) oder: wo sie zu Tausenden leben (**ähnliche** Verbindung wie נֵבֶל עָשׂוֹר); ein vollkommen gleichartiger **sprachlicher** Beleg fehlt für beide Erkl. des Genit., die erstere aber ist wegen **des** besser zu ihr passenden Sing. vorzuziehen. Er kennt alles auf **Bergen** horstende Geflügel; יָדַע, wie gew., von einem Wissen, welches des **Gegenstandes** mächtig ist, ihn umschließt und zu eigen hat. Was auf dem **Gefilde** sich tummelt, ist bei ihm d. i. befindet sich im Bereiche seines **Wissens** (vgl. Iob 27,11. 10,13) und also seiner Macht, זִיז (hier und in dem **Asafps.** 80,14) von זאזא = זַעְזַע hin- und herbewegen, wie טִיט von טֵאטֵא **ausfegen**, vgl. *κινώπετον, κνώδαλον* von *κινεῖν*. So wenig aber Gott die **Opfer** braucht, um sich dadurch zu bereichern, so wenig ist ein Bedürfnis **auf** seiner Seite vorhanden, welches durch Opfer zu stillen wäre v. 12 f. **Wenn** Gott hungerte, so bedürfte er nicht der Menschen, um sich zu **sättigen**; er hungert aber nicht, denn er ist der Uebersinnliche. Ebendeshalb **ist was** Gott will gar nicht der äußere Opfercultus, sondern das geistliche **Opfer**, der inwendige Cultus v. 14. Statt der שׁלמים und insbes. זֶבַח תּוֹדָה **Lev.** 7,11—15 und שַׁלְמֵי נֶדֶר Lev. 7,16 (in deren Gattungsbegriff auch **eigens** angelobte Dankopfer hineinfallen) will Gott Dank des Herzens und **Leistung** des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den **Menschen** Angelobten, statt der עוֹלֹת in ihren mannigfachen Arten Anbetung, **Gebet** des Herzens, welches nicht unerhört bleiben soll, so daß im **Kreislauf** dieser *λογικὴ λατρεία* alles von *εὐχαριστία* ausgeht und darauf **hinausläuft**. Es werden den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit **der** erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt (wie z. B. **Sir.** 32,1—9), sondern das äußere Opfer scheint überhaupt gegen das **innere** verworfen zu werden. Diese gänzliche Abkehr von der **Aeußerlichkeit** des gesetzlichen Ceremoniells ist im A. T. bereits weissagende Zukehr **zu jener** Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche der N. B. **zur** ausschließlichen Geltung bringt, nachdem die Formen des Gesetzes **dem** im A. B. werdenden neutest. Leben als Windeln gedient haben. **Dieses** Werden beginnt schon in der Tôra selbst, bes. im Deuteronomium. **Unser** Ps., wie die Chokma (Spr. 21,3) und Profetie der Folgezeit (vgl. **Hos.** 6, 6. Mi. 6,6—8. Jes. 1,11—15 u. a. St.), steht auf dem Standpunkt **dieses** Schlußbuchs der Tôra, welches alle Forderungen des Gesetzes auf **das** Grundgebot der Liebe zurückführt.

V. 16—21. Die Rüge der offenbaren Sünder. Es sind hier nicht, wie **Hgst.** meint, dieselben angeredet, welche v. 7 ff.; schon die Wortstellung וְלָרָשָׁע אָמַר zeigt deutlich, daß die göttliche Rede sich nun an eine andere **Klasse** wendet, näml. an die Frevler, welche bei offenbaren Thatsünden und Lastern das Wort Gottes im Munde führen, versch. von den Werk-

heiligen, welche die Gebote Gottes äußerlich erfüllen, aber sich mit dieser Aeußerlichkeit begnügen und betrügen. מַה־לְּךָ לְ was hast du, was kommt dir bei, daß du = es kommt dir nicht zu. Mit וְאַתָּה v. 17 beginnt ein gegensätzlicher Untersatz: da du doch von der durchs Gesetz beabsichtigten sittlichen Veredelung nichts wissen magst und meine Worte, statt sie als stete Richtschnur vor Augen zu haben, hinter dich wirfst und also mit dem Rücken ansiehst (vgl. Jes. 38, 17). וַתִּרֶץ nicht von רוּץ (LXX Trg. Saad.), wovon וַתָּרָץ zu vocalisiren wäre, sondern von רָצָה, hier wie Iob 34, 9 mit עִם: Gefallen haben am Umgang mit jem. In 18ª wird die Uebertretung des siebenten Gebotes, in 18ᵇ die des sechsten, v. 19f. die des achten (der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses) gestraft. שָׁלַּח פֶּה בְּרָעָה dem Maule den Zügel schießen lassen im Bösen d. i. so daß Böses herauskommt. תֵּשֵׁב 20ª deutet auf Klatschgesellschaft (vgl. 1, 1). דֳּפִי bed. Stoß (vgl. הָדַף), wonach LXX ἐτίθεις σκάνδαλον (vgl. Lev. 19, 14), aber auch Kränkung und Höhnung (vgl. גִּדֵּף), also: Schimpf (Hier. *opprobrium*) auf jem. bringen, ihm Schande anhängen. Die Praep. בְּ bei דִּבֶּר hat wie Num. 12, 1 u. ö. feindliche Bed.; „Sohn deiner Mutter“ ist der mit dir von Einer Mutter, nicht blos Einem Vater, geborene, also dein leiblicher Bruder im vollsten Sinne. Was hier Jahve sagt, ist ganz dasselbe, was Röm. 2, 17—24 der Ap. Jesu Christi. Diesen Widerspruch des Wissens und Lebens muß Gott um seiner Heiligkeit willen entlarven und strafen v. 21. Der Sünder meint sonst, Gott sei wie er d. h. es gelte auch Gotte nicht für Sünde, was er sich unter der Decke seines todten Wissens gestattet. Denn wie der Mensch ist, so denkt er sich auch seinen Gott (s. 18, 26 f.). Aber Gott wird diesen Wahn nicht nähren: „so will ich denn dich strafen und dir (es) vor Augen darlegen“ (וְאֶעֶרְכָה, nicht ואערֹכֶה, um die durch das Suff. gehinderte Modusform wenigstens das 2. Mal zum Ausdruck zu bringen), er will dem Sünder, welcher thatsächlich und auch grundsätzlich die göttliche Heiligkeit negirt, seine wirkliche Herzens- und Lebensgestalt vor Augen legen, daß er davor erschrecken muß. Statt הָיֹה lautet der *inf. intens.* hier unter Einfluß des engen Zusammenhangs der Sätze (Ew. §. 240ᶜ) הֱיוֹת; es beginnt damit *or. obliqua* ohne כִּי (*quod*). כָּמוֹךָ entspricht genau unserem „deines Gleichen.“

V. 22—23. Epilog der göttlichen Rede. Unter dem Namen שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ werden die ehrbaren Werkheiligen und die lasterhaften Wisser zusammengefaßt und vor dem schließlichen Vollzuge des Strafurtheils gewarnt, das sie verschulden. Die todten Werke mag Gott nicht, sondern wer Dank opfert (näml. nicht Schelamim-Tôda, sondern Herzens-Tôda), der preiset ihn[1] und שָׂם דֶּרֶךְ. Es ist unnöthig mit Lth. nach LXX Vulg. Syr. שָׁם zu lesen; das talmudische אל תקרי וְשָׂם אלא וְשָׁם setzt ושם als überlieferte LA voraus. Faßt man שָׂם דֶּרֶךְ als in sich geschlossenen Ged., was in gewissem Sinne möglich (s. Jes. 43, 19) so erklärt man am besten nach Vulg. (*qui ordinat viam*) mit Böttch. Mr. Hupf.: *viam h. e. recta incedere* (*lege agere*) *parans*, aber der Ausdruck ist für diesen ethischen Sinn unzureichend

---

1) In dem vedischen *jaǵ*, altbaktr. *jaz* (wov. *jaǵjas*, das Urwort zu ἅγιος) liegen die Begriffe des Opferns und Preisens ineinander.

(vgl. Spr. 4, 26) und deshalb auch beispiellos. Schon LXX *καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ᾗ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον θεοῦ* deutet auf das Richtige. Das für sich allein bestimmten Sinns ermangelnde ושם דרך (absichtlich nicht דֶּרֶךְ vocalisirt) erhält durch den folgenden Attributivsatz seine erforderliche Ergänzung. Ein solcher bahnt einen Weg, auf dem ich ihm zu sehen geben werde das Heil Elohims d. i. auf dem ich ihm den Wonneanblick der vollen Wirklichkeit meines Heils gewähren werde. Sonst beispiellos ist die Form יְכַבְּדָנְנִי. Sie lautet wie das gleichfalls epenthetische יִקְרָאֻנְנִי Spr. 1, 28 vgl. 8, 17. Hos. 5, 15 und begreift sich als lautliche Nachbildung dieser. Als außerpausale Form ist יְכַבְּדַנְנִי (= יְכַבְּדֵנִי) gedacht (Ges. §. 58, 4). Mit v. 23 ist der Ps. auf seinen Mittel- und Höhepunkt v. 14 f. zurückgekommen. Was hier Jahve in nachsinaitischer Erscheinung predigt, ebendieselbe Predigt von der Werthlosigkeit der todten Werke und dem wahren Gotteswillen hält Jesus beim Antritt seines Amtes dem versammelten Volke. Mit der Bergpredigt schließt sich an den Offenbarungskreis der Tôra der Offenbarungskreis des Evangeliums; sie ist der Punkt, in welchem beide Kreise sich berühren.

PSALM LI.

Reumüthige Bitte und Fürbitte um Wiederbegnadigung.

3 Sei lind mir, Elohim, nach deiner Gnade,
Nach der Größe deines Erbarmens lösche meine Frevel!
4 Völlig wasche mich von meiner Missethat
Und von meiner Sünde mach mich rein.

5 Denn meiner Frevel bin ich mir bewußt
Und meine Sünde ist stets mir gegenwärtig.
6 An dir allein hab' ich gesündigt
Und was böse in deinen Augen gethan,
Daß du gerecht erscheinest in deinem Sprechen,
Lauter erscheinest in deinem Richten.

7 Sieh in Missethat bin ich geboren,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter.
8 Siehe Wahrheit willst du in den Nieren
Und im Verborgnen mögst Weisheit du mir kundthun.

9 O entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein;
Wasche mich, so werd' ich weißer denn Schnee.
10 Gib mir zu hören Ergötzen und Freude,
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen.
11 Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Missethaten lösche.

12 Ein reines Herz schaffe mir, Elohim,
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.

14 Wende mir wieder zu deines Heils Ergötzen
Und mit einem Geiste der Willigkeit stütze mich.
15 So will ich lehren Frevler deine Wege
Und Sünder sollen zu dir sich bekehren.

16 **Rette mich von Blutschuld, Elohim mein Heilsgott,**
So wird jubeln meine Zunge über deine Gerechtigkeit,
17 **HErr, meine Lippen wollst du aufthun,**
So wird mein Mund verkünden deinen Ruhm.
18 **Denn Schlachtopfer magst du nicht, ich gäb' sie wol,**
Ganzopfer begehrst du nicht.
19 **Schlachtopfer Elohims sind ein zerbrochner Geist,**
Ein Herz zerbrochen und zerknirscht, Elohim, verschmähst du nicht! —

20 **Thue doch wol in deiner Huld an Zion,**
O baue die Mauern Jerusalems,
21 **Dann wirst du rechte Opfer mögen, Brand- und Ganzopfer,**
Dann werden hinaufsteigen auf deinen Altar Farren.

Gleiche Entwerthung des äußeren Opfers, wie Ps. 50, spricht sich in Ps. 51 aus, welcher den vorigen insofern ergänzt, als er die Verinnerlichung des Opfers auf das Sündopfer (vgl. 40,7) ausdehnt. Es ist der erste der dav. Elohimps. Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, ein Psalm von David, als kam zu ihm Nathan der Profet, wie er gekommen war zu Bathseba.* Darin, daß von dem amtlichen Kommen Nathans zu David (vgl. 2 S. 12,1) und von dem geschlechtlichen Kommen Davids zu Bathseba (בּוֹא אֶל wie Gen. 6,4. 16,2 vgl. 2 S. 11,4) ein und dieselbe RA gebraucht ist, zeigt sich die Sorglosigkeit des hebr. Stils. Das vergleichende כַּאֲשֶׁר hält als Zeitpartikel im ganzen Umfange des lat. *quum* Vorgängiges und Nachmaliges zus.; mit folg. Perf. (2 S. 12,21. 1 S. 12,8) hat es den Sinn von *postquam* (vgl. die Vermengung dieses כאשׁר mit אחרי אשׁר Jos. 2,7). Mit בְּבוֹא wird nur im Allgem. die Zeit angegeben, in welche die Entstehung des Ps. hineinfällt: er zeigt uns, wie David danach ringt, der von Nathan ihm verkündigten Sündenvergebung (2 S. 12,13) innerlich und empfindlich gewiß zu werden Schon in Ps. 6 und 38 hörten wir David krank an Seele und Leib um Sündenvergebung flehen, hier in Ps. 51 ists schon stiller und heiterer in seiner Seele geworden und es fehlt ihm nichts als das wonnige Schmecken der Gnade, in deren Bereich er sich bereits befindet. Hingegen liegt Ps. 32 schon jenseit Ps. 51. Denn was David 51,15 verspricht, daß er, wenn ihm Gnade widerfahren sei, die Abfälligen Gottes Wege, die Sünder wie sie sich zu Gott bekehren sollen lehren wolle, das hörten wir ihn in dem spruchartigen Lehrps. 32 erfüllen.

Hitz. eignet Ps. 51 wie 50 dem Verf. von Jes. c. 40—66 zu. Aber die mannigfachen sachlichen und stilistischen Berührungen beweisen nur, daß dieser Prof. mit beiden Ps. vertraut war. Wir unterscheiden in Ps 51 vier Theile von absteigender Größe. Der erste Theil v. 3—11 enthält die Bitte um Entsündigung; der zweite v. 12—15 die Bitte um Erneuerung; der dritte v. 16—19 das Gelübde geistlicher Opfer; der vierte v 20—21 die Fürbitte für ganz Jerusalem. Der Gottesname אלהים kommt fünfmal vor in sinniger Vertheilung.

V. 3—4. Bitte um Entsündigung. Ueber die wechselnden Namen der Sünde s. zu 32,1 f. Obgleich der Ps. in der Ehebruchsünde seinen nächsten Anlaß hat, sagt David doch פְּשָׁעַי nicht nur deshalb, weil sich aus ihr viele andere Sünden, wie die Blutschuld an Uria, das den Feinden Jahve's gegebene Aergernis und die fast ein Jahr lang fortgeführte Selbstverblendung entwickelten, sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde, je gründlicher und gleichsam mikroskopischer sie erkannt wird, als ein um so vielfacher verschlungener Sündenknäuel erscheint und

in um so engeren und erschreckenderen Folgenzus. mit dem verderbten Gesamtzustande tritt. In מְחֵה sind die Frevel als eine auf die Zeit der Strafzahlung aufgeschriebene (Jer. 17, 1) Schuldenmasse (nach Jes. **44, 22** vgl. 43, 25 gleich einer dicken dunklen Wolke) gedacht; in כַּבְּסֵנִי (v. כָּבַס *πλύνειν* waschen mittelst Knetens, versch. v. רָחַץ *λούειν* waschen mittelst Abspülens) die Missethat als tief eingedrungener Schmuz; in טַהֲרֵנִי, dem von declarativer und faktischer Reinigung üblichen Wort, die Sünde als Aussatz Lev. 13, 6. 34. Das *Keri* lautet: הֶרֶב כַּבְּסֵנִי (*imper. Hi.* wie הֶרֶף 37, 8) „mache groß oder viel, wasche" d. i. (nach Ges. §. 142, 3[b]) wasche mich ganz und gar *penitus et totum*, was auch das *Chethib* הַרְבֵּה (eig. *multum faciendo = multum, prorsus* Ges. §. 131, 2) besagt. In כְּרֹב (Jes. 63, 7) und הֶרֶב spricht sich die Tiefe der Sündenerkenntnis aus; *profunda enim malitia,* wie Martin Geier bemerkt, *insolitam raramque gratiam postulat.*

V. 5—6. Begründung der Bitte daraus, daß er sich im Stande mehr als oberflächlicher Sündenerkenntnis und willig beichtender Bußfertigkeit befindet. Wahre Buße ist kein todtes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewußtsein derselben (Jes. 59, 12), welchem sie als Gegenstand und Grund der Unruhe und Pein immer gegenwärtig ist, und diese die ganze Persönlichkeit des Menschen einnehmende Bußtraurigkeit ist zwar kein Verdienst, welches Gnade erwirbt, wol aber die Bedingung, ohne welche keine Gnadenerweisung möglich. Solche wahre Sündenerkenntnis betrachtet die Sünde, welcherlei Art sie auch sei, direkt als Sünde an Gott und im letzten Grunde als Sünde an ihm allein (חָטָא mit לְ dessen, gegen den man sündigt Jes. 42, 24. Mi. 7, 9), denn alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überh. den Creaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes" (Jes. 65, 12. 66, 4), sie ist Widerspruch gegen den Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters. So verhält es sich, wie David bekennt, mit seiner Sünde, auf daß ... Man darf dieses לְמַעַן nicht dadurch abschwächen, daß man es vom Erfolge statt von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint, so schließt es sich an das in לְךָ לְבַדְּךָ und הָרַע בְּעֵינֶיךָ ausgesprochene sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott an, welches darauf hin angelegt ist, daß Gott, wenn er nun den Sünder verurtheilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muß, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann. Indem die Sünde dem Menschen als solche offenbar wird, muß er selber zu dem göttlichen Strafurtheil, wie David zu dem durch Nathan über ihn ergangenen, Amen sagen; und so sich selber Unrecht geben, damit Gott Recht habe und Recht behalte, ist eben das Wesen der Buße. Wenn aber des Sünders Selbstanklage die göttliche Gerechtigkeit rechtfertigt, wie andererseits alle Selbstrechtfertigung des Sünders (die aber eher oder später enttäuscht wird) Gott der Ungerechtigkeit anklagt (Iob 40, 8): so muß alle menschliche Sünde zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen. In diesem Sinne wird 6[b] von Paulus Röm. 3, 4 verwendet, indem er was hier im Psalter geschrieben steht: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* (LXX) als das Ziel ansieht, auf welches die

gänze Geschichte Israels hinstrebt. Statt בְּדָבְרֶךָ (*inf.* wie שָׁלְחֶךָ Gen. 38, 17., hier des Gleichklangs halber[1] statt des sonst üblichen דַּבֵּר) *in deinem Sprechen* übers. LXX ἐν τοῖς λόγοις σου = בִּדְבָרֶיךָ; statt בְּשָׁפְטֶךָ ἐν τῷ κρίνεσθαί σε = בְּהִשָּׁפְטֶךָ (*inf. Ni.*), wenn anders κρίνεσθαι passivisch und nicht (wie Jer. 2, 9 LXX vgl. Mt. 5, 40) medial gemeint ist. Der Gedanke bleibt bei diesen Abweichungen im Wesentlichen unverändert, auch die Fassung des V. זָכָה rein s. in der syrischen Bed. νικᾶν alterirt ihn nicht. Darauf hin, daß Gott gerechtfertigt dastehe in seinem entscheidenden Sprechen und Richten, darauf hin daß er, der Richter, allem menschlichen Urtheil gegenüber Recht behalte, läuft Davids Sündenbekenntnis, läuft alle Geschichte der Menschen und insbes. Israels hinaus.

V. 7—8. David bekennt hier die Erbsünde als Wurzel seiner Thatsünde. Die Aussage bewegt sich rückwärts von der Geburt zur Empfängnis, vertieft sich also bis zum fernsten Punkt des Lebensanfangs; חוֹלָלְתִּי steht für נוֹלַדְתִּי, viell. (obwol anderwärts z. B. 90, 2 die Vorstellung des Schmerzhaften ganz zurücktritt) mit Bezug auf das Verhängnis: „mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ Gen. 3, 16 (Kurtz), und statt הָרְתָה אֹתִי heißt es mit noch bestimmterer Bez. des Vorgangs der Empfängnis יֶחֱמַתְנִי (für יֶחֱמַתְנִי nach gleichem Lautwechsel wie Gen. 30, 39. Richt. 5, 28). Die Wahl dieses V. entscheidet über die Frage, ob unter עָוֹן und חֵטְא Schuld und Sünde des Kindes oder der Eltern gemeint sei. יָחַם (brunsten) deutet auf das Thierartige und für den Menschen Schamwürdige der Begattung, ohne daß deshalb עוון und חטא Geburt und Empfängnis selbst zur Sünde machen; der Sinn ist nur, daß seine Eltern sündige Menschen waren und daß dieser sündige Habitus auf seine Geburt und schon seine Empfängnis eingewirkt hat und von da auf ihn übergegangen ist. Es ist damit nicht sowol eine Selbstentschuldigung ausgesprochen, als vielmehr eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage: er ist sündig מִלֵּדָה וּמֵהֵרָיוֹן (58, 4. Gen. 8, 21), ist טָמֵא מִטָּמֵא ein Unreiner von Unreinen stammend Iob 14, 4., Fleisch vom Fleische geboren. Daß der Mensch von seiner Entstehung an und daß diese selbst mit Sünde behaftet ist, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und daß also in der einzelnen Thatsünde die durchsündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen läßt und ihr gemäß sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die Thatsache der Erbsünde ist hier so deutlich, wie sonst nirgends im A. T., ausgesprochen, indem die alttest. Anschauung nach ihrem durchweg mehr an der phänomenellen Außenseite haftenden, als zu ihren geheimen Wurzeln durchdringenden Charakter sonst fast nur der Erscheinung der Sünde zugewandt ist und ihre naturhafte Grundlage, ihren urgeschichtlichen Ausgang, ihren dämonischen Hintergrund verdeckt läßt. Dem הֵן v. 7 folgt ein correlates zweites v. 8 (vgl. Jes. 55, 4 f. 54, 15 f.). Richtig Geier: *orat ut sibi in peccatis concepto veraque cordis probitate carenti*

1) Vgl. die des Zusammenklangs wegen gewählten Formen נְשׂוּי 32, 1. הִנָּדֵף 68, 3. צְאֶינָה Hohesl. 3, 11. שָׁתוֹת Jes. 22, 13. מְמֻחָיִם ebend. 25, 6. הַלּוֹט ebend. 25, 7.

penitiorem ac mysticam largiri velit sapientiam, cujus medio liberetur a peccati tum reatu tum dominio. אֱמֶת ist dem Wesen und Willen Gottes gemäßes Wesen und Leben des Menschen (vgl. ἀλήθεια Eph. 4, 21); חָכְמָה die Weisheit, welche um solches Wesen und Leben und den Weg dazu eindringlich weiß. Gottes Wolgefallen und Verlangen geht auf Wahrheit בַּטֻּחוֹת. Das ב dieses Worts ist hier nicht wie Iob 12, 6 Stammbuchstabe, sondern Praep.; טֻחוֹת heißen hier u. Iob 38, 36 nach Trg. Hier. Parchon die Nieren *utpote adipe obducti* (Psychol. S. 269). Wahrheit in den Nieren (vgl. 40, 9 Gottes Gesetz *in visceribus meis*) ist rechtschaffen Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zartesten Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnerster Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten Gewissens- und Gemütsleben (16, 7). In Parallele dazu bez. סָתֻם das verborgne Inwendige des Menschen. Aus dem Bekenntnis, daß nach Gottes Willen Wahrheit im Menschen bis in seine Nieren wohnen und walten soll, geht der Wunsch hervor, daß Gott ihm, der als in Sünde geboren und empfangen auf Gottes Gnade angewiesen ist, in der Verborgenheit seines Gemüts die Weisheit mittheilen d. i. lehren und zu eigen machen möge, welche der Weg zu solcher Wahrheit ist.

V. 9—11. Das ihm allernöthigste Gut aller Güter aber, die Grundlage aller andern, ist Vergewisserung seiner Sündenvergebung. Die zweiten Futt. v. 9 sind Nachsätze der optativ gebrauchten ersten; 9ᵃ erinnert an die Besprengung des Aussätzigen und des Todesunreinen mittelst des Ysopbüschels (Lev. c. 14. Num. c. 19), der βοτάνη καθαρτική (Bähr, Symb. 2, 503), 9ᵇ an die Waschungen, welche nach priesterlicher Anweisung der Unreine in allen Fällen der Unreinheit an sich vorzunehmen hatte. Reinigung und Waschung, welche das Gesetz gebietet, werden mit Beseitigung ihrer symbolisch-sarkischen Außenseite bei ihrer Idee erfaßt, indem der Vollzug beider Handlungen, der sonst durch priesterliche Vermittlung geschieht, unmittelbar von Gott selbst erfleht wird. Offenbar will בְּאֵזוֹב (nicht כְּבָאֵזוֹב) geistlich verstanden sein. Es ist ein geistliches Reinigungsmittel gemeint, ohne daß sich sagen läßt, welches. Der neutest. Gläubige bekennt mit Petrarca im 2. seiner 7 Bußps.: *omnes sordes meas una gutta, vel tenuis, sacri sanguinis absterget;* hier aber ist von Versöhnung durch Blut keine Rede, denn das Gegenbild des versöhnenden Blutes war David noch verborgen. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade an dem durch die blutrothe Sündenschuld befleckten Menschen könnte aber nicht herrlicher bezeichnet sein, als daß sie ihn weißer als Schnee macht (vgl. die Lehnstelle Jes. 1, 18). Und die Geschichte kennt kaum ein größeres Beispiel der Wandlung blutrother Sünde in blendend Weiß, als die, daß aus der nachmaligen Ehe Davids und Bathseba's Salomo, der Gesegnetste aller Könige, hervorgegangen. Jetzt ist Davids Mark und Bein noch vom Bewußtsein der Sünde erschüttert und wie zermalmt. דִּכִּיתָ ist Attributivsatz wie יִפְעַל 7, 16. In welches Frohlocken wird diese Zerschlagenheit übergehen, wenn er erst den trost- und freudenreichen Zuspruch des wieder gnädigen Gottes in seiner Seele vernimmt! Dahin geht sein Sehnen, dahin, daß Gott vor der Sünde, die er jetzt an ihm straft, sein Antlitz

verhülle, so daß sie für Ihn wie nicht mehr vorhanden ist; dahin, daß er alle seine Verschuldungen lösche, so daß sie nicht mehr wider ihn zeugen. Hier schließt der 1. Theil des Ps., der Schluß kehrt zum Anfang 3[b] zurück.

V. 12—13. In dem 2. Theile folgt auf die Bitte um Rechtfertigung die Bitte um Erneuerung. Ein reines Herz ist ein von Sünde und Bewußtsein der Sünde (denn לֵב begreift das Gewissen Psychol. S. 134) ungetrübtes; ein fester Geist (נָכוֹן vgl. 78, 37. 112, 7) ein seines Gnadenstandes gewisser und in diesem wolgegründeter. Die Bitte Davids geht auf ebendas, was von den Prof. als künftige Heilsthat Gottes des Erlösers an seinem Volke verheißen wird Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26., auf jene geistlichen Erfahrungsthatsachen, welche zwar schon im A. T. relativ und anticipativ erfahrbar waren, zu deren Verwirklichung aber erst die neutest. Erfüllungsgeschichte die durchgreifenden und allumfassenden Möglichkeitsgründe und Beweggründe beschafft hat, näml. *μετάνοια* (לֵב = *νοῦς*), *καινὴ κτίσις, παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύματος* (Tit. 3, 5). David hat, ohne zu unterscheiden, sich als König, Israeliten und Menschen im Auge. Man darf also nicht sagen, רוּחַ הַקֹּדֶשׁ (wie Jes. 63, 11) *πνεῦμα ἁγιωσύνης* = *ἅγιον* sei hier der Geist der Gnade im Unterschiede vom Geiste des Amtes. Verwürfe J. David wie er Saul verworfen hat, so wäre dies das Aeußerste des Zorns (2 K. 24, 20) gegen ihn als König und Menschen zugleich. Der h. Geist ist kein anderer als der mittelst der Salbung 1 S. 16, 13 über ihn gekommen ist. Diesen Geist hat er durch Sünde betrübt und verwirkt. Darum bittet er Gott, daß er Gnade für Recht ergehen lasse und diesen seinen h. Geist nicht von ihm nehme.

V. 14—15. Die Alten dachten bei רוּחַ נְדִיבָה an נָדִיב Edler, Fürst und נְדִיבָה Adel, Hoheit Iob 30, 15., LXX *πνεύματι ἡγεμονικῷ* (*spiritu principali*) *στήριξόν με*, aber ohne Zweifel hat das Wort hier seinen ethischen Begriff Jes. 32, 8 vgl. נְדָבָה Ps. 54, 8., und man hat das Wortpaar רוח נדיבה nicht als adjektivisch, sondern da der D. so eben 12[a] רוח männlich gebraucht hat, als genitivisch verbundenes und nicht als Subjektsnomin., sondern, was dem Gebetszus. entsprechender, nach Gen. 27, 37 als zweiten Objektsacc. zu fassen: mit einem Geiste der Willigkeit, willigen edlen Triebes zum Guten unterstütze mich, d. i. erhalte mich, mir solchen verleihend, in Beständigkeit des Guten. Es ist nicht der h. Geist, sondern der durch den h. Geist von der Herrschaft der Sünde frei gewordene menschliche gemeint, dem das Gute zu innerer instinktartiger Nothwendigkeit geworden ist. Dergestalt seiner Rechtfertigung vergewissert und im neuen Gehorsam befestigt will David die Uebertreter Gottes Wege lehren, und die Sünder sollen sich zu Ihm bekehren, näml. durch Vermittlung seines aus eigner Erfahrungsfülle abgelegtén Zeugnisses von Gottes Gnadenordnung.

V. 16—19. Es beginnt nun der dritte Theil mit doppelt dringlicher Bitte. Die Anrufung Gottes mit dem Namen אלהים ist hier durch das beigefügte אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי gesteigert, indem die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung in הַצִּילֵנִי zusammenfließen. David verkleinert seine Schuld nicht; er nennt sie mit דָּמִים beim rechten Namen, ein Wort welches gewaltsam vergossenes Blut und dann auch Blutthat und Blutschuld (9, 13.

106,38 u. ö.) bed., חֲטִיל mit מִן der Sünde lasen wir auch 39,9. Er hatte ja Uria dem Tode preisgegeben, um sich Bathseba's zu bemächtigen; die Anklage seines Gewissens lautete nicht nur auf Ehebruch, sondern auch auf Mord. Doch wirft ihn das Bewußtsein der Sünde nicht mehr zu Boden, die Gnade hat ihn aufgerichtet, er bittet nur, daß sie ihr Werk an ihm vollende, so wird seine Zunge Gottes Gerechtigkeit, die des Sünders verheißungsgemäß sich annehmende, jubelnd preisen (רִנֵּן mit Objektsacc. wie 59,17). Um aber zu leisten was er hiermit gelobt, bedarf er gleichfalls der Gnade und bittet deshalb um freudiges Aufthun des Mundes. Schlachtopfer mag Gott nicht (40,7 vgl. Jes. 1,11), er würde sonst welche bringen (וְאֶתֵּנָה *darem, sc. si velles*, s. zu 40,6); Ganzopfer begehrt Gott nicht, die ihm wolgefälligen und liebsten Schlachtopfer, gegen welche das Fleisch und das todte Werk der עולות und זבחים (שלמים) gänzlich werthlos ist, sind Dankbarkeit (50,23) aus der Fülle eines bußfertigen demütigen Herzens. Von dem geistlichen Gegenbilde des Sündopfers, welches nie זבח heißt, ist hier wenigstens direkt keine Rede. Zerbrochen und zermalmt heißt das Innere eines Menschen, dessen sündige Natürlichkeit gebrochen, dessen ungöttliche Selbstheit getödtet, dessen unempfängliche Härte gemürbt, dessen hochmütige Selbstüberhebung geniedrigt, kurz welcher in sich selbst zernichtet und welchem Gott Alles ist. In einem solchen nach Gnade lechzenden Geiste und Herzen bestehen die wahrhaft gotteswürdigen und gottgefälligen Opfer (vgl. Jes. 57, 15., wo solcher Geist und solches Herz Gottes irdischer Tempel heißen).[1]

V. 20—21. Von diesem gottgefälligen geistlichen Opfer kommt der Psalm v. 20 f. auf die mit rechter Gesinnung dargebrachten äußern zurück, was sich daraus erklärt, daß das Gebet Davids für sich selbst hier in Fürbitte für ganz Israel übergeht: thue wol in deiner Huld an Zion; אֶת־ kann Zeichen des Acc. sein, denn הֵיטִיב (הֵטִיב) nimmt den Acc. der Person zu sich Iob 24,21., aber auch Präp., denn es wird wie mit לְ und עִם, so auch mit אֵת in gleicher Bed. verbunden Jer. 18,10. 32,41. זִבְחֵי־ צֶדֶק sind hier wie 4,6. Dt. 33,19 solche Opfer, welche nicht blos in Ansehung ihrer äußern Beschaffenheit, sondern auch in Ansehung der innerlichen Beschaffenheit des für sich opfern Lassenden ganz so sind, wie Gott der Gesetzgeber sie haben will. Unter כָּלִיל neben עוֹלָה ließe sich, da jede עוֹלָה als solche auch כָּלִיל ist, das priesterliche vegetabilische Ganzopfer Lev. 6,15 f. (מִנְחַת חֲבִתִּין Hebräerbr. S. 761) verstehen; aber so speziell geht die Psalmenpoesie nicht auf die Opfertôra ein; וְכָלִיל ist wie כליל 1 S. 7,9 erklärender Beisatz und die Verbindung wie ימינך וזרועך 44,4. ארץ ותבל 90,2 u. dgl. Ein שֶׁלֶם כָּלִיל (Hitz. nach den phöniz. Opfertafeln) kennt der israel. Opfercultus nicht. Die Bitte: *mögst du bauen die Mauern Jerusa-*

---

1) Der Talmud findet den Plur. זִבְחֵי bedeutsam. Zur Zeit, wo der Tempel stand — sagt *b. Sanhedrin* 43[b] Josua b. Levi — empfing wer ein Brandopfer brachte den Lohn eines solchen, und wer ein Speisopfer brachte, den Lohn eines solchen, aber der Demütige gilt der Schrift wie einer der sämtliche Opfer auf einmal darbringt (כאילו הקריב כל הקרבנות כולן). Bei Irenäus IV, 17, 2 u. Clemens Al. *paedag.* III, 12 findet sich zu *Θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη* der Zusatz: *ὀσμὴ εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.*

lems ist in Davids Munde nicht unstatthaft, da בָּנָה nicht blos Zerstörtes aufbauen, sondern auch im Bau Begriffenes fortbaun und ausbaun bed. 89, 3. und übrigens der salomonische Ringmauerbau 1 K. 3, 1 als Erfüllung der Bitte Davids angesehen werden kann. Indes läßt sich nicht läugnen was schon Theodoret gefühlt hat: *τοῖς ἐν Βαβυλῶνι* .. *ἁρμόττει τὰ ῥήματα.* Durch Buße ging der Weg der Exulanten nach Jer. zurück. Die Vermutung liegt nahe, daß v. 20 f. ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei. Und wäre die Entstehung von Jes. c. 40—66 im Exil so unzweifelhaft, als sie aus zwingenden Gründen verneint werden muß, so würde sie nicht nur der Herleitung von v. 20 f. (vgl. Jes. 60, 10. 5. 7), sondern der Herleitung des ganzen Ps. aus dem Exil zur Stütze gereichen, denn das Gepräge des Ps. ist nach Hitzigs zutreffender Beobachtung durch und durch deuterojesaianisch. Aber der Verf. von Jes. 40—66 bekundet auch sonst die vertrauteste Bekanntschaft mit der älteren Literatur des Schîr und des Maschal, und daß er kein anderer als Jesaia, verräth sich an diesem Ps. durch Nachklänge desselben nicht blos im 2. sondern auch im 1. Th. der jes. Weissagungssammlung (vgl. zu v. 9. 18). So werden wir auf die Schlußfolgerung hingedrängt, daß Ps. 51 ein Lieblingsps. Jesaia's gewesen ist und daß er, da die jesaianischen Anklänge an ihn sich gleichmäßig vom ersten bis zum letzten V. erstrecken, ihm schon so vollständig, wie uns, vorlag, daß also der ohnehin so fein und zart, wie das Ganze, stilisirte Schluß nicht erst ein jüngerer Zusatz ist.

PSALM LII.

Das Strafgeschick der bösen Zunge.

3 **Was rühmst du dich der Bosheit, o du Held?! —**
Die Gnade Gottes dauert fort.
4 **Verderbliches sinnet deine Zunge**
Gleich gewetztem Schermesser, Arglistverübender!
5 **Du liebst Böses vor Gutem,**
Lüge statt Rechtes zu reden. (*Sela*)
6 **Du liebst nur vernichtende Worte, trugvolle Zunge!**

7 **So wird denn auch Gott dich niederschmettern für immer,**
Wird dich fortholen und dich herausreißen aus dem Zelte,
Und dich entwurzeln aus der Lebendigen Lande. (*Sela*)
8 **Schauen werdens Gerechte und schauern,**
Und werden über ihn lachen:
9 **„Sieh da der Mann, der nicht machte Elohim zu seiner Bergung**
Und pocht' auf seines Reichtums Meng', auf seine Selbstsucht trotzte!"

10 **Ich aber bin wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Elohims,**
Vertraue auf die Gnade Elohims immer und ewig.
11 **Ich werde dir danken auf ewig, daß du's vollführt hast,**
Und harren deines Namens, weil er so hold, angesichts deiner Frommen.

Mit Ps. 52, welcher neben Ps. 51 den Gegensatz des falschen Zungengebrauchs zu dem rechten darstellt, beginnt eine Reihe elohimischer Maskîl (Ps. 52—55) von David. Es ist einer der 8 Ps., welche durch überschriftliche Angaben, die sich theils erwahren, theils wenigstens nicht durch Glaubhafteres ersetzen lassen, der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden (7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54); Augustin nennt

sie *Psalmos fugitivos*. Die Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, eine Betrachtung* (s. 32, 1), *von David, als einherkam Doëg der Edomiter und Saul meldete und ihm sagte: Eingegangen ist David in das Haus Ahimelechs.* Mit בְּבוֹא wie 51, 2. 54, 2 bestimmt der Ueberschreiber nicht den Zeitpunkt der Entstehung des Ps., sondern nur im Allgem. die Zeit, in welche sie hineinfällt. Nachdem sich David einige Zeit bei Samuel aufgehalten, begab er sich nach Nob zu Ahimelech dem Priester, und dieser gab ihm als dem Eidam des Königs ohne Bedenken die abgenommenen Schaubrote und das im Heiligtume hinter dem Efod aufgehängte Schwert Goliaths. Doëg der Edomiter war des Zeuge, und als Saul unter der Tamariske in Gibea eine Versammlung seiner Dienstmannen hielt, verrieth ihm jener, der Aufseher über die königlichen Maulthiere, den Vorgang zwischen David und Ahimelech. 85 Priester fielen sofort als Opfer dieses Verraths und nur der Sohn Ahimelechs Ebjathar entrann und gelangte zu David 1 S. 22, 6—10 (wo v. 9 פרדי statt עבדי zu lesen, vgl. 21, 8).

V. 3—6. Es ist schlecht genug, Böses zu begehen, aber über die Maßen schlecht, damit als einer Heldenthat zu prahlen. Das thut Doëg, der ein Blutbad angerichtet, aber nicht durch die Stärke seiner Faust, sondern durch die Hinterlist seiner Zunge. Deshalb heißt er sarkastisch (vgl. Jes. 5, 22) גִּבּוֹר. Die Sache Davids ist deshalb aber doch nicht verloren, denn sie ist die Sache Gottes, dessen Gnade immerfort währt, ohne wie Menschengunst sich durch Verleumdung umstimmen zu lassen. Ueber הַוּוֹת s. zu 5, 10. לָשׁוֹן ist wie gew. als *fem.* behandelt, עֹשֵׂה רְמִיָּה (nach der Masora mit *Zere*) also Anrede der Person. In v. 5 hat רָּע nach אָהַבְתָּ das sonst nach der Regel des אתי מרחיק vorzugsweise bei den Buchstaben בגדכפת (denen das ר im B. Jezira beigesellt wird *Michlol* 96[b] vgl. 63[b]) übliche Dagesch.[1] Das מִן von מִטּוֹב und מִדַּבֵּר will nicht sagen, daß er das Gute etc. weniger, sondern daß er es gar nicht liebt (vgl. 118, 8 f. Hab. 2, 16). Die hinter v. 5 einfallende Musik hat die Anklagen *con amarezza* ohne Worte fortzusetzen. Dann nimmt der Gesang v. 6 sie wieder auf, indem er den Widersacher „du Truges-Zunge" anredet (vgl. 120, 3) und ihm vorwirft, daß er lauter solche Reden liebe, welche des Nächsten Leben und Ehre und Habe verschlingen d. i. spurlos vertilgen (בָּלַע Pausalform v. בֶּלַע wie בֶּצַע 119, 36., vgl. das V. 35, 25. 2 S. 17, 16. 20, 19 f.). Hupf. faßt 6[b] als zweites Obj., aber der bildliche und schwächere Ausdruck würde dann dem bildlosen und stärkeren folgen und „trugvolle

1) Der Name אתי מרחיק ist die nationalgrammatische Bez. einer Gruppe zweier Wörter, deren erstes, auf Kamez oder Segol auslautend, den Ton auf *penult.* hat und deren zweites einsilbig oder gleichfalls auf *penult.* betont ist; der Anfangsconsonant des zweiten bekommt hier *Dagesch*, um nicht infolge des „aus der Ferne kommenden" d. i. entlegenen ersten Ictus der Wortgruppe zu weich und undeutlich gesprochen zu werden; die Dagessirung tritt aber nur ein, wenn das erste Wort an sich schon Milel ist oder doch wie z. B. מָצָאת בְּרִית halbbetonte Penult. hatte, nicht wenn es von Haus aus Milra und nur mittelst Zurückziehung des Tones zu Milel geworden ist, wie עָשָׂה פֶּלֶא 78, 12 vgl. Dt. 24, 1. Der Penultima-Accent hat in ersterem Falle grössere Dehnungskraft als in letzterem; die folg. Silben sprechen sich deshalb in ersterem Falle schneller und das *Dag.* soll verhüten, daß die 3. Silbe sich nicht allzuflüchtig mit der zweiten verbinde, s. über die Regel Baers *Thorat Emeth* p. 29 s.

Zunge lieben“ läßt sich mit Bezug auf die so geartete Zunge anderer sagen, nicht mit Bezug auf die eigne.

V. 7—9. Mit גם beginnt wie Jes. 66, 4. Ez. 16, 43. Mal. 2, 9 die Ankündigung der göttlichen Vergeltung. Das אֹהֶל ist nicht, wie man meinen könnte, das h. Zelt, das er zum Schlupfwinkel eines Verräthers entweiht hat 1 S. 21, 8., was מֵאָהֳלוֹ heißen würde, sondern seine eigne Wohnung. Gott wird ihn, den Hochgestellten und Hochfahrenden, von seiner Ehrenstellung und seinem Glücksstande niederreißen (נָתַץ wie etwa einen Thurm Richt. 8, 9. Ez. 26, 9), und aus seiner Behausung fortholen, wie man etwa eine Kohle vom Herde fortholt (חָתָה bibl. u. talm. in diesem Sinne), und aus diesem seinem Heim herausreißen (נָסַח vgl. נִתַּק Iob 18, 14) und fern hinweg versetzen (Dt. 28, 63), weil er den heimatlosen Flüchtling verrathen, und wird ihn aus dem Lande der Lebendigen entwurzeln, weil er die Priester Gottes gewürgt hat 1 S. 22, 18. Es geht dann v. 8 f. ähnlich weiter wie 40, 4ᵇ. 5., wie auch schon das Bild vom Schermesser mit Ps. ebenderselben Zeit (51, 8. 57, 5 vgl. לָטַשׁ 7, 13) zusammentrifft. Die in Rhythmus und Wortwahl sich ausdrückende Erregtheit und Entrüstung über die Gegner, ist uns schon von Ps. 7 her als Merkmal dieser Ps. bekannt. Die Hoffnung, die David v. 8 an Gottes richterliches Einschreiten knüpft, ist dieselbe wie z. B. 64, 10. Die Gerechten werden in der Gottesfurcht gestärkt werden (vgl. zum Lautspiel 40, 4) und über den von Gott Gestürzten lachen, indem sie sagen: Sieh da der Mann .. Das Lachen ist nach 58, 11 Freude über den endlichen Durchbruch der lange verhüllten und verkannten Gerechtigkeit, denn gemeine Schadenfreude über des Feindes Sturz verwirft auch schon die ältest. Sittenlehre Spr. 24, 17. Mit וַיִּבְטַח wird das frühere Vertrauen des Gestraften auf den Mammon als Folge des weggeworfenen Vertrauens auf Gott hingestellt, auf Ihn, den rechten מָעוֹז = معاذ Berge- oder Schutzort (s. zu 31, 3. 37, 39 vgl. 17, 7. 2 S. 22, 33). הַוָּה ist hier die Sucht nach Irdischem, die darüber herfährt und herstürzt (*animo fertur*).

V. 10—11. Das finstere Lied erheitert sich nun und eilt in milderen Tönen zu Ende. Der Verräther wird zum entwurzelten Baume, der Verrathene aber steht fest und gleicht einer grünlaubigen Olive (Jer. 11, 16), die im Hause Elohims 92, 14., also auf heiligem und unnahbarem Boden gepflanzt ist, vgl. die Verheißung Jes. 60, 13. Das gewichtige כִּי עָשִׂיתָ geht wie 22, 32 auf die gnädige und gerechte Hinausführung des mit Davids Erwählung Bezweckten. Ist dies erreicht, so will er ewig danken und weiter des Namens d. i. der Selbstbezeugung Gottes harren, der so freundlichen, will danken und „harren“ angesichts aller Frommen. Dieses „harren“ וַאֲקַוֶּה ist verdächtig da was er in Gegenwart der Frommen thun will etwas für diese Hörbares oder Sichtbares sein muß; auch ist „Hoffen auf Gottes Namen“ zwar eine nicht unbiblische Begriffsverbindung Jes. 26, 8., aber bei folg. שמך כי טוב erwartet man eher ein Thatwort dankender, rühmender Verkündigung (vgl. 54, 8). Die Conj. Hitzigs וַאֲחַוֶּה ist deshalb vollkommen befriedigend. נֶגֶד חֲסִידֶיךָ gehört nicht zu טוב, welches sich mit בְּעֵינֵי, nicht נגד verbinden würde, sondern zu den

zwei Gelöbnisworten, vgl. 22, 26. 138, 1 u. a. St. Die ganze Gemeinde (22, 23 f. 40, 10 f.) soll Zeugin seiner Dankbarkeit gegen Gott, seiner Verkündigung der liebreichen Selbsterweisung Gottes sein.

PSALM LIII.

Elohimische Umlautung des Jahvepsalms XIV.

2 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott“,
Verderblich und abscheulich treiben sie ihr Freveln,
Niemand der Gutes thut.

3 Elohim blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche die nach Gott fragen.

4 Männiglich sind sie abgewichen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.

5 Sind so gar unvernünftig die Unheilverübenden,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
Elohim nicht anrufen?

6 Allda erschauderten sie schaudernd, als sie nicht schauderten,
Denn Elohim verstreute die Gebeine deines Belagerers,
Du machtest zuschanden, denn Elohim hatte verschmäht sie.

7 O erfüllte sich doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Elohim wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Zwischen Ps. 52 und 54, welche durch Anlaß, Inhalt, Ausdruck nächstverwandt sind, ist Ps. 53 eingeschoben, in welchem der individuelle Inhalt von Ps. 52, die Schilderung sittlichen Verderbens und Verkündigung göttlichen Fluches, sich verallgemeinert. In diese Reihe gehört Ps. 53 auch seiner Dichtungsart nach, denn die Aufschrift lautet: *Dem Sangmeister, nach Machulath, ein Maskîl Davids.* Die Formel עַל־מָחֲלַת kehrt 88, 1 mit dem Zusatze לְעַנּוֹת wieder. Da Ps. 88 der nächtlichste aller Ps. und Ps. 53, obwol mit lichtem Saume, doch auch ein Nachtgemälde ist, so ist bei der mit Ex. 15, 26 belegbaren Bed. von מַחֲלָה Schlaffheit (√חלי *opp.* מר), Krankheit, Wehe stehen zu bleiben; על־מחלת bed. *nach schwermütiger Weise*, sei es daß מָחֲלַת selber (mit der alten dialektischen Femininendung wie נְגִינַת 61, 1) Name solcher elegischen Tonart ist oder daß auf diese mit dem Anfangswort eines Volksliedes hingedeutet wurde. Im letzteren Falle ist מַחֲלַת Verbindungsform, indem jenes Musterlied מַחֲלַת לֵב oder irgendwie anders begann. Die Bed. süß (aram.) und wolklingend s. (aeth.), welche der Stamm חלי in den Dialekten gewinnt, ist dem Hebräischen fremd; מחלת mit مَهْلَةٌ Gemächlichkeit (vgl. *mächlich* mit *mählich*) zu combiniren (Hitz.) ist vollends unzulässig, da מָחַל rabb. verzeihen eher mit מָחָה 51, 3. 11 zusammenhängt. Also = *mesto*, nicht *piano* oder *andante*.

Daß die zwei Texte Ps. 14 u. 53 „Trümmer einer urspr. Identität“ (Hupf.) seien, bewährt sich nicht: Ps. 53 ist eine jüngere Variation von Ps. 14. Ueber Josafat oder Hiskia hinabzugehen widerräth schon die nur den älteren Ps. gemeinsame musikalische Bezeichnung. Uebrigens haben wir hier ein handgreifliches Beispiel, daß

auch Ps. die aus davidischen umgedichtet oder solchen nachgedichtet sind ohne Bedenken לדוד überschrieben wurden.

Neben der kritischen Aufgabe erübrigt hier für die exegetische nur das Eigentümliche der abweichenden Textgestalt.

V. 2. Das wolbegründete Asyndeton הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ ist hier aufgehoben und der Ausdruck durch עָוֶל statt עֲלִילָה höher geschraubt; עָוֶל (das Masc. zu עַוְלָה) *pravitas* ist Objektsacc. (vgl. Ez. 16, 52) zu beiden Vv., welche dazu einen zwiefachen superlativen Eigenschaftsbegriff liefern; auch hier ist השחיתו in unsern Drucken mit *Mugrasch* statt *Tarcha* versehen. Zwei *Mugrasch* hinter einander sind wider alle Regel.

V. 3. In beiden Recensionen des Ps. kommt der Name Gottes siebenmal vor. In Ps. 14 lautet er dreimal אלהים, viermal יהוה, in unserm Ps. alle sieben Mal אלהים, welches hier ein dem Eigennamen יהוה ganz und gar gleichgewertheter Eigenname ist. Da die Mischung in Ps. 14 wolbedacht ist, indem אלהים v. 1. 2[c] Gott als höchstes ehrfürchtig anzuerkennendes Wesen und v. 5 als den innerhalb der Menschheit unter dem gerechten Geschlechte Gegenwärtigen und in dessen Schwachheit Mächtigen bez., so erhellt, daß David selbst nicht Urheber dieser in noch weit strengerer Weise, als der elohimische Psalmcharakter es fordert, gleichmacherischen Umlautung sein kann.

V. 4. Statt הַכֹּל die Gesamtheit כֻּלּוֹ, welches jedweden eines Ganzen bez., auf welches sich das dem Sprachbewußtsein fast entschwundene (29, 9) Suff. bezieht; statt סָר das gewähltere סָג ohne Unterschied des Sinnes.

V. 5. Hier fehlt in der 1. Zeile כָּל־, welches wie 5, 6. 6, 9 an seinem Platze ist. In Ps. 14 folgen dann statt zweier Tristichen zwei Distiche, welche viell. um je eine Zeile verstümmelt sind. Der Ueberarbeiter hat die vermißte tristichische Gleichmäßigkeit wiederhergestellt, aber durch ein Gewaltmittel: indem er die beiden Distichen in ein einziges möglichst an ihren Buchstabenlaut sich anschmiegendes Tristich eingeschmolzen hat.

V. 6. Die beiden letzten Zeilen dieses Tristichs sind den beiden Distichen des Ps. 14 so buchstabenähnlich, daß sie wie ein Wiederherstellungsversuch einer verblichenen Handschrift aussehen; indes kommt solcher Anschluß an den Buchstabenlaut des Originals und solche Abwandelung desselben mittelst Buchstabenwechsels auch sonst (bes. bei Jeremia und z. B. auch im Verh. des 2 Petr. zu Jud.) vor, und die beiden Zeilen lauten so selbständig und schwunghaft, daß jene Entstehungsweise zu niedrig gegriffen ist. Ein jüngerer Dichter, etwa aus Josafats oder Hizkia's Zeit, hat dem dav. Ps. hier eine Bez. auf eine jüngsterlebte Gerichtskatastrofe gegeben und die allgem. gehaltene Gerichtsankündigung desselben spezialisirt. Der Zusatz לֹא־הָיָה פָחַד (erg. אֲשֶׁר = אֲשֶׁר שָׁם 84, 4) will sagen, daß Schrecken des Gerichts die Feinde des Volkes Gottes ergriffen habe, als kein Schrecken d. i. kein äußerer Grund des Schreckens vorhanden war, also חֶרְדַּת אֱלֹהִים (1 S. 14, 15), eine gottgewirkte Panik. So ging es dem Heere der Verbündeten unter Josafat 2 Chr. 20, 22—24., so dem Heere Sanheribs vor Jerusalem Jes. 37, 36. כִּי begründet das Schreckensgeschick aus der göttlichen Machtwirkung. Die Anrede geht

an das Volk Gottes: *Elohim hat verstreut die Gebeine* (so daß sie unbegraben eine Beute wilder Thiere wie Unrat auf dem Felde liegen 141, 7. Ez. 6, 5) *deines Belagerers* d. i. dessen, der sich wider dich gelagert hatte; חֹנָךְ für חֹנְךָ = חֹנֶה עָלֶיךָ.[1] In der Macht seines Gottes, welcher sie, seines Volkes Feinde, verworfen, hat Israel sie zuschanden gemacht d. i. den Anschlag der so Siegesgewissen, die es wie Brot leicht und gemächlich verzehren zu können meinten, in einer für sie schimpflichen Weise vereitelt. Es ist klar, daß in diesem Zus. auch v. 5 eine dem Ps. ursprünglich fremde Bez. auf auswärtige Feinde Israels erhält, so daß also nicht mehr Mi. 3, 3. parallel ist, sondern Stellen wie Num. 14, 9 *unser Brot sind sie* (die Bewohner Canaans) und Jer. 30, 16 *alle die dich fressen, sollen gefressen werden*.

V. 7. Nun finden sich beide Texte wieder zusammen. Statt יְשׁוּעַת hier יְשֻׁעוֹת; der Ausdruck ist gesteigert, der Plur. bed. das ganze, volle, schließliche Heil.

PSALM LIV.

Trost gegen blutgierige Widersacher.

3 Elohim, durch deinen Namen schaff mir Heil,
Und durch deine Stärke schaff mir Recht!
4 Elohim, höre mein Gebet,
Horch auf meines Mundes Reden:
5 Denn Fremde sind aufgestanden wider mich,
Und Gewaltthätige trachten nach meinem Leben,
Stellen Elohim sich nicht vor Augen. (*Sela*)

6 Siehe Elohim ist Helfer mir,
Der Allherr ists der meine Seele stützet.
7 Heimzahlen wird er das Böse meinen Laurern —
Kraft deiner Wahrheit tilg hinweg sie.
8 In Herzenstriebe will ich dir opfern,
Danken deinem Namen, Jahve, daß er hold.
9 Denn aus aller Drangsal hat er mich gerettet
Und an meinen Feinden letzt sich mein Auge.

Wieder einer der 8 aus der saulischen Verfolgungszeit datirten Ps., ein מַשְׂכִּיל, wie die beiden vorigen, und sowol mit Ps. 53 (vgl. v. 5 mit 53, 3) als mit Ps. 52 (vgl. die gleichlautenden Schlußworte v. 8. 52, 11) sich nahe berührend: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung* (s. zu 4, 1), *eine Betrachtung, von David, als gekommen waren die Zifiter und gesagt hatten zu Saul: Hält nicht David sich bei uns verborgen?* Ebjathar, Sohn Ahimelechs, war zu David entkommen, der damals

1) So erklärt schon Menachem, wogegen Dunasch verkehrter Weise das ך von חונך als wurzelhaft nimmt, sich daran stoßend, daß es statt חֹנְךָ mit Suff. vielmehr חֹנְךָ heißen müßte. Innerhalb des Verbums kommt *âch* zwar als *suff. m. paus.* für *écha* am Prät. (Dt. 6, 17. Jes. 30, 19. 55, 5., sogar außer Pausa Jer. 23, 37) und am Inf. (Dt. 28, 24. Ez. 28, 15), aber nur an u. St. am Partic. vor. Am Partic. nähert sich dieses Masculinsuff. schon dem Aram., am eig. Nom. finden sich keine hebr. Beispiele davon. Simson ha-Nakdan in seinem חבור הקונים (HS der Leipz. Universitätsbibl. f. 29b) bemerkt richtig, dass Formen, wie שְׁמָךְ עַמָּךְ nicht biblischhebräisch, sondern aramäisch seien und erst in der aus dem Hebr. und Aram. gemischten Talmudsprache vorkommen.

mit 600 Mann in der festen Stadt Keïla stand, aber durch Ebjathar den göttlichen Bescheid erhielt, daß die Bewohner, wenn Saul die Stadt belagern werde, ihn ausliefern würden. Wir treffen ihn hierauf in der Wüste Zîf; die Zifiter verrathen ihn und machen sich anheischig, ihn zu fangen, wodurch er in die größte Bedrängnis kommt, aus der er nur durch einen Einbruch der Philister, der Saul zum Abzug nöthigte, gerettet ward 1 S. 23, 19 ff. Dieselbe Gesch., welche hier der ältere Erzähler der BB. Samuel erzählt, finden wir, malerischer erzählt, noch einmal 1 S. c. 26. Die Form der Psalmüberschrift ist wörtlich sowol wie 1 S. 23, 19 als wie 1 S. 26, 1; die letzte Quelle derselben sind an allen drei Stellen die Annalen.

V. 3—5. Das kleine Lied wird durch סלה halbirt. Die 1. Hälfte bittet um Hülfe und Erhörung. Der Name Gottes ist die Manifestation seines Wesens, welche zu ihrem Mittelpunkte Gnade hat (denn der Name Gottes ist טוֹב v. 8. 52, 11), so daß also בְּשִׁמְךָ (hier das Parallelwort von בִּגְבוּרָתְךָ) s. v. a. בְּחַסְדְּךָ ist. Das Recht schaffen (דִּין wie שָׁפַט 7, 9 u. ö., עָשָׂה דִין 9, 5) wird der alles überwindenden Macht Gottes zugeeignet, welche nur eine Seite des göttlichen Namens d. i. des in der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften sich offenbarenden göttlichen Wesens ist. הַאֲזִין ist 4[b] wie הַטָּה אֹזֶן 78, 1 mit לְ (vgl. אֶל 77, 2) verbunden. Statt זָרִים v. 5 liest das Trg., durch 86, 14 beirrt, זֵדִים. Bei זָרִים und עָרִיצִים ist zufolge der Ueberschr. insbes. an die Zifiter gedacht. Die beiden Wörter bez. meist auswärtige Feinde Jes. 25, 2 f. 29, 5. Ez. 31, 12., aber זָר heißt auch der Fremde im weitesten Sinne je nach dem Gegensatze z. B. der Nichtpriester Lev. 22, 10., und als עריצים können auch Volksgenossen sich erweisen Jer. 15, 21. Die Zifiter, obwol Judäer wie David, können זרים heißen, weil sie Partei gegen David ergriffen, und עריצים, weil sie sich anheischig machten, ihn zu packen und auszuliefern. Unter andern Umständen hätte dies Unterthanenpflicht sein können. In diesem Falle aber war es Gottlosigkeit, wie 5[c] (vgl. 86, 14) sagt. Wer damals in Israel Gott mehr als Menschen fürchtete, der konnte sich nicht zum Werkzeuge der blinden Wut Sauls hergeben. Gott hatte sich schon offenbar genug zu David bekannt.

V. 6—9. In dieser 2. Hälfte freut sich der D. erhörungsgewiß der Hülfe und gelobt Dankbarkeit. Das בְּ von בְּסֹמְכֵי will nicht sagen, daß Gott einer von den vielen sei, die sein bedrohtes Leben stützen, vielmehr daß er in die Kategorie solcher falle und für sich allein sie ausfülle, vgl. 118, 7 und für die Genesis dieses *Beth essentiae* 99, 6. Richt. 11, 35. In v. 7 verdient das *Keri* den Vorzug vor dem *Chethîb* („heimfallen" wird das Böse an meine Späher), welches mindestens עַל für לְ (vgl. 7, 17) erwarten ließ; über שֹׁרְרָי s. zu 27, 11. In dem schnellen Absprung zur Gebetsanrede 7[b] kündigt sich das Ende des Ps. an. Die Wahrheit Gottes wird mit בְּ nicht als werkzeugliches Mittel der Vertilgung, sondern als treibender Grund bez. Es ist dasselbe בְּ, wie in בִּנְדָבָה (Num. 15, 3) in oder aus freiem Antrieb. Diese freiwilligen Opfer sind hier nicht geistliche im Gegens. zu den rituellen (50, 14), sondern rituelle als äußere Darstellung jener. Subj. zu הִצִּילָנִי ist Gottes Name, die nachbibl. Sprache nennt Gott nach Lev. 24, 11 geradezu הַשֵּׁם, diesem Sprachgebrauch kommen St. wie Jes. 30, 27 u. die unsrige sehr nahe. Die Prätt. benennen den Dankesgrund. Was David jetzt noch hofft, hat er dann hinter sich. Die Schluß-

zeile 9[b] erinnert an 35,21 vgl. 59,11. 92,12., die Herabrufung des Fluches über die Feinde v. 7 an 17,13. 56,8. 59,12 ff. und das Dankgelübde v. 8 an 22,26. 35,18. 40,10 f.

PSALM LV.

Gebet eines tückisch Umstellten und von seinem Freunde Verrathenen.

2 Nimm doch zu Ohren, Elohim, mein Gebet
Und nicht verhülle dich vor meinem Flehen,
3 O horche auf mich und erwidre mir!
Ich schweif' in meinem Sinnen und muß stöhnen
4 Ob Feindes Stimm', von wegen Frevlers Aengstung.

Denn sie wälzen auf mich Unheil
Und in Zorn hinterlisten sie mich.
5 Mein Herz windet sich in meinem Innern
Und Todesschrecken haben mich überfallen.
6 Furcht und Zittern dringt auf mich ein
Und bedeckt hat mich Entsetzen.

7 Ich dacht': o hätt' ich Schwingen wie die Taube,
Fortfliegen würd' ich und würde bleiben!
8 Ja in die Ferne würd' ich flüchten,
Herbergen in der Wüste. (*Sela*)
9 Ich würd' erschwingen eine Freistatt mir
Vor rasendem Winde, vor dem Sturme.

10 Verschling', o HErr, zerspalte ihre Zunge,
Denn ich sehe Unbill und Hader in der Stadt.
11 Tag und Nacht machen sie auf ihren Mauern die Runde
Und Unheil und Beschwer ist drinnen.
12 Verderben ist drinnen
Und nicht weicht von ihrem Markte Druck und Arglist.

13 Denn nicht ein Feind schmäht mich, ich würd' es tragen;
Nicht mein Hasser überhebt sich wider mich,
Ich könnte ja vor ihm mich bergen.
14 Du aber warst ein Mensch, mir gleichgestellt, mein Genosse und Vertrauter,
15 Die wir zusammen süßen Umgang pflogen,
Ins Haus Elohims wallten in frohem Haufen.

16 Möge der Tod sie überraschen,
Mögen sie zum Hades fahren lebendig,
Denn Böses ist in ihrer Wohnstatt, in ihrem Innern.
17 Ich, zu Elohim rufe ich
Und Jahve wird Heil mir schaffen.

18 Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und stöhnen,
So hört er meine Stimme,
19 Befreit in Frieden meine Seele, daß sie mir nicht beikommen.
Denn in großer Menge sind sie wider mich.
20 Hören wird Gott und ihnen antworten,
Er thronet ja seit Urbeginn — (*Sela*)

Ihnen, die sich nicht eines Anderen besinnen
Und die nicht fürchten Elohim.
21 Er legt seine Hand an seine Befreundeten,
Entheiligt seinen Treubund.

22 **Glatt sind die Butterworte seines Mundes, und Krieg sein Herz**
Linder sind seine Reden als Oel, und sind doch Schwertklingen.

23 **Wirf auf Jahve deine Bürde,**
Er, er wird dich erhalten,
Wird ewig nicht wanken lassen den Gerechten.

24 **Und du, Elohim, wirst sie hinabstürzen in der Grube Schlund,**
Die Blut- und Truglist-Menschen werdens nicht zur Lebenshälfte bringen,
Ich aber vertrau' in dich.

Auf Ps. 54 folgt ein anderer davidischer Ps. gleicher Ueberschrift: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung, eine Betrachtung, von David*, welcher auch in der Form der Bitte, mit der er anhebt, an jenen anklingt (vgl. v. 2 mit 54, 3 f.), das elohimische Seitenstück zu dem Jahveps. 41. Ist der Ps. von David, so fordern wir (gegen Hgst.) einen nachweisbaren Anlaß in dessen Lebensgeschichte. Denn wie könnte der treulose Busenfreund, bei welchem die Klage über tückische Feinde hier wie in Ps. 41 mit besonderer Wehmut verweilt, eine abstrakte Figur sein, da er an Judas Ischarioth sein geschichtliches leibhaftiges Gegenbild im Leben und Leiden des andern David hat? Dieser alttest. Judas ist niemand anders als Ahitôfel, die rechte Hand Absaloms. Ps. 55 gehört wie Ps. 41 in die vier Jahre des Werdens der absal. Empörung, nur in eine etwas spätere Zeit, wo die Partei Absaloms ihrer Sache schon so sicher war, daß sie kein Hehl daraus zu machen brauchte. Wie es kam, daß David die Anfänge und Fortschritte der absal. Empörung gewähren ließ und keine andere Waffe dagegen kehrte, als die Waffe des Gebets, ist zu Ps. 41 erörtert.

Hitz. hält auch diesen Ps. 55 für jeremianisch. Aber der Rede werthe Berührungen mit Sprache und Gedanken Jeremia's enthält er nicht, außer daß dieser Prof. 9, 1 aus gleichem Beweggrunde einen ähnlichen Wunsch wie der Psalmist v. 7—9 ausspricht. Die Beweisführung für Jer. gegen David ist also auf das Lebens- und Leidensbild, welches der Ps. darstellt, angewiesen, und es fragt sich, ob dieses besser mit dem Verfolgungsleben Jeremia's oder Davids harmonirt. Die hier folg. Auslegung stellt sich, was mindestens des Versuches werth ist, auf den Standpunkt des Ueberschreibers.

V. 2—9. In dieser 1. Gruppe herrscht die Wehmut. David schüttet sein tiefes Weh vor Gott aus und wünscht sich fern von dem Herde der an seinem Sturze arbeitenden Spießgesellschaft ein einsames Plätzchen in der Wüste. „Verhülle dich nicht" ist hier, da von Hörbarem, nicht Sichtbarem die Rede ist, s. v. a. verhülle nicht dein Ohr Thren. 3, 56., was er geflissentlich thut, wenn dem Beter die rechte Herzensstellung, und also dem Gebete die Erhörlichkeit abgeht (vgl. Jes. 1, 15). שִׂיחַ bed. sowol das Gesträuch (syr. *schucho*, arab. شيح) als das Sinnen u. Sorgen (arab. Sorgsamkeit, Sorgfalt, aram. סח plaudern, kosen, reden). Das *Hi.* הֵרִיד, welches Gen. 27, 40 ein Tummelleben führen bed., hat hier die Bed. sich selbst hin und her bewegen, innerlich unruhig s., √רד رد schwanken, wov. *râda jarûdu* hin und wieder laufen (IV begehren, wollen), *raïda* quabbeln (von weichem strotzendem Leibe), *radda* kehren, wenden (wov. *taraddud* Hin- und Herbewegung, Zweifeln) also: ich schweife hin und her in meinem Sinnen oder Grübeln, ruhelos von einem Gedanken auf den andern verfallend. Statt וְאָהִימָה nach 77, 4 וְאֶהֱמָיָה zu lesen ist nicht vonnöthen, da das V. הוּם = הָמָה 42, 6. 12 durch die Derivv. gesichert ist. Da diese

ur חוּם, kein חִים (im Arab. bes. von Liebesraserei) aufzeigen, so ist וְאָרִידָה wie auch אָרִיד *Hi.* und zwar wie dieses mit innerem Obj.: ich muß oben oder Stöhnen erheben, in dumpfe Schmerzenslaute ausbrechen; er Cohortativ bed. nicht selten „ich soll" oder „ich muß" von Selbsterregungen, die von außen bedingt sind. In dieser inneren Unruhe befindet r sich, in dieses Schmerzensgeschrei muß er ausbrechen wegen der timme des Feindes, die er hören, vonwegen des Druckes oder der Zwängung עָקַת des Frevlers, die er empfinden muß. Die Conj. צְעָקַת (Olsh. Hupf.) ist überflüssig; עָקַת ist ein gewählteres aramaisirendes Wort für צָרָה. Die 2. Str. beginnt mit näherer Begründung des Rechts des Schmerzes. Das *Hi.* הֵמִיט bed. hier wie 140,11 (*Chethib*) *declinare*: sie wälzen der rollen Unheil auf ihn nieder und stellen ihm tückisch nach בְּאַף, orn schnaubend gegen den, der ihnen nur Liebe erwiesen zu haben sich ewußt ist. Das Herz wendet sich ihm im Leibe um, es windet sich יָחִיל, gl. dazu 38,11. Furcht und Zittern nimmt sein Inneres ein; יָבֹא in יָבֹא ist wie überall wo darauf eine Tonsilbe folgt sogen. נסוג אחור d.h. es at auf *penult.* zurückgewichenen Ton (Dt. 1,38. Jes. 7,24. 60,20), obwol n den Druckausgaben dies nur schlecht ersichtlich ist, und ist deshalb s. Accentsystem VI §. 2) mit *Mercha* versehen. Das folg. *fut. consec.* ührt den gesteigerten Zustand des Entsetzens ein, der aus diesem Andringen von Furcht und Beben hervorgeht. Auch der dadurch erpreßte Wunsch, den David vor sich selbst aussprach, wird in Str. 3 mit *fut. consec.* eingeführt.[1] Wer gibt mir ist s. v. a. o hätte ich, Ges. §. 136,1. In וְאֶשְׁכֹּנָה liegt die sich selbst genügende Bed. der Niederlassung (Ez. 31, 3), des zur Ruhe Kommens und Verbleibens (2 S. 7,10). Für אָחִישָׁה מִפְלָט ל gewinnt man ohne Umweg einen sachgemäßen Sinn, wenn man אחישׁ nicht als *Kal* (71,12), sondern nach Jes. 5,19. 60,12 als *Hi.* immt: ich würde beschleunigen d.i. schleunig verschaffen mir einen Ort, er mir zum Asyle diene vor einherstürzendem Winde, vor dem Sturme. רוּחַ סֹעָה ist s. v. a. arab. *rîḥin sâijat-in* sein würde, indem سعى „sich chnell bewegen, geschwind gehen oder laufen" wie vom Lichte (Koran XVI, 8) und Wasserbächen (s. Jones, *Comm. poes. asiat., ed. Lips.* p. 358), auch von Luftströmungen, Winden u. dgl. gesagt werden kann. Die orrectur סְעָרָה (Hupf.) gibt eine entstellende Tautologie. In der Umgeung Davids ist ein wildes, auf seinen Untergang gerichtetes Treiben. or diesem möchte er fliehen und sich bergen, wie eine beim Unwetter ler vor den Krallen des Raubvogels in ein Felsloch sich flüchtende aube mit ihrem zwar geräuschlosen, aber ausdauernden Fluge.[2]

V. 10—17. In der 2. Gruppe herrscht der Zorn. In der Stadt sind le Parteileidenschaften entfesselt, selbst sein Busenfreund ist an dieser indlichen Erhebung betheiligt. Die Rückbez. auf die babylonische

---

1) Aus dieser Psalmstrofe ist das schöne altkirchliche Jesuslied erwachsen: *Quis binas columbinas Alas dabit animae? Et in almam crucis palmam Evolat tissime cet.*

2) Kimchi bemerkt, daß die Taube, wenn sie müde wird, einen Flügel einzieht nd mit dem anderen fliegt und so um so sicherer entrinnt. Abenesra findet hier ne Hindeutung auf die Brieftaube.

Sprachverwirrung, welche in dem פַּלַּג (vgl. Gen. 10, 25) liegt, bringt auch in Erinnerung an בָּבֶל Gen. 11, 1—9 die Wahl des בַּלַּע mit sich, welches hier nach Jes. 19, 3 Verschlingung d. i. Vernichtung mittelst Verwirrung und Vereitelung bez.; לְשׁוֹנָם ist Obj. zu beiden Imper., deren 2. des Gleichklangs halber פַּלַּג (wie sonst gew. bei gutturalem Auslaut) lautet. Statt חָמָס וָרִיב heißt es regelrecht חמס וְרִיב weil das mit verbindendem Acc. versehene וריב logisch zu בָּעִיר als seiner Ergänzung hineilt.[1] Subj. zu 11ª sind nicht Unbill und Hader (Hgst. Hitz.), denn diese personifizirt auf der Stadtmauer herumlaufen zu lassen ist komisch, sondern (vgl. 59, 7. 15) die Absalomiten, und zwar die unablässig das Treiben Davids und der Seinen belauernden und dazu ringsum auf den Höhepunkten der Stadt flankirenden Spione. Wie thatlos David diesem Treiben zusah, bis er freiwillig seinen Palast im Stiche ließ und Jerusalem räumte, deutet der Bericht 2 S. c. 15 an. Der Spionage im Umring der Stadt wird mit בְּקִרְבָּהּ das Treiben innerhalb derselben entgegengesetzt. Wir wissen davon wenig Spezielles, aber nach dem ehrsüchtigen, niederträchtigen, heimtückischen Charakter Absaloms können wir es uns ausmalen. Daß Heimtücke מִרְמָה und die äußerste Verruchtheit in der Stadt sich festsetzt, wird mit כִּי v. 13 begründet. Es stehen ihm nicht offne Feinde, die des Ursache hätten, gegenüber, sondern treulose Freunde, unter ihnen jener Ahitofel aus Giloh, ein Abschaum treubrüchiger Undankbarkeit. Die Futt. וְאֶשָּׂא und וְאֶסָּתֵר sind subjunktivisch und וְ = *alioqui*, wie 51, 18 vgl. Iob 6, 14. Diesem sagt er zu seiner Schande ins Gesicht, in welchem Verhältnis er zu ihm, den er jetzt verräth, gestanden. Man übersetze v. 14 nicht: und du bist .., sondern: *und du* (der du so handelst) *warst*, denn nur weil der Hauptsatz rückblickend gemeint ist, besagen die Futt. נַמְתִּיק und נְהַלֵּךְ ein Pflegen in der Vergangenheit. Absichtlich heißt es אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי, nicht אִישׁ כערכי: David ließ ihn nicht seine königliche Hoheit fühlen, sondern stellte sich zu ihm in das Verhältnis des Menschen zum Menschen, ihn mit sich auf gleiche Linie stellend und als seines Gleichen behandelnd; das Suff. v. כערכי ist hier nicht wie in dem כערכך des Aschamgesetzes subjektiv: nach meiner Schätzung, sondern obj.: gleich dem Werthe den ich geschätzt bin, also: mir gleichgeschätzt. Welche herzdurchbohrende Bedeutung gewinnt dieses Wort erst im Munde des anderen David, welcher, obwol Gottessohn und König ohne Gleichen, doch zu seinen Jüngern und unter ihnen zu jenem Ischarioten als der Menschensohn in das menschlich trauteste Verhältnis trat! אַלּוּפוֹ v. אָלַף arab. *alifa* an etw. gewohnen *assuescere* bed. den Anhänglichen oder Zugethanen, und מְיֻדָּע nach dem hebr. Sinne des V. יָדַע den intim Bekannten. Der 1. der Beziehungssätze v. 15 bez. den vertraulichen Privatverkehr, der 2. dessen ungescheutes Hinaustreten in die Oeffentlichkeit. סוֹד hier wie Iob 19, 19 (s. oben zu 25, 14); הַמְתִּיק סוֹד süß machen Freundschaftsverkehr ist s. v. a. dergleichen pflegen. Dem סוֹד steht רֶגֶשׁ gegenüber, wie 64, 3 סוֹד heimliche Berathung und רִגְשַׁת lautes Toben. Hier ist רֶגֶשׁ ebendas, was der korahitische Dichter 42, 5 הָמוֹן חוֹגֵג

1) Es finden sich aber Ausnahmen, indem zuweilen וְ auch bei trennendem Acc. bleibt Jes. 49, 4. Jer. 40, 10. 41, 16 und וּ bei verbindendem vocalisirt wird Gen. 45, 23. 46, 12. Lev. 9, 3. Mi. 2, 11. Iob 4, 16. Koh. 4, 8.

nennt. Angesichts des zum absalom. Parteihaupt gewordenen treulosen Freundes bricht David nun v. 16 in furchtbare Verwünschungen aus. Das *Chethib* lautet: יְשִׁימוֹת *desolationes (super eos)*, aber dieses Wort kommt nur in einem Ortsnamen vor („Einöden-Haus") und paßt nicht wol in so unmittelbarer Beziehung auf Personen. Einen nicht zu beanstandenden Sinn dagegen gibt das *Keri* יַשִּׁיא מָוֶת berücken möge der Tod über sie, was prägnant s. v. a. er möge sie unversehens überfallen. Diesem יַשִּׁיא entspricht das חַיִּים der zweiten Anwünschung: sie mögen in den Hades (שְׁאוֹל, viell. urspr. שְׁאֹ֫לָה, dessen ה bei folg. ה abhanden kam) hinabfahren lebendig d. i., wie die Rotte Korah, bei noch frischem Leibesleben und also jähen, gewaltsamen Todes. Die Zusammenziehung des *decipiat* (*opprimat*) *mors* in Ein Wort ist die Folge der alten *scriptio continua* und der defektiven Schreibung יַשִּׁי wie יָנִי 141,5. אָבִי 1 K. 21,29. Anders Böttch.: der Tod thue einen Krach über ihnen, aber die Futurform יַשִּׁי = יַשְׁאָה v. שָׁאָה = שָׁאִי ist eine imaginirte, durch Num. 21,30 nicht erweisbare, und Hitz.: erstarre (יָשִׁים) ob ihnen der Tod, aber das gibt ein unvorstellbares Bild, mit dessen Schwulst sich die *trepidantes Manes* bei Virgil *Aen.* 8,246 nicht vergleichen lassen. In der Begründung 16[b] gibt בִּמְגוּרָם mit folg. בְּקִרְבָּם angeblich weder wenn man מָגוֹר Ansiedelung, Wohnung *παροικία* (LXX Trg.) noch wenn man es Versammlung (Aq. S. Hier.) übers. einen innerlichen Fortgang, weshalb Hitz.: in ihrem Schreine, ihrer Brust (= ἐν τῷ θησαυρῷ τῆς καρδίας αὐτῶν Lc. 6,45), מְגוּרָם kurz für מְגוּרָתָם nach der in Poesie beliebten Verkürzung (zu 25,5). Aber dieses Bild beabsichtigend würde der D. בִּמְגוּרַת קִרְבָּם geschrieben haben, und ist die Aussage daß das Böse unter ihnen, daß es in ihnen heimisch ist, nicht wirklich eine Klimax? Der Wechsel der Gottesnamen v. 17 ist bedeutsam. Den Ueberweltlichen ruft er an und der heilwärtig Innergeschichtliche hilft ihm.

V. 18—24. In der 3. Gruppe herrscht die Zuversicht, indem der v. 17 angeschlagene Ton sich fortsetzt. Abend, Morgen und Mittag als Anfang, Mitte und Ende des Tages bez. diesen in seinem ganzen Umfange, David gibt so der Unablässigkeit Ausdruck, mit welcher er Gotte stillinnerlich und laut vortragen will was ihn bewegt. Das *fut. consec.* וַיִּשְׁמַע verknüpft mit dem Gebete die Erhörung als dessen unausbleibliche Folge. Auch in dem Praet. פָּדָה spricht sich Glaubensgewißheit aus; בְשָׁלוֹם daneben bez. in gleicher Prägnanz wie 118, 5 den Zustand unversehrter äußerer und innerer Wolbehaltenheit, in welchen Gott seine Seele befreiend versetzt. Liest man *mi-k°rob*, so ist קְרָב, wie es die alten Uebers. fassen, Infin.: *ne appropinquent mihi,* wogegen seit J. H. Michaelis die Aussprache *mi-k°rāb* bevorzugt wird: *a conflictu mihi sc. parato*, bei welcher מִקְּרָב־ (mit *Metheg*) punktirt sein würde, während die HSS um die Lesung mit *ā* zu verhüten מִקְּרָב־ punktiren. Hitz. bemerkt mit Recht, daß hinter negativem מִן zum voraus der Inf. angezeigt ist und daß לִי = עָלַי 27,2 sich besser zu diesem fügt. Auch schließt sich der Begründungssatz 19[b] minder misverständlich an, wenn man מקרב infinitivisch faßt: daß sie mir nichts anhaben können (91, 10). Denn nun erst ist es minder mislich, die Feinde als Subj. von הָיוּ und עִמָּדִי wie Iob 10, 17. 13, 19. 23, 6. 31, 13

vgl. עִם 94,16 in feindlichem Sinne zu fassen, was immer nur da möglich, wo der Zus. diesen Sinn an die Hand gibt. Die Erkl. Heidenheims: Unter den Großen waren solche die mir beistanden (näml. Huzai, Zadok, Ebjathar, durch die Ahitofels Rath hintertrieben wurde) gibt keinen Psalmgedanken, und mit AE nach *Numeri Rabba* 294ª bei בְרַבִּים an den Beistand der Engel zu denken, empfiehlt sich zwar im Hinblick auf 2 K. 6,16 (womit Hitz. noch 2 Chr. 32,7 zusammenhält) sehr, ist aber hier ohne Anhalt, wogegen der Ged.: „als Viele (im Bestande von Vielen) sind sie mit mir d. i. treten sie mit mir kriegend auf" sich straff an das Vorausgeg. anschließt. Das *Beth essent.* dient hier wie öfter z. B. 39,7 der Qualification des Subj. Auf das Prät. der Zuversicht folgt v. 20 das Fut. der Hoffnung. Obgleich עָנָה neben שָׁמַע voraussetzlich die Bed. antworten d. i. der Gebetserhörung vergewissern hat, so wird doch hier diese Bed. dadurch ausgeschlossen, daß wie 20ᵈ fordert (auch wenn man 19ᵇ von den Gesinnungsgenossen des D. versteht) die Feinde Obj. sind. LXX: εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, passend, aber die Aussprache וִיעַנֵּם fordernd, da die Bed. beugen, demütigen weder für *Kal* noch *Hi.* erweislich ist. Aber gesetzt auch daß יַעֲנֵם nach 1 K. 8,35 (s. Keil) ταπεινώσει αὐτούς bed. könnte, ist es doch schwer zu glauben, daß ויענם keinen dem ישמע, welches es fortsetzt, correlaten Sinn haben soll. Schon Saadia erklärt beachtenswerth יַעֲנֵם für יַעֲנֶה בָּם er wird wider sie zeugen, was AE billigt; besser Hgst.: „Gott wird hören (der Feinde Toben) und ihnen (richterlich) antworten." Der urspr. Text mag וְיַעֲנֵמוֹ ישֵׁב קֶדֶם gelautet haben. Wie er aber jetzt lautet repräsentirt וְישֵׁב קֶדֶם einen jene strafrichterliche Entgegnung verbürgenden Untersatz mit fehlendem הוּא: sintemal er der von urher Thronende ist (s. zu 7,10); das kühne ישב קדם ist die Abbreviatur der 74,12. Hab. 1,12 vgl. Dt. 33,27 ausgesprochenen Anschauung Gottes als des von der Urzeit her königlich und richterlich Thronenden, der also auch gegenwärtig seine in seinem Gesalbten angetastete Majestät zu behaupten wissen wird. Trotz dieser Unterbrechung und der dabei aufrauschenden Musik setzt אֲשֶׁר mit Zubehör das ויענם fort, diejenigen näher beschreibend, denen Gott in seinem Zorn antworten wird. Der Relativsatz begründet zugleich dies ihr Geschick aus ihrer Beschaffenheit: sie verharren ohne sich eines andern zu besinnen in ihrer Gottlosigkeit. Das N. חֲלִיפָה, welches sonst von Kleiderwechsel, Kriegsreserve, Ablösung von Arbeiter-Truppen üblich ist, bed. hier Sinnesänderung (Trg.), wie Iob 14, 14 Zustandsänderung; der Plur. meint, daß ihnen jeder Wechsel dieser Art fern bleibt. In v. 21 faßt David in der Menge der Empörer wieder den Einen treubrüchigen Feind ins Auge. שְׁלֹמָיו ist s. v. a. שְׁלֵמִים אִתּוֹ Gen. 34,21., die zu ihm in Wolverhältnis (שָׁלוֹם 41,10) standen. David faßt sich mit seinen Getreuen zus. בְּרִית ist hier das vor Gottes Angesicht geschlossene Schutz- und Trutzbündnis wechselseitiger Treue. Bei שָׁלַח und חִלֵּל ist die Intention gemeint, welche, wenn auch noch nicht ausgeführt, doch an sich schon Vergreifung und Entweihung ist. In v. 22 geht die Schilderung in den Ton des Cäsurenschema's ein. Unmöglich ist hier מַחְמָאֹת lautlich s. v. a. מֵחמאות, da diese Lautveränderung die Präpos.

verwischen würde; מַחְמָאוֹת aber zu lesen (Trg. Symm. Hier.) verbietet sich dadurch, daß פִּיו (LXX *τοῦ προσώπου αὐτοῦ* wie Spr. 2, 6) nicht Subj. zu חָלְקוּ sein kann. Also gehört מ zum Bestande des Nomens und das Denom. מחמאות (v. חֶמְאָה), wie מַעֲדַנּוֹת (v. עֵדֶן) Leckerbissen, bed. Dickmilchspeisen, hier bildlich die dem Heuchler so sanft, süß und geschmeidig wie Rahm oder Sahne vom Munde gehenden Milch- oder Butterworte: *os nectar promit, mens aconita vomit.* In den folg. Worten וּקֲרָב־לִבּוֹ (וּקְרָב) ist das Makkef (bei welchem da das ָ kein Metheg hat ebenso wie v. 19 *uk'rob* zu lesen sein würde) zu löschen (wie es auch wirklich in HSS und Ausgaben hie und da fehlt); die Worte sind ein selbständiger Nominalsatz: Krieg (קְרָב Zusammenstoß, Angriff, Kampf n. d. F. כְּתָב mit festem *â*) ist sein Inneres und seine Worte Schwerter — diese beiden Sätze correspondiren. רַכּוּ (eig. wie رقّ dünn, schwach, dann auch: sanft, lind s., $\sqrt{}$ רד, רק *tendere, tenuare*) hat den Ton auf *ult.*, s. zu 38, 20. פְּתִיחוֹת ist das ausgezogene, gezückte Schwert (37, 14). Der eine neue Str. beginnende und dadurch minder abrupte Zuspruch v. 23 ist zunächst ein Rath, den David sich selbst, zugleich aber allen unschuldig Leidenden gibt, vgl. 27, 14. Statt des dunklen *ἅπ. γεγρ.* יְהָבְךָ lesen wir 37, 5 דרכך und Spr. 16, 3 מעשיך, wonach es nicht Verbum n. d. F. יְדַעֲךָ (Chajûg Gecat. Kimchi), sondern Objektsacc. ist (wie es auch accentuirt ist, denn das *Legarme* von יהוה hat geringeren Trennungswerth als das *Zinnor* von יהבך). LXX übers. *ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου.* So wird dieses Psalmwort 1 P. 5, 7. verwendet. Dem Talmud zufolge bed. יְהָב (gleicher Form mit קְרָב) die Last. „Eines Tages — erzählt Rabba bar-bar-Chana *b. Rosch ha-Schana* 26ᵇ u. ö. — ging ich mit einem arabischen (nabatäischen?) Handelsmann und trug gerade ein schweres Pack. Da sagte er mir: שקיל יהביך ושדי אגמלאי nimm deine Bürde und wirf sie auf mein Kameel." Hienach ist es rathsamer, יְהָב auf יָהַב geben, zutheilen, als auf ein יָהַב = יָאַב 119, 131 ($\sqrt{}$ אב, או) begehren, zurückzuführen, so daß es also nicht das Begehren, Sehnen, Sorgen, sondern das Aufgegebene, Auferlegte, Beschiedene (Böttch.) bed., in welchem Sinne die chald. Derivv. v. יְהַב (Trg. Ps. 11, 6. 16, 5 für מְנָת) wirklich vorkommen. Auf wen man wirft was einem zu tragen beschieden ist, dem gibt mans zu tragen; die Ermahnung geht davon aus, daß Gott so willig als mächtig ist, auch das Schwerste für uns zu tragen, aber dieses Tragen für uns ist andererseits eignes Tragen in Gottes Kraft und darum lautet die beigefügte Verheißung: Er wird dich aufrecht halten (כִּלְכֵּל), daß du nicht kraftlos erliegest. Auch 23ᵇ ist diesem Bilde einer Last günstig: nicht wird er geben d. i. (78, 66) widerfahren lassen auf ewig Wanken dem Gerechten. Der Gerechte wankt nun und nimmer mit folgendem Sturz, während David dessen gewiß ist, daß seine Feinde nicht allein zu Boden fallen, sondern in den Hades fahren werden (welcher hier mit Verbindung zweier Synon. wie z. B. Spr. 8, 31. Ez. 36, 3 בְּאֵר שַׁחַת Brunnen d. i. Loch der Einsenkung d. i. Gruft heißt), und zwar ehe sie ihre Tage gehälftet d. i. bis zu der Hälfte der unter anderen Umständen erreichbaren Lebensdauer gelangt sind (vgl. 102, 25. Jer. 17, 11). Mit וְאַתָּה אלהים wird herausgeho-

ben, daß ebenderselbe Gott, der die Gerechten nicht fallen **läßt,** die **Gott**-**losen** hinabstürzt, und mit וַאֲנִי setzt sich David als getrosten **Muthes für jetzt** und alle Zukunft jenen entgegen.

PSALM LVI.

Getroster Muth eines Flüchtlings.

2 Sei mir gnädig, Elohim, da Sterbliche nach mir gieren,
Den ganzen Tag kriegführend mich bedrängen.
3 Es gieren meine Laurer den ganzen Tag,
Denn viel sinds die hochher mich bekriegen.
4 Tags, da ich fürchte, halt' ich mich zuversichtlich an dich.
5 Durch Elohim werd' ich preisen sein Wort,
In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was kann Fleisch mir anthun?

6 Den ganzen Tag foltern sie meine Worte,
Wider mich sind alle ihre Gedanken auf Böses aus.
7 Sie rotten sich, stellen Späher aus —
Die bewachen meine Fersen, weil nach meinem Leben trachtend.
8 Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen? —
In Zorn wirf Völker danieder, Elohim!

9 Mein Fluchtleben hast gezählet Du,
Gelegt sind meine Thränen in deinen Schlauch —
Stehn sie nicht in deinem Merkbuch?
10 Einst müssen zurückweichen meine Feinde am Tage da ich rufe;
Das weiß ich: daß Elohim für mich ist.
11 Durch Elohim preis' ich das Wort,
Durch Jahve preis' ich das Wort.
12 In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was können Menschen mir thun?

13 Mir obliegen, Elohim, deine Gelübde,
Entrichten werd' ich Dankopfer dir.
14 Denn du hast gerettet meine Seele vom Tode,
Ja meine Füße vom Umsturz,
Zu wandeln vor Elohim im Licht des Lebens.

An Ps. 55., welcher v. 7 f. wünscht: *O hätt' ich Flügel wie die Taube* u. s. w., **schloß** sich nach der Anordnungsweise des Sammlers kein Ps. passender an, als **Ps. 56.**, dessen musikalische Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, nach „Taube der Verstummung unter den Fernen", von David, ein Michtam.* רְחֹקִים ist zweiter Gen., vgl. Jes. 28, 1., und bed. entw. ferne Menschen oder *longinqua* ferne Orte wie 65, 6 vgl. נְצִיבִים 16, 6. Wie 58, 2 ist fraglich, ob die Punktation אֵלֶם das Richtige getroffen. Hitz. will אֵלִם lesen: Taube der Leute in der Ferne, aber אֻלָּם Volk ist trotz Egli's Beifallsgeklatsch ein im Hebr. unerhörtes, im Phön. nur muthmaßliches Wort; eher empfiehlt sich Olshausens אֵלִם Taube ferner Terebinthen. עַל bed., wie **in** anderen solchen Aufschriften, nicht *de* (wie Jo. Campensis in seiner Psalmen-Paraphrase 1532 u ö. übers.: *Praefecto musices, de columba muta quae procul avolaverat*), sondern *secundum*, und das Zusammentreffen der Melodie-Angabe mit der Situation des Psalmdichters erkl. sich daraus, daß die Melodie im Hinblick darauf gewählt ist. LXX (vgl. Trg.) mit Deutung des Bildes: *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων* (vom Heiligtume) *μεμακρυμμένου*, wofür Symm.: *φύλου ἀπωσμένου*. **Richtig** Aq.: *ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου μακρυσμῶν*. An Ps. 55 (v. 7 f. vgl. 38, 14)

können wir uns eine Vorstellung von dem mit יונת אלם רחקים bezeichneten Musterliede machen, denn dieses selbst ist Ps. 55 nicht, schon deshalb nicht, weil er aus der absal. Zeit und also jünger ist, als Ps. 56, dessen histor. Ueberschr.: *als ergriffen ihn Philister in Gath* (vgl. בְּיָדָם 1 S. 21, 14) uns in die saulische Zeit zurückversetzt, in dieselbe Zeit des philistäischen Aufenthalts, welcher Ps. 34 zugeeignet wird. Mit den Ps. dieser Zeit zeigt sich Ps. 56, seine Ueberschr. rechtfertigend, vielfach aufs engste verflochten. Es ist diesen Ps. gemeinsam, daß mit der Aussicht Davids auf das Gericht über seine Feinde sich die Aussicht auf das Gericht über die ganze feindliche Welt verbindet 56, 8. 7, 9. 59, 6 (12); dem Wüstenaufenthalt entspricht das Bild vom Schlauch, in dem Gott die Thränen der Leidenden aufbewart. In Ansehung der Kunstform eröffnet Ps. 56 die Reihe davidisch-elohimischer מִכְתָּמִים 56—60. Drei davon gehören der saulischen Zeit an, diese drei enthalten Kehrverse, was wir zu 16, 1 als eine Eigentümlichkeit dieser „Stichwortgedichte" erkannten. Die Stichworte dieses Ps. 56 sind באלהים אהלל דבר(ו) und מַה־יַּעֲשֶׂה בָשָׂר (אָדָם) לִי.

V. 2—5. אֱלֹהִים und אֱנוֹשׁ v. 2 (9, 20. 10, 18) sind Gegensätze: Gotte dem Majestätischen gegenüber sind die Menschen machtlose Wesen. Ihre Auflehnung wider Gottes Rathschluß ist erfolglose Tollheit. Hat der D. Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich geberdenden Zwergen, die ihn מָרוֹם hochher fahrend d. i. stolziglich bekriegen (vgl. מִמָּרוֹם 73, 8), in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen. שָׁאַף *inhiare* wie 57, 4; לָחַם wie 35, 1., mit לְ wie אֶל z. B. Jer. 1, 19. So fürchtet er sich denn auch nicht; Tags wo (Ges. §. 123, 3[b]) er sich fürchten könnte (conjunct. Fut. wie z. B. Jos. 9, 27), hält er sich vertrauend an (אֶל wie 4, 6 u. ö. Spr. 3, 5) seinen Gott, so daß Furcht ihn nicht ankommen kann. Er hat ja das Wort seiner Verheißung für sich (דְּבָרִי wie z. B. 130, 5), בֵּאלֹהִים durch Gott wird er dieses sein Wort preisen, indem es sich ihm glorreich bewährt. So richtig Hupf., während Andere theils „in Elohim rühm' ich sein Wort" theils (wogegen die Form dieses Stichworts 11[ab] sich sträubt): „Elohim rühme ich, sein Wort" erklären, Hitz. aber: „Gottes berühm' ich mich in Sache" d. i. in der betreffenden Angelegenheit, was frostige Prosa bei sprachwidriger Kürze. Die Auslegung ist hier durch 10, 3. 44, 9 beirrt. הִלֵּל bed. hier gar nicht *gloriari*, sondern *celebrare*, und באלהים ist nicht anders als 60, 14 gemeint. בָּטַח בְּ ist s. v. a. neutest. *πιστεύειν ἐν*. לֹא אִירָא ist Umstandssatz mit Finitum, wie gew. bei לֹא 35, 8. Iob 29, 24 und בַּל Spr. 19, 23.

V. 6—8. Diese 2. Str. beschreibt die Widersacher und läuft, indem daran das Feuer des Zorns sich entzündet, in Verwünschung aus. „Alle Zeit — übers. Hitz. — kränken sie meine Belange" d. h. schädigen sie meine Interessen. Auch das lautet unpoetisch. Wie man חָמַס תורה die Tôra vergewaltigen sagt Zef. 3, 4. Ez. 22, 26., so läßt sich auch sagen: die Worte jemandes d. i. seine Aussagen über sich selbst martern, näml. durch Misdeutung und Verdrehung. Es hilft David nichts, daß er seine Unschuld, daß er seine kindliche Treue gegen Saul, Gottes Gesalbten betheuert — sie spannen sein Selbstzeugnis auf die Folter, ihm falschen Sinn und falsche Folgerungen aufzwängend. Sie rotten sich zusammen, stellen Hinterhalt. Das V. גּוּר bed. bald abbiegen, einkehren, wohnen (=

جار), bald sich fürchten (= יָגֹר ,وجر), bald aufrühren, erregen 140, 3 (= גָּרָה), bald wie hier und 59, 4. Jes. 54, 15: sich sammeln (= אָגַר). Das *Keri* liest יִצְפּוֹנוּ (wie 10, 8. Spr. 1, 11), aber die *scr. plena* führt auf *Hi.* (vgl. Iob 24, 6 u. dazu Ps. 126, 5) und das folg. הֵמָּה läßt schließen, daß יַצְפִּינוּ causativ gemeint ist: sie machen daß man im Versteck aufpaßt, legen Hinterhalt (syn. הֶאֱרִיב 1 S. 15, 5), so daß המה auf die von ihnen abgeordneten Laurer geht: jene — meine Fersen oder (wie der *pl. fem.* 77, 20. 89, 52) Fußspuren (Raschi: *mes traces*) d. i. alle meine Schritte und Tritte hinter mir her beobachten sie, dieweil (eig. demgemäß daß, wie z. B. Mi. 3, 4) sie nach wie vor (was in dem Perf. liegt, vgl. 59, 4) mein Leben ertrachten d. i. danach trachten (קִוָּה wie שָׁמַר 71, 10 mit Acc. = קִוָּה לְ 119, 95). An diese umständliche Vergegenwärtigung ihres feindseligen Treibens schließt sich der nicht anders denn als Frage zu verstehende und als solche durch die Wortstellung (2 K. 5, 26. Jes. 28, 28) sich kennzeichnende Satz עַל־אָוֶן פַּלֶּט־לָמוֹ an: *Trotz Heillosigkeit Entrinnen ihnen* d. i. sollten sie, die Laurer, ungeachtet so heilloser nichtswürdiger Handlungsweise entrinnen? פַּלֵּט ist jedenfalls wie 32, 7 substantivirter Inf., und das Keineswegs, das als Antwort auf diese Frage gehört, geht sofort in die Bitte um den Sturz der Heillosen über. Dies die seit Kimchi übliche Erklärung. Anders Mendelssohn: „Umsonst sei ihr Entrinnen" nach Aben-Jachja, der aber wie Saadia פלט imperativisch faßt. Mit עַל werden allerdings adv. Begriffe ausgedrückt z. B. עַל־יֶתֶר reichlich 31, 24., עַל־שֶׁקֶר lügnerisch Lev. 5, 22 (s. Ges. *thes.* p. 1028), aber man sagt nicht עַל־הֶבֶל und hat also auch schwerlich עַל־אָוֶן (mit nichten, umsonst) gesagt; auch heischt hier der Zus. für און den herrschenden ethischen Begriff. Hupf. ändert פלט in פַּלֵּס und übers.: „Für den Frevel vergilt ihnen", was nicht allein kritisch unwahrsch., sondern sogar sprachwidrig, da פלס zuwägen, aber nicht vergelten bed. und einen Objektsacc. fordert. Die Verallgemeinerung des Gesichtskreises auf die ganze feindliche Völkerwelt erkl. Hgst. richtig daraus, daß die besondere richtende Thätigkeit Gottes nur ein Ausfluß seiner allgemeinen allumfassenden ist und der Glaube an die erstere in dem Glauben an die letztere wurzelt. Den Sinn von הוֹרֵד ersieht man aus dem vorigen Ps. (55, 24), dem der unsrige wegen mannigfacher verwandtschaftlicher Bez. angeschlossen ist.

V. 9—12. Was der D. v. 8 erbittet, spricht er nun als seine zuversichtliche Erwartung aus, mit der er sich tröstet. Man hat נֹד v. 9 nicht „Flucht" zu übers., was freilich kein zählbares Ding ist (Olsh.), sondern „Flüchtigsein", ein unstetes Flüchtlingsleben (Spr. 27, 8) ist ja wirklich sowol seiner Dauer als der Menge zeitweiliger Aufenthalte nach zählbar. Und daß Gott, daß Er es zählt, dessen allsehendes Auge ihn in die Schlupfwinkel der Wüste und Felsen begleitet, darauf legt der D. großes Gewicht, denn an Menschen hat er längst verzweifeln gelernt. Die Accentuation hebt נֹדִי als nachdrücklich vorausgestelltes Obj. durch *Zarka* hervor, worauf dann סָפַרְתָּה mit verbindendem *Galgal* und das pausale אָתָּה mit *Olewejored* folgt (dessen ֽ, wie überall wo das mit diesem Doppelacc. bezeichnete Wort ein einsilbiges oder zweisilbiges vornbetontes ist, auf dem Endbuchstaben des vorhergehenden zu stehen kommt). Er, der alle

Schritte der Menschen zählt (Iob 31, 4), weiß, wie lange Dav. schon ohne Verschuldung so heimatlos umhergetrieben wird. Dessen getröstet sich dieser, aber nicht ohne Thränen, die ihm dieses Elend erpreßt und die er Gott zu sammeln und aufzubewaren bittet. So nach der Accentuation, welche שִׂימָה als Imper. wie z. B. 1 S. 8, 5 faßt; aber da שׂים, שִׂימָה auch die Form des passiven Particips ist (1 S. 9, 24 u. ö. 2 S. 13, 32), so liegt es den umgebenden Ged. nach näher, es auch hier so zu fassen (*posita est lacrima mea*) und es also als Milra zu sprechen (Ew. Hupf. Böttch. Hitz.). דִּמְעָתִי (Koh. 4, 1) entspricht chiastisch dem נֹדִי, mit welchem בְנֹאדֶךָ ein Lautspiel bildet; der Schlußsatz הֲלֹא בְּסִפְרָתֶךָ schließt sich mit סָפַרְתָּה im 1. Gliede zus. Sowol 9^b als 9^c fehlt jede Vergleichungspart. Daß Gott die Thränen der Seinen wie in einen Schlauch sammelt und sie mit ihren Anlässen wie in ein Memorial (Mal. 3, 16) verzeichnet, diese bildlich gefaßte Thatsache setzt der D. voraus und gibt ihr nur aneignungsweise die Wendung auf sich selbst. Das folg. אָז läßt sich nun entw. als ein logisches „infolge dessen" fassen (wie z. B. 19, 14. 40, 8), oder als ein den Wendepunkt des gegenwärtigen thränenvollen Wanderlebens fixirendes „alsdann" (näml. wenn des נֹד und der דִּמְעָה genug ist) oder „dereinst" (in mehr abrupter Weise, wie שָׁם 14, 5. 36, 13., s. zu 2, 5). בְּיוֹם אֶקְרָא ist nicht Entfaltung dieses אָז, welche übel nachschleppen würde; der D. sagt, daß einst seine Feinde werden zurückweichen müssen, indem ein Tag kommen wird, wo sein schon jetzt erhörtes Gebet auch äußerlich sich erfüllt und mit dem Ruf um Hülfe die volle Verwirklichung dieser zusammentrifft. Mit זֶה־יָדַעְתִּי 10^b rechtfertigt er diese Hoffnung aus seinem Glaubensbewußtsein. Man übers. nicht nach Iob 19, 19: ich der ich weiß, was eine nachschleppende Appos. ohne rechte Anknüpfung gibt, sondern nach 1 K. 17, 24: das weiß ich (dessen bin ich gewiß) daß Elohim für mich ist; זֶה neutrisch wie bei יָדַע Spr. 24, 12 und auch sonst häufig Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4. Jes. 29, 11 vgl. Iob 15, 17) und לִי wie z. B. Gen. 31, 42. Durch Elohim — fährt v. 11 fort — werd' ich preisen דָּבָר; so heißt das Wort schlechthin, also das göttliche, wie 2, 12 בַּר der Sohn schlechthin, also der göttliche. Weil der Ged. wiederholt wird, steht nach elohimischer Psalmweise wie 58, 7 vorn אלהים und dann יהוה. Der Kehrvers v. 12 vgl. 5^b zeigt Strofenschluß an. Daß wir hier אָדָם statt בָשָׂר, wie v. 11 דָּבָר statt דְּבָרוֹ 5^a lesen ist der Psalmsitte gemäß, die Kehrverse nicht ganz überein lauten zu lassen.

V. 13—14. In Aussicht auf seine Rettung verheißt der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen. עָלַי mir liegen ob, wie Spr. 7, 14. 2 S. 18, 11. נְדָרֶיךָ mit obj. Subj. heißen die Gott geleisteten Gelübde, wovon תּוֹדוֹת wie z. B. 2 Chr. 29, 31 unterschieden werden: er wird es weder an den übernommenen שַׁלְמֵי נֶדֶר, noch an שַׁלְמֵי תוֹדָה fehlen lassen, denn — so wird er dann singen und sagen können — du hast gerettet . . Das Perf. nach כִּי bez. alsdann Vergangenes wie 59, 17 vgl. die Lehnstelle 116, 8 f. Dort heißt es אַרְצוֹת הַחַיִּים statt אוֹר הַחַיִּים (hier und bei Elihu 33, 30). Licht des Lebens (Joh. 8, 12) oder der Lebendigen (LXX *τῶν ζώντων*) ist nicht ausschließlich das diesseitige Sonnenlicht. Leben ist Gegens. des Todes im umfassendsten und tiefsten Sinne, Licht des Lebens

also Gegens. der Hades-Nacht, dieser Abgeschiedenheit von Gott und seiner Offenbarung in der Menschengeschichte.

PSALM LVII.

Vor Schlafengehen in der Wildnis.

2 Sei gnädig mir, Elohim, sei gnädig mir,
Denn in dich ist geborgen meine Seele,
Und in dem Schatten deiner Flügel such' ich Bergung,
Bis vorüberziehe das Verderben.

3 Ich rufe zu Elohim dem Höchsten,
Zu Gott, der's für mich hinausführt:
4 Er wird vom Himmel senden und Heil mir schaffen.
Lästert mein Schnauber — (*Sela*)
Senden wird Elohim seine Gnad' und Wahrheit.

5 Meine Seel' ist inmitten von Leuen,
Hinlegen will ich mich unter Feuerschnaubenden.
Die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Pfeile
Und ihre Zunge scharfes Schwert
6 O zeig' erhaben dich über die Himmel hin, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit!

7 Ein Netz hatten sie aufgestellt meinen Tritten,
Niedergekrümmt meine Seele,
Ausgegraben vor mir eine Fallgrube —
Sie selbst fallen hinein. (*Sela*)

8 Getrost ist mein Herz, Elohim, getrost mein Herz,
Singen will ich und will harfnen.
9 Wach' auf, meine Hehre,
Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth!

10 Ich will dich loben unter den Völkern, HErr,
Dich harfnend preisen unter den Nationen.
11 Denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
12 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit.

Es beginnen hier die Ps. nach der Weise אַל־תַּשְׁחֵת (57. 58. 59 dav. 75 as.). Die auf die musik. Ausführung des Ps. bezügliche Angabe sollte eig. עַל אל־תשחת (אֶל) lauten, was als mistönig und syntaktisch hart vermieden ist. Richtig die Genfer Uebers.: *pour le chanter sur Al taschchet.* Eine Bez. der Worte auf Dt. 9, 26 oder 1 S. 26, 9 (warum nicht auch auf Jes. 65, 8) ist nicht vorhanden.

Die hist. Ueberschr. lautet: *als er auf der Flucht war vor Saul in der Höhle.* Aus dem Zus. des Geschichtswerks, aus welchem diese Angabe beigeschrieben ist, wird ersichtlich gewesen sein, ob der Ps. dem Aufenthalte in der Höhle von Adullam 1 S. c. 22 oder in der in van de Veldes Reise 2, 74 – 76 beschriebenen labyrinthischen Höhle auf den Alpenhöhen von Engedi „bei den Schafhürden" 1 S. c. 24 angehört.

Wie vielfach greifen diese Ps. der saul. Zeit ineinander! Mit Ps. 56 hat Ps. 57 nicht nur das bittende חנני אלהים zu Anfang, sondern auch שָׁאַף in gleicher Verwendung (57, 4. 56, 2 f.) gemein; mit Ps. 7 כבודי = נפשי 57, 9. 7, 6., die Vergleichung der Feinde mit Löwen und Löwinnen 57, 5. 7, 3., das Bild vom Graben der

Grube 57,7. 7,16.; mit Ps.59 das vom Schwert der Zunge 57,5. 59,8 vgl. 52,4.; mit Ps. 52 das dichterische הוות 57,2. 52,4 ; mit Ps. 22 die Bez. der Rettung des Gesalbten auf das Heil aller Völker 57,10. 22,28 ff. Auch mit Ps. 36 berührt er sich in der „Zuflucht im Schatten der Flügel Gottes" v. 2. 36,8 und in der Bemessung der Gnade und Wahrheit Gottes nach der Himmelshöhe v. 11. 36,6. Andererseits hat er doch ein ganz eigentümliches Gepräge. Wie sich Ps. 56 in Bestätigung mit הֲלֹא (v. 9. 14) gefiel, so Ps. 57 in der Figur der Epizeuxis oder nachdrücklicher Wortwiederholung (v. 2. 4. 8. 9). Ps. 108 (s. dort) ist ein Cento aus Ps. 57 und 60.

Das Strofenschema des Ps. 57 ist das anwachsende: 4. 5. 6; 4. 5. 6.[1] Auch hier fehlt dem מכתם nicht sein hervorstechendes Stichwort. Ein Kehrvers großartigen Inhalts schließt die 1. und 2. Hälfte. In der 1. waltet getroste Ergebung, in der 2. invoraus lobsingende Siegesgewißheit.

V. 2—6. Durch die zwei unterschiedlichen Tempusformen bez. der D. seine Glaubenszuflucht zu Gott als eine einmal geschehene (חָסָיָה von חָסָה = חָסִי außer Pausa wie die gleichen Formen 73,2. 122,6) und doch, weil es eine lebendige Thatsache ist, immerfort und zumal jetzt sich erneuernde (אֶחְסֶה). Der Schatten der Flügel Gottes ist die Schirmung seiner sanften süßen Liebe und der Flügelschatten ist die mit dieser Schirmung verbundene erquickende trauliche Tröstung. In diesen Schatten nimmt der D. nach wie vor seine Zuflucht, bis הַוּוֹת d. i. die ihn bedrohende abgründliche Gefahr vorübergehe *praeteriverit* (vgl. Jes. 26,20 und zur *enallage numeri* 10,10. Ges. §. 147[a]). Nicht als ob er des göttlichen Schutzes dann nicht mehr bedürfte, aber jetzt fühlt er sich dessen sonderlich bedürftig und darum ist unverzagtes sieghaftes Bestehen der obschwebenden Leiden sein nächstes Ziel. Die Selbstbethätigung aber, mittelst welcher er sich immer aufs neue in diesen Schatten birgt, ist das Gebet zu dem Ueberweltlichen und Allesüberwaltenden. עֶלְיוֹן bleibt ohne Art., den es nie annimmt, und גֹּמֵר 3[b] desgleichen, weil er vor dem Part., das noch eine Bestimmung zu sich nimmt, regelmäßig ausbleibt Am. 9,12. Ez. 21,19 (Hitz.). Er ruft zu Gotte dem über d. i. für ihn (Est. 4,16) Vollendenden, seine, des Verfolgten Sache, Hinausführenden, גָּמַר trans. wie 138,8. LXX τὸν εὐεργετήσαντά με, als ob es גֹּמֵל עָלַי (13,6 u. ö.) hieße, was auch Hitz. u. Hupf. für gleichbed. halten; aber obschon גמל und גמר auf ein und denselben Wurzelbegriff zurückgehen, so dient doch eben ihr verschiedener Auslaut einem festgehaltenen Bedeutungsunterschiede. Es folgen v. 4 Futt. der Hoffnung. Zu יִשְׁלַח ist hier nicht יָדוֹ wie 18,17 vgl. 144,7., sondern „was mir Heil schaffe" hinzuzudenken (vgl. 20,3) und dieses allgem. und unbenannte Obj. besondert und bestimmt sich dann in חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ; Gnade und Wahrheit sind gleichsam die beiden guten Geister, welche, vom Himmel zur Erde herabkommend (vgl. 43,3), die göttliche יְשׁוּעָה zum Vollzuge bringen. Die mitteninne stehenden Worte חֵרֵף שֹׁאֲפִי haben die Accentuatoren zur ersten Vershälfte gezogen, viell. erklärend: er (Gott) beschimpft meinen Schnauber auf ewig (סלה). Aber חֵרֵף hat immer (z. B. Jes. 37,23) Gott zum Obj., nicht zum Subj.

---

1) Die syr. Uebers. zählen nur 29 στίχοι (*fetgome*), s. die hexaplarische Uebers. dieses Ps. aus Cod. 14,434 (*Add. Mss.*) des Brit. Museum in Heidenheims Vierteljahrsschrift No. II (1861).

Man ziehe חרף שאפי als hypothetischen Vordersatz (Ges. §. 155, 4ᵃ) zum Folg.: gesetzt daß lästert mein Gierer oder Schnauber *inhians mihi*, so wird senden Elohim seine Gnade und Wahrheit; die dazwischen sich steigernde Musik leitet ein und begleitet die pochende Zuversicht des Nachsatzes. Dagegen dürfen wir in v. 5 dem durch die Accentuation fixirten überlieferten Textverständnis folgen, so nahe es auch liegt, mit Lth. u. A. eigne Wege zu gehen. Da לְבָאִם *Sarka* (*Zinnor*) und לֹהֲטִים *Olewejored* hat, so ist hienach zu übers.: „Meine Seele ist mitten unter Leuen, ich will (muß) mich hinlegen bei Flammenden; die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Schwerter.“ Die Uebers. der LXX, Theodotions u. des Syr. stimmt insofern mit der Interpunktion unseres Textes, als beide mit ἐκοιμήθην (ודמכבה und ich schlief) einen neuen Satz beginnen, wogegen Aq. u. Symm. (נפשי, wie es scheint, als vorausgeschickte Umschreibung des Subjektsbegriffs fassend) bis לחטים Alles als Einen Satz übers., wenigstens, wie die Accentuatoren, den Vers bei לחטים halbirend. Aq.: *ἐν μέσῳ λεαινῶν κοιμηθήσομαι λάβρων*, S. *ἐν μέσῳ λεόντων εὐθαρσῶν ἐκοιμήθην* oder nach anderer Angabe *μεταξὺ λεόντων ἐκοιμήθην φλεγόντων*. Ihnen folgt Hier., der aber um נפשי wiedergeben zu können אשכבה in שכבה umsetzt: *Anima mea in medio leonum dormivit ferocientium*. Aber so kann das Griech. u. Lat., nicht aber das Hebr. construiren. Wir folgen also den Acc. auch in Betreff des *Sarka* über לְבָאִם (nur hier im Psalter vorkommende Pluralform = לְבָיִים). Im Allgem. ist zu bemerken, daß dieses לבאם bei אֶשְׁכְּבָה nicht sowol Objektsacc., als Ortsacc. ist, obgleich sich auch sagen läßt, es sei der bei Vv. des Wohnens übliche örtliche Objektsacc., vgl. zu שכב Ruth 3, 8. 14 und 88, 6. Mi. 7, 5 (wo wenigstens die Möglichkeit dieser Constr. des V. vorausgesetzt ist). Fraglich aber ist insbes. 1) was לֹהֲטִים bed. Die Uebers. Flammende bieten Trg. Saad. u. viell. Symm. Das V. להט gewinnt diese Bed., wie es scheint, von dem Grundbegriff des Leckens oder Schlingens aus und demgemäß übers. Theod. *ἀναλισκόντων* und am treffendsten Aq. *λάβρων* (ein von gefräßiger wütiger Gier übliches Wort). Aber „verschlingen“ bed. להט nirgends, der D. muß also bei לחטים an den Flammenblick oder Feuerrachen der Löwen denken, das Attribut bez. bildlich ihre wie feuerschnaubende Gier. Weiter fragt sichs 2) wie der Cohortativ אשכבה gefaßt sein will. Da der Cohortativ zuweilen das mehr auf äußern Zwang als innern Drang hin, immer aber nicht ohne eignes Wollen, zu Thuende ausdrückt Ew. §. 228ᵃ, so empfiehlt sich die Uebers.: „ich muß“ oder „so muß ich mich denn hinlegen.“ Aber der wenig beachtete Gegensatz der hier eig. gemeinten Raubthiere und der Menschenkinder, welche schlimmer als jene, fordert die ohnehin nächstliegende Fassung des Cohortativs. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Das V. שָׁכַב hat hier den Sinn von *cubitum ire* (4, 9). Blicken wir von diesem אשכבה aus auf v. 9., so ergibt sich, daß wir ein Abend- oder Nachtlied vor uns haben. David der Verfolgte befindet sich in der Wildnis und, wenn wir die Ueberschr. gelten lassen, in einer Höhle: seine Seele ist inmitten von Löwen, womit gesagt sein will, daß sein Leben diesen blosgestellt ist; hier sich schlafen zu legen ist er glaubensgetrost entschlossen, mitten unter Löwen sich

woler und sicherer fühlend, als unter Menschen, denn die Menschenkinder, seine Todfeinde in Wort und That, sind schlimmer als die Raubthiere: Zähne und Zunge sind mörderische Waffen. Diese unter den Menschen herrschende mehr als thierische Freude am Verderben des Nächsten[1] treibt ihn zu der Bitte, daß Gott, der an sich über die Himmel und die ganze Erde Erhabene, auch offenbarungsweise sich über die Himmel hin droben als der Erhabene erweisen wolle, zu der Bitte, daß über die ganze Erde unten seine Herrlichkeit sei d. h. offenbar werde oder auch: sich erhebe (יָרוּם) — seine Herrlichkeit, welche für die Seinen heilspendendes Licht, für die lieblosen Menschen- und Gottesfeinde verzehrendes Feuer ist, so daß die ganze Welt diese Herrlichkeit, in der seine Heiligkeit sich auswirkt, anerkennen muß und nach Beseitigung alles Widerwärtigen ihr gleichförmig wird.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte labt sich der D. an dem Ged., schon mit Anbruch des Morgens nach dieser Nacht des Elends verwirklicht zu sehen, was er ersehnt und erflehet. Das Perf. 7[d] ist das der Gewißheit, die andern sagen was vorausging und nun zum eignen Verderben der Hinterlistigen umschlägt. Der Satz כָּפַף נַפְשִׁי gibt wenn man übers.: niedergekrümmt war (vgl. חָלַל 109, 22) meine Seele keinen passenden Folgesatz zu der hinterlistigen Nachstellung; man fasse daher כפף trans.: gekrümmt hatte er meine Seele, der Numeruswechsel in Benennung der Feinde ist in den Leidensps. häufig, sei es daß der D. Einen Feind *κατ' ἐξ.* vor Augen hat oder sie in eins zusammenfaßt — auch LXX *καὶ κατέκαμψαν τὴν ψυχήν μου* übers. zwar als ob es וכפפו hieße, haben aber schwerlich so gelesen. Sonderbar bleibt diese Zeile, man erwartet für 7[b] mit 7[d] gleichlaufenden Sinn und viell. schrieb der D. כפף נפשו seine (des Netzstellers) eigne Seele krümmt sich (näml. ins Netz zu fallen). Dann wäre כפף wie נפלו *praet. confidentiae.* In dieser Gewißheit, deren Ausdruck hier triumfirende Musik verstärkt, ist Davids Herz getrost (S. *ἑδραῖα*) und ein gewaltiger innerer Drang treibt ihn zu Sang und Spiel. Obgleich נָכוֹן bereit, fertig, gerüstet bed. kann (Ex. 34, 2. Iob 12, 5), so ist diese Bed. doch hier im Hinblick auf 51, 12. 78, 37. 112, 7 abzuweisen: sie paßt nicht zu der nachdrücklichen Wortwiederholung. Die Abendstimmung, welche v. 4 sich aussprach, war Siegeshoffnung; die Morgenstimmung, in die sich David hier versetzt, ist Siegesgewißheit. Er ruft seine Seele wach (כְּבוֹדִי wie 16, 9. 30, 13), ruft Harfe und Cither wach (הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר mit für beide wie Jer. 29, 3. Neh. 1, 5 geltendem Art., und עורה wegen des Zusammentreffens zweier Hauchlaute mit Ton auf *ult.*), von denen er sich auch als Flüchtling nicht getrennt hat, er will mit Saitenspiel und Gesang das noch nicht aufgegangene Morgenroth, die in ihrer Kammer noch schlummernde Sonne wecken, אָעִירָה *expergefaciam* (nicht *expergiscar*) wie z. B. Hohesl. 2, 7 und wie Ovid *metam.* 11, 597 vom Hahne *evocat auroram* sagt.[2] Sein Lobgesang soll aber nicht in engem Raume

1) Vgl. Sir. 25, 15., hebräisch: אין ראש מעל ראש פתן ואין חמה מעל חמת אויב (kein Gift geht über Schlangen-Gift und kein Grimm über Feindes-Grimm).

2) Eine Cither — sagt der Talmud *b. Berachoth* 3[b] mit Bez. auf obige Psalmstelle — hing über Davids Bett, und wenn Mitternacht kam, blies der Nordwind in

kaum gehört verhallen: er will als Evangelist seiner Rettung und seines Retters in der Völkerwelt auftreten (בָּעַמִּים und parall., wie auch 108, 4. 149,7 zu schreiben: בַּלְאֻמִּים mit ל *raph.* und davor *Metheg*), sein Beruf geht über Israel hinaus, die Erlebnisse seiner Person sollen der Menschheit zugute kommen — wir vernehmen hier das Selbstbewußtsein einer allumfassenden Mission, welches David von Anfang bis zu Ende seiner königlichen Laufbahn begleitet hat (s. 18, 50). Was v. 11 besagt, ist Motiv und zugleich Thema der Predigt unter den Völkern: Gottes himmelan ragende Gnade und Wahrheit (36, 6). Daß sie bis an den Himmel reichen, ist nur eine irdische Vorstellung der Unendlichkeit beider (vgl. Eph. 3, 18). In dem Kehrverse v. 12., der nur um einen Buchstaben anders lautet als v. 6., kehrt der Psalm zur Bitte zurück. Himmel und Erde haben eine ineinandergreifende Geschichte und das selige herrliche Ende dieser ist der hier erflehte Sonnenaufgang der göttlichen Doxa über beide.

PSALM LVIII.

Racheschrei wider Rechtsverkehrer.

2 **Sprecht ihr wirklich, Götter, Gerechtigkeit,**
Richtet in Geradheit die Menschenkinder?
3 **Nein, im Herzen schmiedet ihr Bubenstücke,**
Im Lande wägt ihr Gewaltthat eurer Hände dar!

4 **Abfällig sind Gottlose seit Mutterschoße,**
Verirrt seit Mutterleibe Lügenmäuler.
5 **Gift haben sie nach Schlangengiftes Gleiche,**
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verstopft,
6 **Daß sie nicht höre auf Beschwörerstimme,**
Den kunstverständigen Bannformelsprecher.

7 **Elohim, zerschmeiße ihre Zähn' in ihrem Munde,**
Der Leuen Beißer reiß heraus, Jahve!
8 **Zerrinnen müssen sie wie sich verlaufend Wasser;**
Er spanne seine Pfeile, sie werden wie entkuppt.
9 **Wie eine Schnecke, die in Auflösung dahingeht,**
Eines Weibes Fehlgeburt, die nicht ansichtig geworden der Sonne.
10 **Ehe denn verspüren eure Töpfe den Stechdorn,**
Sei's roh noch, sei's im Glühen — es stürmts hinweg.

11 **Freuen wird sich der Gerechte, daß er Rache schaut,**
Wird seine Tritte baden im Blut des Gottlosen.
12 **Und bekennen werden Menschen: ja der Gerechte findet Frucht,**
Ja es gibt eine Gottheit richtend auf Erden.

Ihre Zähne, sagte Ps. 57., *sind Spieße und Pfeile und ihre Zunge ein scharfes Schwert;* Ps. 58 bittet: *Zerschelle ihre Zähne in ihrem Munde* — dieser hervorstechende gemeinsame Ged. hat den Sammler veranlaßt, das eine אל־תשחת zu singende מכתם Davids an das andere zu fügen. Ps. 58 gehört aber einer andern Zeit an, näml. der absalomischen. Die unvergleichliche Kühnheit der Sprache berechtigt

---

die Saiten, daß sie von selber klangen; sogleich stand er auf und beschäftigte sich mit der Tôra, bis die Säule des Morgenroths (עמוד השחר) aufstieg. Die übrigen Könige — bem. Raschi — weckt die Morgenröthe, ich aber, sagte David, will die Morgenröthe aufwecken (אני מעורר את השחר).

nicht, ihn David abzusprechen. In keinem Ps. finden sich auf gleich engem Raum so viele überschwengliche Bilder beisammen. Daß aber David hier redet, dafür bürgen gewissermaßen Ps. 64 und 140. Diese 3 Ps., deren ähnlich lautende Schlußverse ohnehin zur Vergleichung auffordern, zeigen, daß der selbe David, welcher sonst so fein, zart und durchsichtig schreibt, in mannigfachen Uebergängen zu einer Erhabenheit aufsteigen kann, bei welcher seine Rede, bes. da wo sie Gottes Gericht erfleht (58, 7) oder ankündigt (140, 10), wie ein dumpfer Donner durch nächtliches Wolkendunkel dahinrollt.

Eigentümlich diesem Ps. ist das gehäufte כְּמוֹ in mannigfacher Verwendung. Sein Michtam-Charakter kommt im Schlußverse zur Ausprägung.

V. 2—3. Der Text 2ª lautet: *Dictirt ihr wirklich Gerechtigkeits-Verstummung* d. i. solches, davor die Gerechtigkeit verstummen muß, wie auch schon der Sammler (vgl. 56, 1) gelesen zu haben scheint (אֵלֶם = אלום *b. Chullin* 89ª). Aber statt אֵלֶם ist mit Houbig. JDMich. Mendelssohn u. A. אֵלִם (= אֵלִים wie Ex. 15, 11) zu lesen als Anrede derer, die das gottesbildliche obrigkeitliche Amt führen. Sowol das fragende הַאֻמְנָם (mit *ŭ* wie immer an der Spitze von Fragsätzen) *num vere*, welches von Zweifel an dem fraglichen Thatbestand ausgeht Num. 22, 37. 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18., als das Parallelglied und auch der zeitgesch. Anlaß fordern diese Abänderung. Absalom mit den Seinen hatte die Rechtspflege zum Mittel gemacht, David das Herz seines Volkes zu stehlen; er spielte den Unparteiischeren. Deshalb fragt David: Ists denn wirklich so, ihr Götter (אֵלִים wie אֱלֹהִים 82, 1., hier wie dort nicht ohne Bezug auf ihr übermenschlich stolzes anspruchsvolles Gebaren), daß ihr Gerechtigkeit redet, daß ihr nach Billigkeit richtet die Menschenkinder? Nein, im Gegentheil (אַף *imo*, eine über das nächste Nein hinausgehende Antwort einführend), im Herzen (d. h. nicht blos äußerlich euch fortreißen lassend) macht ihr Schurkereien fertig (פָּעַל wie Mi. 2, 1 und עוֹלֹת wie 64, 7 von עוֹלָה = עַוְלָה 92, 16. Iob 5, 16 mit $\hat{o} = \breve{a} + w$), wägt im Lande Unbill eurer Hände zu (so daß also Unbill die Wagschale eurer vorgeblichen Gerechtigkeit füllt). בְּנֵי אָדָם 2ᵇ ist Objektsacc.; es müßte, wenn es zweiter Voc. sein sollte, בְּנֵי־אִישׁ (4, 3) heißen. Um die wuchtigen energ. Futt. zu ermöglichen ist der Ausdruck invertirt; בָּאָרֶץ (meist irrig mit *Pazer* bezeichnet) hat *Athnach*, vgl. 35, 20. 76, 12.

V. 4—6. Nach diesem kühnen Anfang jagen sich die kühnsten Bilder, voran das Schlangenbild, welches am längsten festgehalten wird. Das V. זֹרוּ (verw. סוּר) lautet hier absichtlich in nicht aktivem, sondern zuständlichem Sinne זוּר, Plur. זֹרוּ wie בֹּשׁוּ, טֹבוּ. Bakius sieht in Jes. 48, 8 eine Rückbez. auf diese Psalmstelle. Die Schrift gibt in solchen St. der Erfahrungsthatsache Zeugnis, daß es Menschen gibt, in denen das Böse von Kindheit auf ein wahrhaft diabolisches d. i. liebeunfähig selbstisches Gepräge hat, denn obwol Erbsündigkeit und Erbschuld allen Menschen gemein sind, so doch erstere in mannigfachster Mischung und Gestaltung, wie ja auch schon die Vererbung der Sünde und der ineinandergreifende Einfluß der Macht des Bösen und der Macht der Gnade auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts das fordern; bes. das Johannesev. lehrt einen solchen Dualismus der Menschennaturen. חֲמַת־לָמוֹ (mit *Rebia* wie

18,18[a]) ist nicht Subj.: das ihnen gehörige Gift.. sondern ein Satz für sich: Gift ist ihnen, der Constructivus ist hier wie Thren. 2,18. Ez. 1,27 nicht Ausdruck des Annexionsverhältnisses, sondern nur der engen Verknüpfung. יַאְטֵם (mit orthofonischem, das ט als Silbenanfang hervorhebenden *Dag.*) ist optative Futurform, welche im Dichterstil auch indicativisch verwendet wird z. B. 18,11. Subj. dieses das Eigenschaftswort fortsetzenden Attributivsatzes ist die taube Otter, eine solche näml. welche sich selbst taub macht, hierin (wie in ihrer bösartigen Schlangennatur) ein Bild des sich selbst verstockenden Frevlers. Mit אֲשֶׁר hebt dann die nähere Beschreibung einer solchen Otter an. Auch unter den Schlangen ist noch ein Unterschied. Sie gehören zu den schlechtesten, keiner menschlichen Einwirkung zugänglichen. An ihnen scheitert alle Magie. מְלַחֲשִׁים sind die Zauberformeln-Flisterer (vgl. arab. *naffathât* Beschwörungen) und חוֹבֵר חֲבָרִים ist der welcher Bindungen, Bannungen, Festzauberungen bewirkt (v. חָבַר binden = verzaubern, vgl. عقد, عَن, pers. *bend* = κατάδεσμος, s. zu Jes. S. 63. 460). Die erfinderischste Liebe, die unermüdlichste Geduld macht sie nicht anderen Sinnes. So bleibt David denn nichts übrig, als ihre Wegräumung zu hoffen und darum zu bitten.

V. 7—10. Das V. הָרַס ist in 7[a] ähnlich wie ἀράσσειν (z. B. Il. 18,577 ἀπὸ δὲ τρυφάλειαν ἄραξεν) gebraucht, welches gleiche Schallnachahmung darstellt. Die Form יִמָּאֲסוּ ist wie Iob 7,5 = יִמַּסוּ; die jüd. Ausll. vergleichen minder passend צֹנַאֲכֶם Num. 32,24 und בָּזְאוּ = בָּזְזוּ Jes. 18, 2.7., ähnlicher sind שֹׁאֲסַיִךְ *Chethib* Jer. 30,16 und רָאֲמָה Zach. 14,10. Das Treten (Spannen) des Bogens ist hier wie 64,4 auf die Pfeile (= כּוֹנֵן 11,2) übertragen: er spanne und schieße ab seine Pfeile, gleich wie vorn abgekuppt d. i. so wirkungslos, als ob sie keine Spitze hätten, werden sie werden (כְּמוֹ wie Jes. 26,18). In v. 9 folgen zwei Bilder, zu denen das apprecative „sie mögen werden“ zu ergänzen ist. Oder ist viell. zu übers.: wie eine Schnecke, die du zerschmelzen machst d. i. durch Fußtritt zermatschest (תֶּמֶס wie 39,12 *fut. Hi.* v. מָסָה = מָסַס), vergehe er? Der Wechsel des Numerus ist dem nicht günstig und dem Sprachgebrauch nach, welcher יַהֲלֹךְ wie mit Gerundien und Participien so auch mit Abstrakten, z. B. חלך תום, חלך קְרִי, zu verbinden liebt, gehört תֶּמֶס יַהֲלֹךְ zus., wonach auch accentuirt ist: wie eine Schnecke, welche in Zerfließung (תֶּמֶס n. d. F. תֶּבֶל v. בָּלַל [1]) dahingeht. Nach dieser scheinbaren Auflösung in Schleim ist die Schnecke benannt. Denn שַׁבְּלוּל (mit *Dag. dirimens* für שַׁבְלוּל) ist die nackte schleimige Schnecke, Trg. nach alter Anschauung זְחִיל תְּבַלְלָא „der Schneckenwurm“, v. שַׁבְלֵל naß, feucht machen.[2] In dem zweiten Bilde

1) Im Phönizischen scheint das cyprische Kupferbergwerk Ταμασσός von תמס *liquefactio* den Namen zu haben (Levy, Phön. Studien 3,7).

2) Gott hat nichts unnütz geschaffen — sagt der Talmud *b. Schabbath* 77[b] —: er hat geschaffen שבלול לכתית die Schnecke, um durch Auflegen derselben Quetschwunden zu heilen, vgl. *Genesis Rabba* c. 51 Anf., wo שבלול durch כוליי סיליי לימצא κογχύλη, σέσιλος, *limax* erklärt wird. Schon Abraham b. David aus Fes, der Zeitgenosse Saadia's, erkl. in seinem arabisch-hebr. Lex. שבלול durch אלחלזון die Schnecke. Jedoch ist das eig. der Name der Schnecke mit Haus (נרתיק), talmudisch

gehört נפל אשׁת in keinem andern Sinne als „Weibs-Abortus" zus., und ehe man mit Talm. (*b. Môed katan* 6[b]) u. Trg. (gegen die Acc.) erklärt: wie ein Abortus, ein Maulwurf[1], wird man lieber אשׁת in אשׁה corrigiren. Aber das ist nicht nöthig, da die Verbindungsform אֵשֶׁת auch sonst (Dt. 21,11. 1 S. 28,7) außer genit. Verh. bei enger nebenordnender Wortfügung vorkommt. So hier, wo בַּל־חָזוּ שָׁמֶשׁ nach Iob 3,16. Koh. 6,3—5 Attributivsatz zu dem collektiv (Ew. §. 176[b]) gebrauchten נפל אשׁת (Weibes-Abfall = unreife Geburten) ist. Die Acc. entspricht auch hier dem syntaktischen Sachverhalte. In v. 10 ist אָטָד (Plur. im Africanischen d. i. Punischen bei Dioscorides *ἀταδίν*) der Rhamnus, welcher, wie רֹתֶם der Ginster, nicht allein ein lustig prasselnd Feuer, sondern auch nachhaltige und deshalb zum Kochen sehr taugliche Kohlen gibt. Das alternative כְּמוֹ — כְּמוֹ bed. *sive, sive,* gleichviel ob das Eine oder das Andere. חַי ist das Lebendige, Frische, näml. das noch blutige frische rohe Fleisch opp. מְבֻשָּׁל 1 S. 2,15, חָרוֹן die Glut, hier die Kochhitze. Man braucht חרון nicht metonymisch oder etwa als Adj. = *charrôn* von dem gesottenen Fleische zu verstehen: es ist Angabe des Zustandes. Das Suff. v. יִשְׂעָרֶנּוּ aber geht neutrisch auf den ganzen Kochapparat, vorzugsweise den Inhalt der Töpfe. Also: gleichviel ob roh, ob im Zustande der Glut d. i. des Durchkochens, Er (J.) stürmt es hinweg. Richtig Hgst.: „Dem rohen Fleisch entsprechen die unreifen, dem gekochten die reifen Anschläge." Das Fleisch im Topfe ist für uns, die wir den Ps. nicht wie Hgst. für einen saulischen, sondern absalomischen halten, das neue absalomische Königtum. Je selbstverläugnender David damals, allem Selbstwirken entsagend, der reifenden Empörung zusah, desto zuversichtlicher erwartete er Gottes gerechtes Eingreifen, welches auch erfolgte, aber (wie er hier als möglich setzt) als das Fleisch im Topfe schon fast ganz durchgekocht war, indes andererseits doch so bald, daß die Töpfe kaum die prasselnde Glut, die das Fleisch gar machte, verspürt hatten.

V. 11—12. Nun noch ein Blick auf die Folgen des richterlichen Eingreifens Gottes. Der Ausdruck für die Befriedigung, welche dieses dem Gerechten gewährt, lautet alttestamentlich und kriegerisch (vgl. 68,24). David ist ja König und wol noch nie hat ein König der frechsten Empörung gegenüber so lange sich ruhig verhalten und dem Blutvergießen gesteuert, wie damals David. Soll aber dennoch Blut in Strömen fließen, so weiß er, daß es das Blut der Parteigänger seines verblendeten Sohnes ist, so daß die Menschen, die um so irrer an ihm geworden waren, je unthätiger er blieb, zuletzt bekennen müssen, daß es sich wirklich verlohnt, gerecht zu sein, und daß es wirklich einen Höheren über die Hohen (Koh.

חִלָּזוֹן, noch jetzt in Syrien und Palästina حلزون (was *ḥalezôn* gesprochen wird), wogegen שבלול dem Etymon und Bilde zufolge die Wege- oder Erdschnecke ist, was die alten Uebers. viell. deshalb verkannten, weil diese sich im heißen Morgenlande nicht sehr bemerklich macht, aber שבלול in dieser Bed. kann als überliefert gelten; die Uebers.: „wie ein Regenbach (arab. *seil sâbil*) der zerrinnend verläuft" gäbe ohnehin, wie schon Rosenm. bem., ein schon 8[a] dagewesenes Bild.

1) Der Maulwurf, den man für ohnäugig hielt, heißt wirklich im nachbiblischen Hebr. אֲשׁוּת *pl.* אישׁות (s. *Kêlim* XXI, 3).

5,7), eine Gottheit אֱלֹהִים über Götter אֵלִים gibt, welche, wenn auch nicht sofort, doch unausbleiblich Gericht auf Erden übt. אַךְ behauptet hier wie Iob 18,21. Jes. 45,14 seine urspr. affirmative Bed., die es mit אָכֵן gemein hat. אֱלֹהִים ist, wie öfter z. B. 2 S. 7,23., wo aber der Chronist 1 Chr. 17, 21 den älteren Text umändert, mit dem Plur. construirt (Ges. §. 112 Anm. 3), nicht weil die Heiden reden (Baur), sondern um jenen aufgeblasenen אלים die unendliche Majestät und Machtfülle des himmlischen Richters entgegenzuhalten.

PSALM LIX.

Gebet eines Unschuldigen auf den man fahndet.

2 Entreiß mich meinen Feinden, o mein Gott,
Den wider mich sich Erhebenden entrück mich!
3 Entreiße mich den Uebelthätern,
Und wider die Blutmenschen schaff mir Heil!
4 Denn siehe, sie lauern nach meiner Seele,
Es rotten sich wider mich Freche —
Nicht ob Frevels meinerseits und ob Sünde, Jahve!
5 Ohne Missethat laufen sie und machen sich fertig,
Wache auf, mir entgegen, und sieh drein!
6 Und du, Jahve Elohim der Heere, Gott Israels,
Ermuntere dich, heimzusuchen alle Heiden,
Verschone nicht die heillos Tückischen alle. (*Sela*)

7 Wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde.
Schwerter sind in ihren Lippen,
Denn „wer hörts?!"
9 Und du, Jahve, lachest ihrer,
Spottest aller Heiden.
10 Meine Stärke, auf dich will ich harren,
Denn Elohim ist meine Veste.

11 Mein Gott wird mit seiner Gnade mir entgegenkommen,
Elohim wird mich letzen an meinen Laurern.
12 Tödte sie nicht, daß meine Volksgenossen es nicht vergessen,
Treibe sie in die Irre durch deine Macht und stürz sie nieder,
Du unser Schild, o HErr!
13 Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen,
So mögen sie sich verstricken in ihrem Hochmut
Und wegen Fluchs und Truges, die sie herreden.
14 Vernichte in Zornglut, vernichte, daß sie nicht mehr seien,
Und erkennen müssen sie, daß Elohim Herrscher in Jakob
Bis hin zu der Erde Enden! (*Sela*)

15 Und wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
16 Sie da streifen umher zu fressen,
Wenn sie nicht satt werden, so bleiben sie über Nacht —
17 Ich aber werde besingen deine Stärke
Und bejubeln Morgens deine Gnade,
Daß du gewesen eine Veste mir
Und Zuflucht am Tage, da mir angst war.
18 Meine Stärke, zu dir will ich harfnen,
Denn Elohim ist meine Veste, mein Gnadengott.

Dieses מכתם nach der Weise אל־תשחת, mit 57,5. 58,7 in dem Bilde v. 8 sich berührend, ist unter den aus der saulischen Zeit datirten david. Ps der früheste: *als Saul schickte und sie* (die von ihm Geschickten) *das Haus bewachten*, *um ihn* (David) *zu tödten*, also aus der Zeit von 1 S. 19, 11 ff. Diese Ueberschr. will so wenig sagen, daß der Ps. in jener Nacht vor der durch Michal ermöglichten Flucht gedichtet sei, als die Ueberschr. von Ps. 51, daß die Entstehung dieses Ps. mit der Ankunft Nathans zusammenfalle; nur im Allgem. gibt das בְּ solcher Ueberschriften die zeitgesch. Unterlage des Liedes an. Betrachtet man den Inhalt des Ps. aus diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich ein ziemlich deutliches Bild der Situation. Man hat sich vorzustellen, daß Saul, schon ehe er jenen Befehl gab, Davids Haus die Nacht hindurch zu bewachen und ihn Morgens zu tödten d. h. hinter Michals Rükken zu meucheln 1 S. 19, 11., sich seiner in geheimerer Weise zu entledigen suchte, daß das feile und nicht minder dem David misgünstige Hofbedientenvolk ihm dazu die Hand bot und daß infolge dessen sich eine von dem Bedrohten wol durchschaute Geschäftigkeit in Gibea bemerklich machte, besonders allabendlich, wo die Banditen die Stadt durchstreiften, um den gefürchteten Nebenbuhler zu treffen und ihm den Todesstreich zu versetzen. Psalmen und Profeten vermitteln uns öfter einen tieferen Einblick in Ereignisse, welche in den Geschichtsbb nur ihren äußersten Höhepunkten nach skizzirt sind.

In Anbetracht, daß die Beschreibung des abendlichen Treibens der Feinde sich kehrversartig wiederholt und daß der D. v. 17 seine glaubensfreudigen Aussichten für den kommenden Morgen der erfolglosen Gier entgegensetzt, in welcher jene patrouillirend die Nacht verbringen, erscheint Ps. 59 als ein Abendlied aus jenen in Gibea verlebten gefahrvollen Tagen.

V. 2—10. Erste Hälfte. Bis v. 4 vernehmen wir bekannte Psalmklänge; מִתְקוֹמְמַי heißen die Feinde wie Iob 27,7 vgl. Ps. 17,7., עַזִּים als Unverschämte עַזֵּי פָנִים oder עַזֵּי־נֶפֶשׁ, wie Jes. 56, 11 ihrer dreisten schamlosen Gier halber die Hunde. Ueber לֹא im Untersatze s. Ew. § 286[g]: ohne daß Frevel oder Sünde auf meiner Seite ist, die das verwirkt hätte: das Suff. (Frevel meinerseits) ähnlich wie 18, 24. Eine gleiche adv. Nebenbestimmung ist בְּלִי־עָוֹן (vgl. Iob 34, 6) ohne daß Verschuldung vorliegt, die zu ahnden wäre. Das energ. Fut. *jeruzûn* malt die servilen Vollstrecker der bösen königlichen Laune; sie laufen wie im Schusse daher und setzen sich in Positur; יִתְכּוֹנָנוּ = הִתְכּוֹנֵן, wie das *Hithpa.* תִּכַּסֶּה Spr. 26, 26., das *Hothpa.* הֻכַּבֵּס Lev. 13, 55 f. und das *Nithpa.* נִכַּפֵּר Deut. 21, 8. Von einer solchen Meuchlerrotte umlauert ist David wie ein Belagerter, der nach Entsatze seufzt, und ruft J., der wie schlafend ihn preisgeben zu wollen scheint, mit jenem kühnen עוּרָה לִקְרָאתִי וּרְאֵה auf, zu erwachen ihm entgegen d. i. mit seiner Hülfe gleich einem Ersatzheere zu ihm zu stoßen und sich in Person von der äußersten Gefahr zu überzeugen, in der sich sein Schützling befindet. Mit וְאַתָּה mußte nun schon deshalb fortgefahren werden, weil zwischen עוּרָה וְהָקִיצָה eine namentliche Anrufung Gottes tritt. In dem emphatischen „du" liegt aber, nachdem es einmal ausgedrückt ist, die Bedingtheit der Rettung durch den absoluten Einen. Und jeder Gottesname in dieser der tiefen Angst des D. entsprechenden langathmigen Anrufung ist eine Provocation auf Gottes Können und Wollen, Macht und Verheißung. Die den elohim. Ps. eigentüm-

liche Zusammenstellung יהוה אלהים צבאות (außer hier 80,5.20. 84,9) erklärt sich daraus, daß אלהים Eigenname wie יהוה geworden, daß die Benennung יהוה צבאות durch das eingeschaltete אלהים der elohim. Psalmweise gemäß noch gewichtvoller und feierlicher gemacht und nun צבאות nicht blos von יהוה, sondern von יהוה אלהים (ähnlich wie 56,1ª. Jes. 28, 1ᵇ) abhängiger Genit. ist (*Symbolae* p. 15). Zu diesem dreifachen Gottesnamen ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל die Appos. Offenbar zählt sich der D. einem Israel zu, von welchem er seine Feinde ausschließt, dem wahren Israel, welches in Wirklichkeit Gottes Volk ist. In den גוים, wider welche der D. Gottes Einschreiten herabfleht, sind die heidnisch Gesinnten in Israel inbegriffen, wenigstens ist dies die Anschauung, welche diese Erweiterung der Bitte vermittelt. Auch bei כָּל־בֹּגְדֵי אָוֶן hat ja der D. seine so geartete Umgebung zunächst im Auge. Es sind heimtückisch Handelnde von äußerster sittlicher Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit (אָוֶן *gen. epexeg.*). Die Musik wird hier, wie סלה besagt, lärmender, sie verstärkt den gewaltigen Ruf nach Gottes Gericht und die erste Gedankenabwickelung des Michtam ist hier geschlossen. — Die 2. beginnt mit Wiederaufnahme der v. 4. 5 angehobenen Schilderung des feindlichen Treibens. Wie sich hier v. 7 mit v. 5, und v. 8 mit v. 4, und v. 9 mit v. 6 deckt, springt in die Augen. Schon deshalb ist an anwünschende Fassung der Futt. von v. 7 nicht zu denken. Am Tage wagen die Sendlinge Sauls ihr Vorhaben nicht auszuführen, auch läuft ihnen David natürlich nicht in die Hände. Deshalb kommen sie Abends wieder, und zwar Abend für Abend (vgl. Iob 24, 14), knurren da wie Hunde (הָמָה sonst vom Brummen des Bären und Gurren der Taube, versch. v. נבח نبح نبّ bellen und כלב kläffen), weil sie sich nicht durch lautes Gebell verrathen wollen und doch auch ihren Aerger und Ingrimm nicht verbergen können, und machen die Runde in der Stadt (wie סוֹבֵב בָּעִיר Hohesl. 3, 2 vgl. oben 55, 11), um ihrem Schlachtopfer die Flucht abzuschneiden und ihm vielleicht, was ihnen willkommen wäre, im Finstern zu begegnen. Auf diesem Streifwachenwege begleitet sie die weitere Schilderung v. 8. Was sie da aussprudeln oder ausschäumen, ist daraus zu folgern, daß Schwerter in ihren Lippen sind, welche sie gleichsam zücken, sobald nur ihre Lippen zucken. Der Mund geht von Mordgedanken und von Lästerungen Davids über, durch welche sie ihre Mordgier vor sich selber rechtfertigen, als ob es Keinen, näml. keinen Gott gebe, der es hört. Aber J., dem sich nichts, wie Menschen, verheimlichen läßt, lachet ihrer, wie er aller Heiden spottet, denen diese des israelitischen Namens unwerthe lichtscheue Mörderbande sich gleich stellt. Es ist dies die Grundstelle zu 37, 13. 2, 4., denn Ps. 59 ist viell. der älteste der uns erhaltenen dav. Ps. und also auch das älteste Denkmal isr. Poesie, in welchem der Gottesname ה' צבאות vorkommt, den der Chronist, indem er sich bewußt ist, daß die Zeit Samuels und Davids ihn in Gang gebracht, nur im Leben Davids gebraucht. Wie diese Str. v. 7 mit einem v. 15 wiederkehrenden Distich begann, so schließt sie nun auch v. 10 mit einem unten v. 18 wiederkehrenden und nach dem Texte dort zu berichtigenden. Denn alle Versuche, עֻזּוֹ als echt zu begreifen, erweisen dessen Fehlerhaf-

tigkeit. Man hat mit den alten Uebers. עֻזִּי zu lesen, übrigens aber der üblichen Variation solcher Kehrverse gemäß אֶשְׁמֹרָה beizubehalten: meine Stärke, auf dich will ich achten (1 S. 26, 15; beobachten 2 S. 11, 16) oder warten (vgl. לְ 130, 6) d. i. im Bewußtsein meiner Ohnmacht still und ergeben deines Eingreifens zu meinem Besten gewärtig sein.

V. 11—18. In dieser 2. Hälfte des Ps. ist der Angstruf verstummt. Die Hoffnung herrscht und der Zorn lodert höher. Das *Keri* heißt 11ª lesen: אֱלֹהֵי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי mein Gnadengott wird mir zuvorkommen, aber womit? Diese Frage fällt weg, wenn man das *Chethib* beibehält und אֱלֹהַי חַסְדּוֹ punktirt: mein Gott wird mit seiner Gnade (vgl. 21, 4) mir zuvorkommen (d. h. ohne mein Selbstwirken seine Gnade mir entgegenbringen). Daß חסדו als zweites Obj. zum V. gehört, haben auch die alten Uebersetzer gefühlt. LXX vollkommen richtig: ὁ θεός μου τὸ ἔλεος αὐτοῦ προφθάσει με. Das *Keri* ist im Hinblick auf v. 18 entstanden, wonach אֱלֹהֵי חַסְדִּי zu dem Refrain v. 10 geschlagen werden zu müssen scheint (vgl. einen ähnlichen Fall 42, 6. 7). Aber 11ª wird dadurch verkümmert, und daß der Refrain v. 18 gegen v. 10 gesteigert ist (wie er auch in seiner 1. Hälfte nicht ganz überein lautet), entspricht biblischer Dichtersitte, so daß Olshausens Vorschlag, v. 10 mit אלהי חסדי zu schließen und v. 11 mit חסדו (vgl. 79, 8) zu beginnen, *ad acta* zu legen ist. Die Bitte אַל־תַּהַרְגֵם steht mit der folg. Bitte um Vernichtung nicht in Widerspruch; der D. wünscht, daß seine Nachsteller, ehe sie gänzlich vertilgt werden, seinen Volksgenossen eine Zeitlang als Strafexempel unter den Augen bleiben mögen. Hienach ist הֲנִיעֵמוֹ mit Vgl. des *Hi.* Num. 32, 13 und des *Kal* v. 16. 109, 10 zu übers.: mache sie umherirren (Trg. vgl. *Gen. Rabba* c. 38 Anf.: טַלְטְלֵמוֹ), und unwillkürlich erinnert man sich bei בְחֵילְךָ an 10, 10. 14 und ist versucht, בְּחֹלְךָ oder בְּחֵלְךָ zu lesen: treib sie irr umher in Unglückseligkeit (= عمر حالك *vita caliginosa h. e. misera*), zumal da בחילך statt בִּזְרֹעֲךָ oder בִּימִינְךָ sonst nicht vorkommt. Aber das *Jod* in בחילך ist dieser Vermutung ungünstig und da die kriegerische Anrede Gottes mit „unser Schild" folgt, so erkl. sich die Wortwahl בחילך daraus, daß der D. die Macht Gottes als Heeresmacht vorstellt (Jo. 2, 25) und viell. geradezu an das himmlische Heer (Jo. 4, 11) denkt, über welches der Herr Zebaoth gebietet (Hitz.). Durch dieses soll er sie erst in die Irre jagen (נָע וָנָד Gen. 4, 12), dann vollends niederstürzen (56, 8). Das soll der Allherr (אֲדֹנָי) thun, so wahr als er Israels Schild ist gegen alle Heiden und alle zu Heiden gewordenen Pseudoisraeliten. In v. 13 ist das 1. Glied ohne Zweifel schildernd gemeint: „Sünde ihres Mundes (Zungensünde) ist das Wort ihrer Lippen" (mit dem dunklen Suff. *mo*, in dessen Gebrauch Ps. 59 sich den saulischen Ps. 56. 11. 17. 22. 35. 64 zugesellt). Die Verbindung וְיִלָּכְדוּ בִגְאוֹנָם aber führt eher auf Parallelen wie Spr. 11, 6., als Spr. 6, 2., und zudem erkl. sich מִן von וּמֵאָלָה וּמִכַּחַשׁ, welches bei סִפֵּר beispiellos ist und als Motiv gefaßt (Hupf.) mit Bezeichnungen der Gesinnung verbunden sein müßte, besser als angeknüpfte Angabe des Grundes, um dessen willen sie sich verstricken sollen, so daß also יְסַפֵּרוּ (vgl. 69, 27. 64, 6) Attributivsatz ist, was auch der Accentuation, wenn

man das *Munach* als Transformation des *Mugrasch* erkennt, nicht widerstreitet — also: „so mögen sie sich denn fangen in ihrem Hochmut und von wegen des Fluches und Truges den sie geflissentlich herreden.“ Ist ihnen dergestalt vermöge der Gerechtigkeit des Weltregenten ihre Sünde zum Fall geworden, so soll sie Gott, nachdem sie Israel ein Warnungsspiegel gewesen sind, gänzlich hinwegräumen, damit sie (einen Subjektswechsel anzunehmen ist unnöthig) zu Grunde gehend innewerden, daß Elohim Herrscher in Jakob ist (בְּ sonst vom Obj. z. B. Mi. 5, 1., hier vom Orte der Herrschaft) und wie da, so von da aus bis nach der Erde Enden hin (לְ wie עַל 48, 11) das Scepter führt. Wie die 1. Gruppe der 1. Hälfte, so schließt auch diese 1. Gr. der 2. mit סלה. — Die 2. Gr. hebt an, wie die 2. Gr. dort, nur daß wir hier וְיָשֻׁבוּ lesen, welches lose verknüpft, dort יָשׁוּבוּ. Der Blick des D. richtet sich wieder auf seine gegenwärtige Bedrängnis, und da stellt sich ihm wieder die Meute Hunde dar, durch die Saul auf ihn Jagd macht. הֵמָּה weist auf einen folg. Gegens. hin, der in וַאֲנִי zum Ausdruck kommt. וַיָּלִינוּ und לַבֹּקֶר stehen in Gegens. und obendrein ist לָעֶרֶב vorausgegangen; die LA der LXX (Vulg. Lth.) *καὶ γογγύσουσιν* = וַיִּלֹּינוּ oder וַיִּלֹּנוּ erweist sich daran als falsch. Ist aber וַיָּלִינוּ richtig, so folgt, daß wir v. 16 nicht vorhersagend, sondern Gegenwärtiges schildernd zu fassen haben, so daß also das *fut. consec.* (wie öfter außer histor. Zus.) nur consecutive Fortsetzung des יְנוּעוּן ist (wofür *Keri* יְנִיעוּן, was v. 12 erforderlich war, hier aber unstatthaft ist): sie schweifen umher (נוּעַ wie 109, 10 vgl. נוד Iob 15, 23) zu essen (also nach Zehrung suchend) und wenn sie nicht satt werden, so nächtigen sie d. i. bleiben, nach Futter gierend und darauf wartend, über Nacht auf dem Platze. Diese Erkl. ist die nächstliegende, einfachste und dem vorliegenden Texte nicht nur (die Punktation יִשְׂבְּעוּ, nicht יִשְׂבְּעוּ, stempelt das Satzglied zum Vordersatz), sondern auch der Situation entsprechendste. Der D. beschreibt das Treiben seiner Feinde und zwar mit Ausmalung oder doch Nachwirkung ihrer Vergleichung mit Hunden: er selbst ist der Fraß, nach dem sie gieren und den sie sich nicht entgehen lassen mögen, und den sie doch nicht in ihre Gewalt bekommen. Ihre Sucht bleibt unbefriedigt, er aber kann am Morgen Gottes Macht besingen, die ihn schirmt, und Gottes Gnade jubelnd preisen, die ihn sättigt und befriedigt (90, 14), denn an dem Angsttage, den er nun hinter sich hat, war Gott seine unerklimmbare Burg, sein unnahbares Asyl. Auf diesen Gott soll denn auch ferner, wie sein Harren (אֶשְׁמֹרָה v. 10), so sein Saitenspiel (אֲזַמֵּרָה) gerichtet sein.

PSALM LX.

Waffenübungspsalm nach verlorener Schlacht.

3 Elohim, verworfen hast du uns, zersprengt uns,
Hast gezürnt, mögst uns Wiederaufkunft schaffen!
4 Du hast erschüttert das Land, es durchrissen,
Heile seine Brüche, denn es schwanket!!
5 Du hast erleben lassen dein Volk Hartes,
Hast uns getränkt mit Wein zum Taumeln.

6 **Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier,**
Sich emporzuheben von der Wahrheit wegen. (*Sela*)
7 **Auf daß gerettet werden deine Geminnten,**
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhöre mich!!!

8 **Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:**
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
9 **Mein ist Gilead und mein Manasse,**
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
10 **Moab mein Waschbecken,**
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber mich schreie laut, o Philistäa, auf!

11 **Wer geleitet mich zur vesten Stadt,**
Wer bringt mich nach Edom hin?!
12 **Hast nicht du, Elohim, du uns verworfen,**
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
13 **Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,**
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
14 **In Elohim gewinnen wir den Sieg**
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Dieses letzte der elohimischen מכתמים Davids wird aus der Zeit des syrisch-ammonitischen Krieges datirt: *als er* (David) *stritt* (*Hi.* v. נָצָה raufen) *mit* (אֶת wie עַל Num. 26,9., nach Ben-Ascher hier wie 47,5. Spr. 3,12., diesen drei von der Masora notirten Stellen, mit *Segol* ohne *Makkef*) *Aram der beiden Flüsse* (dem Volke des Zwillingsstromlands *Μεσοποταμία*) *und mit Aram Zoba* (wahrsch. zwischen Euphrat und Orontes nordöstl. von Damask), *und Joab zurückkehrte* (וַיָּשָׁב Uebergang des Infin ins Finitum Ges. §. 132 Anm. 2) *und Edom schlug im Salzthale* (dem edomitischen *Gôr* d. i. der etwa 2 M. breiten Salzsteppe am Südende des todten Meeres) *bei zwölftausend Mann*. Diese hist. Ueberschrift stammt aus einem Geschichtswerk, welches den Ps. in diesem Zus. mittheilte. Aus den uns erhaltenen Geschichtswerken ist sie nicht entnommen. Denn sowol 2 S. 8,13 als 1 Chr. 18,12 findet sich statt 12000 die Ziffer 18000. In der ersteren Stelle, in welcher עָשׂוֹת שֵׁם wesentlich s. v. a. römisch *triumphum agere* ist, hat man statt את־ארם nach unserer Psalmüberschr. את־אֱדֹם zu lesen; noch wahrscheinlicher aber ists, daß die Worte וַיַּךְ אֶת־אֱדֹם (LXX *ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν*) versehentlich ausgefallen sind. Daß der Sieg über die Edomiter hier im Ps. dem Joab, beim Chron. dem Absai (Abisai), 2 S. c. 8 dem David zugeschrieben wird, ist eine Differenz, welche sich dadurch ausgleichen läßt, daß das Heer Davids unter Joabs Oberbefehl stand und jene Schlacht im Salzthale den Edomitern von Joab mittelbar durch seinen Bruder (vgl. 2 S. 10,10) geliefert ward.

Die Ueberschr. versetzt uns in den größten, längsten und glorreichsten der Kriege Davids, in den mit den Ammonitern, welcher für diese im 2. J. mit der Eroberung Rabba's endete (s. Ps. 21), und mit deren aram. Bundesgenossen, unter denen Hadadezer, der Beherrscher des mächtigen Reiches Zoba, im 1. J. bei Chêlam jenseit des Jordans geschlagen, dann, als er im 2. J. sich in den Ländern am Euphrat von neuem befestigen wollte, nebst den ihm zu Hülfe gekommenen Syrern gänzlich unterjocht wurde; so sind die 2 S. c. 8 und c. 10—12 erzählten aram. Kriegsgeschichten zu combiniren. Als nun die Waffen Davids im Norden so siegreiche Fortschritte machten, waren im Süden die Edomiter in das entblößte Land eingefallen, und es

wartete hier des siegreichen Heeres ein neuer Krieg, der alle im Norden errungenen Erfolge in Frage stellte. Besonders auf diesen edomitischen Krieg bez. sich Ps. 60. Mit Unrecht schließt Hgst. aus der Ueberschr., daß er nach dem Siege im Salzthale und vor der Einnahme Idumäa's gedichtet sei. Die Ueberschr. gibt dem Ps. nur im Allgem. seinen zeitgesch. Rahmen. Er ist vor dem Siege im Salzthal gedichtet und setzt voraus, daß der israel. Süden von den Edomitern, denen er keine hinlänglichen Truppen entgegenstellen konnte, damals arg mitgenommen worden ist. Wie rachefordernd die Edomiter in dem Nachbar- und Bruderlande gehaust, ist auch aus anderen Anzeichen zu schließen, s. zu Ps. 44. Dieser korah. Ps. mag nach dem david. gedichtet sein und ist absichtlich durch v. 10 in Bezug zu diesem gesetzt. In dem Conto Ps. 108 ist v. 7—14 = 60, 7—14.

Der Michtam-Charakter des Ps. zeigt sich sowol darin, daß ein göttliches Orakel darin auseinandergelegt wird, als darin, daß die Klagworte אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ (vgl. 44, 10) sich stichwortartig wiederholen. Ueber עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת *nach „Lilie das Zeugnis“* (oder *Lilie des Zeugnisses*) s. zu 45, 1. Das beigefügte לְלַמֵּד ist nach לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה קָשֶׁת 2 S. 1, 18 zu erkl.: das Lied erhält dadurch die Bestimmung, beim Bogenschießen gesungen zu werden. Dazu eignete sich die Elegie auf Saul und Jonathan durch das Lob, welches darin dem Bogen Jonathans, der Lieblingswaffe dieses Tapfern, gespendet wird und durch die indirekte Erinnerung an die geschickten philistäischen Bogenschützen, welche in der Schlacht auf Gilboa dem isr. Namen eine Schande bereitet, die so bald wie möglich getilgt werden mußte. Auch Ps. 60, dieser kriegerischste aller, ist ein Waffenübungslied, welches die patriotische Kriegslust der sich übenden jungen Mannschaft zu entflammen und zu heiligen bezweckte.

Hgst. u. A, die nach masor. vv. rechnen, theilen den Ps. in 3 Str. von je 4 masor. vv. Daß die Verwendung von Ps. 60 in Ps. 108 mit v. 7 למען יחלצין anhebt, verleiht dieser Theilung einigen Schein, den das סלה verstärkt. Nichtsdestoweniger gehören v. 6 und 7 unzertrennlich zusammen.

V. 3—7. Diese 1. Str. klagt und bittet, und begründet die Bitte durch die Größe der Noth und Israels Verhältnis zu Gott. Wie פְּרַצְתָּנוּ gemeint ist, erhellt aus 2 S. 5, 20., wo David dieses Wort von der Niederlage der Philister gebraucht und bildlich erläutert: es bed. durchbrechen was bisher eine compakte Masse, zersprengen, versprengen. Die Bitte wird in תְּשׁוֹבֵב לָנוּ erst schüchtern in Form des Wunsches laut, dann wird sie in הוֹשִׁיעָה und רְפָה immer beredter. שׁוֹבֵב לְ bed. hier Wiederherstellung (wie הֵנִיחַ לְ Ruhe) gewähren (23, 3. Jes. 58, 12); das Wort bed. auch Kehr machen, sich abwenden, in welcher Bed. aber es sich nicht mit לְ verbinden läßt. Zu פְּצַמְתָּהּ vergleicht schon Dunasch فصم *rumpere, scindere,* und Mose ha-Darschan das targum. פַּצֵּם = קָרַע Jer. 22, 14. Die tiefen Wunden, welche die Edomiter dem Lande geschlagen, sind zuletzt doch eine Zornheimsuchung Gottes selber — Taumelwein oder, wie יַיִן תַּרְעֵלָה (nicht יֵין) eig. gedacht ist: Wein der eitel Taumel (Apposition statt der Genitivanziehung, s. zu Jes. 30, 20), von Ihm seinem Volke gereicht. Das Bild vom Taumelkelch ist aus den Ps. Davids und Asafs auf die Prof. (z. B. Jes. 51, 17. 21) übergegangen. Einen verwandten Ged. drückt das Sprüchwort aus: *Quem Deus perdere vult, eum dementat.* Bis הִשְׁקִיתָנוּ blicken alle Prätt. klagend auf das Erlittene zurück. Aber v. 6 kann nicht so gemeint sein, denn mit Ew. Hitz. nach LXX zu erkl.: „Du hast deinen Ver-

ehrern Panier aufgesteckt nicht zum Siegen, sondern zum Fliehen" ist trotz dem, daß נוּס מִפְּנֵי קֶשֶׁת eine übliche RA und das überschriftliche לְלַמֵּד der Erwähnung des Bogens günstig ist, dennoch unzulässig; denn 1) die Worte, mit נָתַתָּה anhebend, lauten nicht wie Aussage von etwas Beklagenswerthem, es müßte in diesem Falle wenigstens אַךְ לְהִתְנוֹסֵס (nur zur Flucht, nicht zum Siege) heißen; 2) ist es mehr als unwahrsch., daß der Bogen statt קֶשֶׁת (Fem. des arab. Masc. *ḳaus*) hier nach incorrekter aram. Schreibung קֹשֶׁט genannt werde, während dies Wort in seiner Grundform קֹשְׁטְ Spr. 22,21 dem aram. קוּשְׁטָא nicht in der Bed. Bogen, sondern (wie es auch im Trg. unserer Stelle gemeint ist) in der Bed. Wahrheit entspricht (arab. *ḳisṭ* von strenger unbeugsamer Gerechtigkeit, √ קשט hart, stark, fest s., wie umgekehrt das von sinnverwandter Wurzel herkommende *ṣidḳ* = Wahrheit). Deshalb fassen wir die perfektische Aussage wie 4ª als Grundlegung der folg. Bitte: Du hast den dich Fürchtenden ein Panier gegeben, sich aufzupanieren d. i. panierartig zu erheben von wegen der Wahrheit — so hilf denn, damit deine Geliebten gerettet werden, mit deiner Rechten und erhöre mich. Dieser Auffassung, wonach v. 6 das gute Recht Israels gegenüber seinen Feinden ausspricht, ist auch die hier, wie סלה besagt, eintretende Steigerung der Musik günstig. Das Reflexivum התנוסס bed. hier also nicht als *Hithpal.* von נוס „sich in die Flucht stürzen", sondern „sich erheben" — eine Bed., für die man sich nicht auf Zach. 9, 16 berufen kann, wo מִתְנוֹסְסוֹת s. v. a. מִתְנוֹצְצוֹת „funkelnd" zu sein scheint, die sich aber hier aus der Zusammenstellung mit נֵס (vgl. נְסָה 4,7) ergibt, indem נֵס selbst wie نَصٌّ von نَصَّ נָסַס aufrichten, erheben benannt ist, sei es daß das *Hithpo.* auf das *Kal* des Verbums zurückgeht oder als Denom. (sich aufpanieren) gemeint ist. Daß מִפְּנֵי nicht blos im jüngeren (z. B. Neh. 5, 15), sondern auch schon im älteren Hebr. den Grund und Beweggrund bez. (z. B. Dt. 28, 20), ist unläugbar. Uebrigens ist Ps. 44 wie ein Commentar zu diesem מִפְּנֵי קֹשֶׁט, in welchem sich kurz und bündig das Bewußtsein des Volkes der heilsgesch. Offenbarung von seinem Weltberufe ausspricht. Israel faßt seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmäßige Erhebung für die Wahrheit. Auf Grund der Thatsache und des Selbstbewußtseins, welche in v. 6 sich aussprechen, erhebt sich v. 7 die Bitte, daß J., um die Seinen der Gewalt der Feinde zu entreißen, helfend einschreiten möge. יְמִינְךָ ist Instrumentalis (s. zu 3,5). Statt וַעֲנֵנוּ ist nach dem *Keri* wie 108,7 וַעֲנֵנִי zu lesen, so daß hier der König Israels redet, welcher betend sein Volk vertritt.

V. 8—10. Ein siegverheißender Gottesspruch, den er vernommen, wird in dieser 2. Str. entfaltet. Er weiß sich auf Grund desselben im freien und unentreißbaren Besitz des Landes und den Nachbarvölkern, Moab, Edom, Philistäa, gegenüber als den siegreichen Herrn, dem sie sich beugen müssen. Das große Verheißungswort 2 S. 7, 9 f. reicht zwar völlig aus, diese Gewißheit zu begreifen, und viell. ist v. 8—10 nur malerische Reproduktion desselben, aber möglich auch, daß damals, als Edom das preisgegebene Nachbarreich bedrohte, David vom Hohenpriester mittelst des Urim und Tummim ein Orakel empfing, welches ihn des ungeschmä-

lerten Fortbesitzes des h. Landes und der Oberhoheit über die anwohnenden Völker vergewisserte. Was Gott „in seiner Heiligkeit" redet, ist eine Aussage oder Zusage, für deren Gewißheit und Unverbrüchlichkeit er mit seiner Heiligkeit einsteht, also gleich einem Schwure „bei seiner Heiligkeit" (89, 36. Am. 4, 2). Das Orakel folgt nicht in unmittelbarer Form, denn der Redende ist nicht Gott (Olsh.), für den sich אֶעְלֹזָה nicht schickt, aber auch nicht das Volk (de W. Hgst.), sondern der König, da ja was folgt sich nicht allein auf die genannten Landschaften, sondern auch auf ihre Bevölkerung bezieht. Vor אעלזה könnte כִּי stehen, ohne כי ähnelt die Ausdrucksweise mehr dem lat. *me exultaturum esse* (vgl. 49, 12). Den Anfang machen Sichem im Herzen des diesseitigen und das Succoth-Thal im Herzen des jenseitigen Landes, denn es gibt nicht nur auf der Westseite des Jordans südlich von Beisân (Scythopolis) ein ساكوت (Name sowol der Anhöhe als des Distrikts), sondern es muß auch ein anderes jenseit des Jordans (Gen. 33, 17 f. Richt. 8, 4 f.) gegeben haben, welches aufzufinden bisher noch nicht gelungen ist: es lag in der Nähe des Jabbok (*ez-Zerka*) ungef. in gleicher Breite mit Sichem, südöstlich von Scythopolis, wo Estori ha-Parchi Spuren desselben nicht weit vom linken Jordanufer gefunden haben will. Ueber das עֵמֶק von Succoth gibt Jos. 13, 27 Auskunft. Ortschaft und Thal gehörten dem Stamme von Gad. Gilead neben Manasse 9ᵃ befaßt die Stammgebiete von Gad und Ruben. Bis 9ᶜ wird also David freies Schalten und Walten im diesseitigen und jenseitigen Lande zugesprochen. Die stolzesten Prädicate erhalten billig Efraim und Juda, die zwei Hauptstämme; jener, der zahlreichste und mächtigste, ist Davids Helm (Schutzwehr seines Hauptes) und Juda sein Commandostab (מְחֹקֵק das Befehlgebende = Befehlstab wie Gen. 49, 10. Num. 21, 18), denn Juda ist kraft uralter Verheißung der Königsstamm des zur Weltherrschaft berufenen Volkes. Diese Bez. Juda's als Königs- und Feldherrnstabes zeigt, daß der König redet, nicht das Volk. Ihm, dem Könige, der die Verheißung hat, sind und bleiben Moab, Edom und Philistäa unterworfen. Moab das prahlerische dient ihm als Waschbecken[1]; Edom das tückische wird von ihm in Beschlag genommen und muß sich willenlos fügen; Philistäa das kriegerische muß über ihn, den unwiderstehlichen, laut aufschrein. סִיר רַחַץ ist das Waschbecken im Untersch. vom Kochtopf, der auch סִיר heißt. Das Werfen des Schuhes auf ein Landesgebiet ist Zeichen der Besitzergreifung, so wie Ausziehn des Schuhes (חֲלִיצָה) Zeichen der Rechtsentsagung: der Schuh ist beidemal Symbol des rechtlichen Besitzes.[2] Die letzte Zeile mit Hitz. Hgst. zu übers.: „über

1) Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach, der *tascht-dâr* Tassen- d. i. Waschbeckenträger (s. Spiegel, Avesta 2, LXIX); Moab — sagt der Psalmist — wartet ihm nicht blos mit dem Waschbecken auf, sondern dient ihm selbst als solches.

2) Die Sandale oder der Schuh I. als Gegenstand des وطء, des Niedertretens, Niederdrückens bed. metaphorisch 1. einen schlaffen, zur Abwehr von Unterdrückung und Unrecht unfähigen Menschen, indem man sagt: *ma kuntu na'lan* ich bin kein Schuh d. i. kein Mensch, den man unter die Füße treten könnte; 2. ein Eheweib (*quae subjicitur*), indem man sagt: *ġalaa' na'lahu* er hat seine Sandale ausgezogen

mich juble, Philistäa“ d. i. jauchze mir, obwol gezwungen, als Könige zu, wehrt das עָלַי, statt dessen לִי zu erwarten wäre; das V. רוּעַ hat ja die allgem. Bed. „in lautes Geschrei ausbrechen“, und wie das *Hi.* (z. B. Jes. 15,4), kann auch das *Hithpal.* von Zetergeschrei gebraucht werden.

V. 11—14. Die 3. Str. kehrt zur Bitte zurück, aber die Bitte athmet nun selbstbewußtvollen Kampfesmut. Die befestigte Stadt עִיר מָצוֹר ist nicht Rabbath Ammon, sondern, wie aus dem Parallelgliede und 2 K. 14,7 hervorgeht, die idumäische Hauptstadt סֶלַע oder Petra (s. Knobel zu Gen. 36,42 vgl. 31,22. 2 Chr. 8,5. 11,5 nebst 14,5). Der Wunsch: wer geleitet mich = o daß man mich geleitete (Ges. §. 136, 1) ist Ausdruck siegesfreudiger Kampfbegier; über מִי נָחַנִי *quis perduxerit me* s. zu 11,3. Man hat nun nicht weiter zu übers.: Nicht du (wer anders als du), Elohim, der du . . (Hitz.) — denn um so und nicht wie v. 3. 44, 10 verstanden zu werden durfte der D. אֲשֶׁר nicht weglassen — vielmehr ist das fragende הֲלֹא die Basis, auf der sich das bittende הָבָה erhebt. Den König Israels drängts in den Kampf, er weiß aber, daß der Sieg von oben kommt, von dem Gotte, der ihn bisher seinem Volke zürnend versagt hat, indem er Edom die Macht gegeben, den Landsturm Israels zu durchbrechen (s. 44, 10). עֶזְרָת (nicht עֶזְרָה = עֶזְרָה) ist wie 108,13 s. v. a. עֶזְרָתָה; die Ansicht, daß es = עֶזְרָתִי mit abgeworfenem Suff. sei, bewährt sich hier nicht, s. zu 16,6 vgl. 3,3. Wie nichtig menschliche Hülfleistung ist, hat sich erst jüngst an den Königen Zoba's und Ammons gezeigt, welche trotz ihrer Bundesgenossen erlegen sind. Israel erfleht seine Siegesmacht von oben und erlangt sie auch von da, wie v. 14 mutbegeistert ausspricht. עָשָׂה חַיִל Tapferkeit (Bravour) beweisen ist s. v. a. obsiegen, wie 118,16. Israel siegt in Gott, und Gott, der in Israel ist, wird durch Israel Edom verdientermaßen zertreten.

PSALM LXI.

Bitte und Dank eines vertriebenen Königs auf dem Rückwege zum Throne.

2 **O höre, Elohim, mein Klaggeschrei,**
O horche auf mein Gebet!
3 **Von der Erde Ende ruf ich zu dir in meines Herzens Schmachten,**
Auf einen Fels, für mich zu hoch, wollst du mich leiten,
4 **Denn du bist Zuflucht mir geworden,**
Ein starker Turm, vorm Feind mich bergend.

---

d. h. sein Weib verstoßen (vgl. Lane unter حذاء, was auch Schuh und Weib bed.).

II. als Werkzeug des وطء, trop. des Unterdrückens und Unterwerfens, dient der نعل als Symbol der Unterwerfung unter jemandes Herrschaft. Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland, Nr. 483) weist nach, daß wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, daß ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhes auf etwas diesen Sinn beilegte (*Fleischer*). Vgl. den Excurs Wetzsteins am Schlusse dieses unseres Comm.

5 **Ich soll weilen in deinem Zelt äonenlang,**
Zuflucht finden in deiner Flügel Schirmung. (*Sela*)

6 **Denn du, Elohim, du hast gehört auf meine Gelübde,**
Hast herausgegeben das Erbe der Verehrer deines Namens.
7 **Tage zu des Königes Tagen wollst du hinzuthun,**
Seine Jahre seien wie Geschlecht und Geschlecht.
8 **Bleiben möge er ewig angesichts Elohims —**
Gnad' und Wahrheit bestelle daß die ihn behüten —
9 **So will ich dafür deinem Namen harfnen ewig,**
Auf daß ich bezahle meine Gelübde Tag für Tag.

Die dav. מכתמים sind nun zu Ende und es folgt ein kleines dav. Lied עַל־נְגִינַת. Heißt das „mit Saitenspielbegleitung"? Nicht eigentlich, denn dafür sagen die Ueberschr. בִּנְגִינוֹת (4,1 vgl. Jes. 30, 29. 32). Aber „*auf Saitenspiel*" d. i. Saiteninstrumenten kann die Formel bed. Und das ist wahrscheinlicher, als daß נְגִינַת Anfang eines Musterliedes ist. Die Endung *ath* ist nicht nothwendig Constructivus. Es ist die urspr. Femininendung, im Phöniz. die herrschende.

Durch לדוד der Ueberschr. sehen sich Ausll. wie Köster Ew. Hitz. Olsh. auch hier verpflichtet, bis in das babyl Exil und die ptolemäisch-seleuc. Zeiten hinein ein Unterkommen für diesen Ps. zu suchen. Hupf. behandelt diesmal das לדוד etwas gnädiger und Böttch. *de inferis p.* 204 widerlegt die an dessen Stelle gesetzten Hypothesen, um sich schließlich dafür zu entscheiden, daß der König, von dem der Ps. redet, Cyrus sei, was nur eine andere Seifenblase ist. Wir bleiben bei dem stolz ignorirten לדוד und haben dafür ein viel schlichteres Verständnis des Ps. zum Lohne, ohne mit Ew. durch einen zwischen v. 5 und 6 eingeflickten Vers eigner Erfindung nachhelfen zu müssen. Es ist ein Ps. der absalom. Zeit, in Mahanaim oder anderwärts in Gilead gedichtet, als das königliche Heer die Rebellen im Walde Ephraim geschlagen hatte. Er besteht aus 2 achtzeiligen Theilen.

V. 2—5. Aus dem Lande des Herrn im engern Sinne[1] in das Land jenseit des Jordans hinausgeschleudert war David nicht anders zu Mute, als wäre er, fern von dem Angesichte Gottes, an den äußersten Winkel der Erde (nicht: des Landes, vgl. 46, 10. Dt. 28, 49 u. ö.) verbannt (Hgst.). Es ist die Empfindung der Heimatlosigkeit und der Abgeschiedenheit von der Stätte Gottes, wodurch ihm die an sich so unbedeutende Entfernung (ähnlich wie später den Exulanten) zu einer unermeßlich großen wird. Denn noch immer bedarf er hülfreichen göttlichen Einschreitens; noch immer besteht die Umhüllung, Umflorung, Ohnmacht seines Herzens (עָטַף عطف seiner Wurzelbed. nach: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etwas Anderes hinlegt, hinzieht, hier von Selbstumhüllung); noch immer liegt ein Fels von Schwierigkeiten vor ihm, der seiner natürlichen Kraft, seinem menschlichen Vermögen zu hoch, also unerklimmbar ist. Aber er ist getrost: Gott wird ihn sicheren Schrittes dahinauf geleiten, daß er, allen Gefahren entrückt, Felsengrund unter seinen Füßen hat. Er ist getrost, denn Gott hat sich ihm schon als

---

1) Wie das Ostjordanland von dem Namen ארץ כנען in strenger Fassung ausgeschlossen ist Num. 32, 29 f., so galt es in jüdischer Anschauung, obgleich von den 2½ Stämmen bewohnt, von jeher doch gewissermaßen als Ausland (חוצה לארץ), so daß nicht allein von Mose gesagt wird, daß er im Ausland gestorben, sondern auch von Saul, daß er im Ausland begraben sei (*Numeri Rabba c.* 8 und anderwärts).

Zufluchtsort bewährt, als starker, jedem Angriff trotzender Turm, der ihn, den Verfolgten, umschlossen, so daß der Feind ihm nichts anhaben kann (vgl. Spr. 18, 10). Er ist schon wieder auf dem Wege nach der Heimat und zwar seiner liebsten eigentlichen Heimat: er will oder soll (nach Gottes Willen) weilen (vgl. den Cohortativ Jes. 38, 10. Jer. 4, 21) in Gottes Zelte (s. zu 15, 1) Aeonen hindurch (was an dem gleichzeitigen Ps. 23, 6 gemahnt). Mit גּוּר verbindet sich die Vorstellung des göttlichen Schutzes (vgl. arab. *ǵâr ollah* der Schützling Gottes und beduinisch *ǵaur* der schützende Feuerheerd; *ǵawir*, der Form nach = גֵּר: der zum Feuerheerd Fliehende); es folgt ein kühnes Bild dieses Schutzes: er soll oder wird trauen d. i. Zuflucht haben unter der Obhut der Flügel Gottes. In der Zeit, wo das Zelt noch wanderte, ist solche Rede vom Wohnen in Gottes Zelte oder Hause noch nicht vernehmbar; erst David hat, indem er der h. Lade eine feste Wohnstätte bereitete, zugleich diesen Ausdruck der Liebesgemeinschaft mit dem Gott der Offenbarung geschaffen. In Ps. der saulischen Zeit findet sich noch nichts dergleichen, denn 52, 7., wo dem Doëg das Gegentheil ewigen Wohnens gewünscht wird, ist nicht das h. Zelt gemeint. Daß Ps. 61 nicht der saulischen Zeit zugehört, zeigt auch dessen 2. Hälfte, denn David redet da nicht wie einer, der dem königlichen Berufe näher gerückt ist (vgl. 40, 8), sondern wie einer, der einen neuen Abschnitt desselben antritt.

V. 6—9. Der 2. Theil beginnt mit Begründung des v. 5 ausgesprochenen göttlichen Gnadenwillens. David glaubt erleben zu sollen was er v. 5 ausspricht, denn Gott hat ihm bereits thatsächlich gezeigt, daß es weder schon mit seinem Leben noch mit seinem Königtum aus sein soll, er hat die mit Gelübden verbundenen, aus der gottergebenen demütigen Stimmung, die sich 2 S. 15, 25 f. ausspricht, hervorgegangenen Gebete seines Erkorenen erhört und das von den Empörern als Räubern bedrohte Erbland, auf welches nur die den heilsgeschichtlichen Gott Fürchtenden gerechten Anspruch haben, hergegeben oder herausgegeben. Daß die Empfangenden eben die יִרְאֵי שְׁם ה׳ sind, ist klar; das Genitivverhältnis bez. die יְרֻשָּׁה als ihnen zuständige im Gegens. zu denen, die sie usurpirt hatten. Oder bed. יְרֻשָּׁה hier viell. dasselbe was אֲרֶשֶׁת 21, 3? Gewiß nicht: נָתַן יְרֻשָּׁה לְ ist übliche RA, bei deren Bed. jemandem etwas zum Erbe, zum Eigentum geben (z. B. Dt. 2, 19) zu verbleiben ist. Gott hat sich zur Sache Davids bekannt; das Land Israels ist denen wieder entrissen welchen es nicht gehört, und es beginnt ein neuer Abschnitt der Regierung seines rechtmäßigen Königs. Darauf hin erbittet sich dieser v. 7—8., daß Gott seiner Lebensdauer noch ein reiches Maß zulege. Die Worte lauten wie Fürbitte, aber der Bittende ist kein anderer als v. 2—5. An wen nach dem Erlöschen der dav. Dynastie die Gemeinde bei מֶלֶךְ dachte, zeigt das מַלְכָּא מְשִׁיחָא des Targums. Der überschwengliche Wortlaut des Wunsches 7b (vgl. Jo. 2, 2) begünstigt das, ohne (vgl. עוֹלָמִים v. 5. 21, 5 und den Königsgruß 1 K. 1, 31. Dan. 2, 4 u. ö.) es zu fordern. Ob יֵשֵׁב v. 8 „thronen“ oder „sitzen = bleiben“ bed., sollte man wie auch z. B. 9, 8 nicht fragen; es bed. wo von einem Könige die Rede ist „thronen bleiben“, denn bei ihm fällt Seßhaftigkeit und fortwährendes Thronen zus. מַן 8b ist im-

per. apoc. für מַנֵּה (n.d.F. חַס, נַס, צַו); Gnade und Wahrheit — bittet der D. — möge Gott dem Könige zu schützenden Engeln bestellen (40,12. Spr. 20,28., wo außer Pausa יִצְּרֻהוּ, vgl. dagegen 78,7. Spr. 2,11. 5,2). Da der D. selber der König ist, für den er bittet, so ist der Uebergang in die 1. *pers.* v. 9 naturgemäß. כֵּן bed., wie immer, also = demgemäß, der Erfüllung dieser meiner Bitten entsprechend, sie dankbar erwidernd. לְשַׁלְּמִי ist Inf. des Zweckes. Lob singend und spielend will er sein ganzes Leben zu einer fortgehenden Gelübdezahlung machen.

PSALM LXII.

Ergebung in Gott beim Andrang der Feinde.

2 Ja Hingebung an Elohim ist meine Seele,
Von ihm kommt mein Heil.
3 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht gar wanken.
4 Wie lange wollt ihr einstürmen auf einen Mann,
Einschmeißen ihr alle wie gesenkte Wand, umgestoßne Mauer?! —

5 Nur von seiner Hoheit ihn hinabzustoßen haben sie beschlossen,
Indem sie Lügen lieb haben, jeder mit dem Munde segnen
Und in ihrem Innern fluchen. (*Sela*)

6 Ja an Elohim gib dich anheim, meine Seele,
Denn von ihm kommt meine Hoffnung.
7 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht wanken.
8 Auf Elohim ruht mein Heil und meine Ehre;
Den Hort meiner Wehr und meine Zuflucht hab' ich an Elohim.

9 Vertraut ihm zu jeder Zeit, Leute!
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Elohim ist Zuflucht uns! (*Sela*)

10 Nur ein Hauch sind Menschenkinder, Lug Herrensöhne;
Auf der Wage emporschnellend, sie sind hauchartig zusamt.
11 Vertraut nicht auf Erpressung und durch Geraubtes werdet nicht eitel,
Vermögens Zuwachs würdigt nicht der Beachtung!
12 Eines hat Elohim gesprochen,
Dies Zweies hab' ich vernommen:
Daß die Gewalt Elohims ist
13 Und dein, o HErr, die Gnade —
Denn du vergiltst jeglichem nach seinem Thun.

Wir haben über diesen Ps., welcher dem vorigen mehrerer Wechselbezüge halber nachgeordnet ist (vgl. 62,8b mit 61,4.8.; 62,9b mit 61,4; 62,13b mit 61,9), als eine Frucht der absal. Verfolgungszeit, auch über עַל־יְדוּתוּן schon im Eingang zu Ps. 39, der mit ihm ein Zwillingspaar ausmacht, gesprochen. Die Partikel אַךְ kommt dort viermal, hier sogar sechsmal vor. Der strofische Bau ähnelt sich darin, daß auch hier größere Str. von tristichischen durchflochten sind.

V. 2—5. Der D., obschon wie es scheint rettungslos verloren, verzagt doch nicht, sondern setzt dem ungestümen Andringen seiner vielen Feinde Eines entgegen, näml. stille Ergebung, aber nicht fatalistische Resignation, sondern alles dem Gotte anheimstellende, dessen Hand (s. 2 S. 12,

7—13) in dem was ihm jetzt widerfährt deutlich zu erkennen und zu fühlen ist. אַךְ (ja, nur, jedoch) ist das Glaubenswort, mit welchem aller Anfechtung gegenüber feststehende Wahrheiten bekannt und bestätigt, mitten in aller Anfechtung gefaßte und festzuhaltende Entschließungen versichert und betheuert werden. Das überall (nicht nur 22,3. 39,3., sondern auch hier und 65,2) substantivische דּוּמִיָּה (nicht דּוֹמִיָּה), welches sich zu דּוּמָה Stille 94,17. 115,17 wie עֲלִילִיָּה Jer. 32,19 zu עֲלִילָה verhält, für *acc. abs.*: in stiller Ergebung (Hupf.) zu halten ist unnöthig; es ist wie תְפִלָּה 109,4 Praed.: seine Seele ist stille Ergebung d. i. ganz und gar hingegeben an Gott ohne eignes Wollen und Wirken. Sein Heil kommt von Gott, ja Gott selbst ist sein Heil, so daß er, weil Gott sein Gott ist, auch schon das Heil besitzt und vermöge dessen unerschütterlich feststeht. Was der D. mit רַבָּה meint, erhellt aus 37,24. Er wird nicht groß, viel, sehr, sonderlich wanken d. h. nicht so daß es zum Fallen und Liegenbleiben käme; רַבָּה Adv. wie רַבַּת 123,4 u. הַרְבֵּה Koh. 5,19. Schwierig ist das *ἅπ. λεγ.* תְּהוֹתְתוּ. Abulwalid, welchem Parchon, Kimchi und die Meisten folgen, vergleicht das arab. هَتَّ الرَّجُل der Mann schwadronirt, aber dieses هت (Steigerungsform هتهت) bed. nur im Allgem. geläufig, glatt und schnell hinter einander sprechen, was hier einen zu blassen Sinn gibt. Ein anderes هتّ (verw. هتك *proscindere*) hat eine hier schon besser passende Bed., in welcher es noch der lebenden Sprache Syriens angehört: *hattani* ist s. v. a. er compromittirte mich (= *hataka es-sitra ʿanni* er hat mir den Schleier heruntergerissen), entehrte mich vor der Welt durch böse Aussagen über mich, wov. *el-hettât* in Damask Benennung eines Menschen, welcher einen Ab- oder Anwesenden vor Andern rücksichtslos blosstellt. Aber dieses هتّ kommt nur im *Kal* und mit Acc. des Obj. vor. Die Worte עד־אנה תהותתו על־איש finden ihre befriedigendste Erklärung in dem noch jetzt in Damask gemeinüblichen هوت, welches nicht im *Kal*, sondern nur in der Intensivform gebraucht wird. Das *Pi.* هوّت على فلان bed. näml. mit Geschrei und erhobener Faust auf jem. eindringen um ihn einzuschüchtern.[1] Von diesem הות, für welches neben der Intensivform auch die Constr. mit على charakteristisch ist, lesen wir hier das *Pil.* הוֹתֵת, von LXX nicht übel *ἐπιτίθεσθε* Vulg. *irruitis* übersetzt. In 4ᵇ fragt sichs, ob die tiberiensische LA תְּרָֽצְּחוּ oder die babylonische תְּרַצְּחוּ vorzuziehen ist. Gewiß letztere, denn jene (zu übers.: „möchtet ihr" oder „ihr werdet zertrümmert, hingemordet werden") ergibt einen hier verfrühten und zu den folg. Bildern unpassen-

1) Neśwân und Ḳâmûs sagen: „*hawwata* und *hajjata bi-fulân-in* bed. jem. anschreien um ihn zu ängstigen (صاح به)", aber in Syrien — bem. Wetzstein weiter — kommt das V. als *med. Jod* nicht vor, noch wird *hawwata* daselbst mit ب construirt, sondern nur mit على. Eine den Straßenjungen in Damask geläufige RA lautet: لأىّ شئ تهوّت علىّ „warum drohst du mir?".

den Ged. Noch unter dem Regimen des עַד־אָנָה stehend, ist תרצחו piëlisch zu lesen und, wie die folg. Bilder zeigen, nach 42, 11 in seiner Grundbed. *contundere* (√רץ) zu nehmen.[1] Der Unmut des D. reflektirt sich in der Gedrängtheit, Dunkelheit, Sonderlichkeit des Ausdrucks. איש und כֻּלְּכֶם (ein Einzelner — ihr Alle) stehen in Gegens. Das Obj. zu תְּרַצְּחוּ bildet כְּקִיר וגו׳ *sicut parietem* = *similem parieti* (vgl. 63,6). Die überlieferte LA גָּדֵר הַדְּחוּיָה, obwol des Genus Spr. 24,31 und des Art. halber Ges. §. 111,2ª an sich nicht incorrekt, scheint, da sowol גְּדֵרָה als גָּדֵר ein von jederlei Umschluß oder Umfassung zu brauchendes Wort ist, dem Parallelgliede nach in גְּדֵרָה דְחוּיָה (Olsh. u. A.) abgeändert werden zu müssen. David erscheint ihnen wie eine geneigte, überhangende Wand, wie ein Gemäuer, das den Stoß zum Einsturz bekommen, und doch stürmen sie auf ihn ein und setzen allzusammen wider den Einen ihr Zertrümmerungswerk fort. Deshalb fragt er mit etwas sarkastisch gefärbtem Unwillen, wie lange diese nie befriedigte Selbstbefriedigung ihrer Zerstörungssucht währen solle. Ihr Entschluß (יָעַץ wie Jes. 14,24) ist klar. Er ist nur oder ganz und gar (אַךְ hier *tantummodo, prorsus*) darauf gerichtet, von seiner hohen Stellung, also vom Throne zu stoßen, näml. ihn, den Mann, auf den sie losstürzen (לְהַדִּיחַ = לְהַדִּיחוֹ). Dazu ist ihnen kein Mittel zu schlecht, auch nicht die Heuchlermaske. Die futurisch ausgedrückten Sätze sind, logisch wenigstens, Untersätze Ew. §. 341ᵇ. Numeruswechsel wie בְּפִיו statt בְּפִיהֶם gestattet sich die alttest. Sprache in ihrer affektvollen Hast bis ins Extremste. Der Sing. ist hier distributiv: *suo quisque ore*, wie לוֹ Jes. 2,20. מִמֶּנּוּ Jes. 5,23 vgl. 30,22. Zach. 14,12. Die Punktation יְקַלְלוּ folgt der Regel von יְהַלְלוּ 22,27., יְרַנְּנוּ 149,5 u. dgl. (wov. nur חָנְנֵי, רִנְנַת, חִקְקֵי eine Ausnahme machen).

V. 6—9. Der Anfang der 2. Gruppe greift auf den der 1. zurück. Sowol v. 6 als v. 7 ist אַךְ affirmativ; der D. nimmt die affektvollen Bejahungen v. 2. 3 wieder auf und setzt sie glaubensfest und glaubenstrotzig seinen verkappten Feinden entgegen. Er sagt hier ähnlich von seiner Seele, wie er v. 2 zu ihr gesagt, indem er sich seine eigne Seele gegenständlich macht und sich über sie erhebt, worin eben das Geheimnis der Persönlichkeit besteht; er ermahnt sie hier zu jener Stille, die er v. 2 schon als ihr eigen bekannt hat, weil alles geistliche Wesen als lebendiges nur mittelst steten Werdens, fortwährender selbstbewußter Erneuerung sich selbst gleich bleibt. Die „Hoffnung" 6ᵇ ist ihrem Inhalte nach gemeint, welcher eben das Heil 2ᵇ ist; das was der Gottergebene hofft kommt von Gott, es kann ihm also nicht entgehen, denn Gott der Allgewaltige und Gnadenreiche ist dafür Bürge. David verzichtet auf Selbsthülfe, auf Selbsträchung seiner Ehre — sein Heil und seine Ehre sind עַל־אֱלֹהִים (s. zu 7, 11); der Fels seiner Stärke d. i. seines starken Schutzes, seine Zuflucht

---

1) Der LA Ben-Aschers תְּרָצְּחוּ folgen AE, Kimchi u. A., diese Form (was nicht anders möglich) als *Pu.* fassend; die LA Ben-Naftali's תְּרַצְּחוּ wird schon *b. Sanhedrin* 119ª vorausgesetzt. Daneben findet sich auch die LA תְּרָצְחוּ (ohne Dag.), welche sich nicht als aufgelöstes *Pi.* fassen läßt, da das *Metheg* fehlt, sondern *teroſzchu* zu lesen und als *Po.* (s. zu 94,20. 109,10) zu fassen ist (wie auch die LA מְלָשְׁנִי 101,5 und וַיֶּחָלְקֵם 1 Chr. 23, 6. 24,3).

ist בֵּאלֹהִים, sie ist da wo Elohim ist, Elohim ist sie in Person (בְּ wie Jes. 26,4). Mit עָם v. 9 redet der König die ihm Treugebliebenen an, deren Kleinglauben er auch sonst in Ps. dieser Zeit zu rügen und zu stützen hat. Auf das ganze größtentheils in den Abfall hineingezogene Volk paßt die Anrede nicht. Auch würde es dann עַמִּי heißen. עָם bed. öfter die Leute im Gefolge eines Fürsten Richt. 3, 18 oder im Dienste irgend eines Höhern 1 K. 19, 21 oder in irgendwelchem Verbande 2 K. 4, 42 f. David nennt so die zu ihm halten, und daß er nicht עַמִּי sagen kann, zeigt eben, daß das Gesamtvolk ihm abwendig geworden. Aber was von Volk ihm geblieben soll deshalb nicht verzagen, sondern sie sollen was ihr Herz beschwert vor Gott ausschütten, der sie und ihren König zu schirmen wissen wird.

V. 10—13. Wie alle Menschen mit allem Irdischen worauf sie sich verlassen vergänglich sind, so trägt auch das rein irdische Gebilde des neuen Königtums den Keim des Untergangs in sich und Gott wird zwischen dem Entthronten und den Thronräubern in Gemäßheit ihres Verhaltens zu Ihm richterlich entscheiden. Das ist der innere Zus. der 3. Gr. mit den beiden vorigen. Durch die Str. v. 10—13 tritt unser Ps. zu Ps. 39 in das engste Wechselverhältnis. Ueber בְּנֵי־אָדָם und בְּנֵי־אִישׁ s. zu 49, 3. 4, 3. Die Accentuation halbirt v. 10 richtig. Das ־ stempelt בְּמֹאזְנַיִם לַעֲלוֹת nicht zum selbständigen Satze: sie sind auf der Wage לַעֲלוֹת zum Emporsteigen, sie müssen emporsteigen, so leicht sind sie (Hgst.); zwar ist dieser Ausdruck des periphrastischen Fut. möglich (s. zu 25, 14. Hab. 1, 17), doch läßt sich hier das dem Satze als selbständigen nicht entbehrliche Subj. vermissen. Da nun aber die Verbindung der Worte mit dem Folg. sich dadurch verbietet, daß der Inf. mit לְ im Sinne des *abl. gerund.* dem Hauptsatze immer nachfolgt, nicht vorausgeht (Ew. §. 280[d]), so erkl. wir: auf der Wage *ad ascendendum* = *certo ascensuri*, so zwar daß dies dem כָּזָב sich beiordnendes Attribut ist. Will nun der folg. Satz sagen, daß die Menschen allzumal zu Nichtigkeit gehören (מִן *partit.*) oder daß sie weniger als Nichts sind (מִן *compar.*)? In letzterer Weise erkl. Umbreit, Stier u. A. auch Jes. 40, 17., aber Parallelen wie Jes. 41, 24 sind dieser Auffassung nicht günstig, und solche wie Jes. 44, 11. widerlegen sie. So ist auch hier nicht der Sinn, daß die Menschen noch unter dem Nichtigen stehen, sondern daß sie in den Bereich des Nichtigen gehören. Die Warnung v. 11 ergeht nicht an die Absalomiten, sondern auf diese als Warnungsexempel hindeutend an diej., welche angesichts des Glücksstandes und Wonnelebens auf jener Seite etwa Neid und Begehrlichkeit anwandeln möchte. Neben בָּטַח בְּ heißt הָבַל בְּ dennoch nicht: eitele Hoffnung auf etwas setzen (denn der Begriff des Hoffens liegt weder in diesem V. an sich Iob 27, 12. Jer. 2, 5 noch in dieser seiner Verbindung), sondern: durch etwas eitel, entsittlicht, verblendet w. (Hitz.). Wie sie ihr Herz nicht durch eignen ungerechten Erwerb bethören lassen sollen, so sollen sie auch, wenn anderer Vermögen wächst (נוּב √נב sich erheben, aufsteigen vgl. arab. *nabata* aufsprossen, wachsen, *nabara* erheben, intr. heranwachsen und viele andere Verbalstämme), ihr Herz nicht darauf richten, als ob das etwas Großes und Beglückendes wäre, das sonderliche

Beachtung verdiente und Respekt einflößte. Zwei große Wahrheiten sind dem D. göttlich besiegelt. Man übers. nicht: einmal hat Gott geredet, nun zweimal (Iob 40,5. 2 K. 6,10) hab ich das vernommen, sondern nach 89,36: Eines hat Gott geredet, Zweies (ists), das ich vernommen, oder der Punktation, die hier wie 12,8 (vgl. zu 9,16) nicht zu beanstanden ist, gemäß: dies Zweies hab' ich vernommen. Es folgen wirklich zwei Gottesworte. Es sind die zwei großen Wahrheiten: 1) daß Gott die Gewalt über alles Irdische hat, daß also nichts ohne ihn geschieht und daß was wider ihn ist eher oder später erliegen muß; 2) daß ebendieses Gottes, des Allherrn (אֲדֹנָי), auch die Gnade ist, deren Energie sich eben nach seiner Allmacht bemißt und die denj., dem sie zugewendet ist, nicht erliegen läßt. Mit כִּי bestätigt der D. diese zwei Offenbarungssätze, welche Gott ihm eingeprägt, aus dessen gerechtem geschichtlichem Walten. Er vergilt dem Einzelnen gemäß seinem Thun κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, wie Paulus Röm. 2,6 nicht minder bekennt, als David, und sogar (s. LXX) in dav. Worten. Es wird dem Menschen je nach seinem Verhalten vergolten, welches der Ausfluß seines Verhältnisses zu Gott ist. Wer sich wider Gottes Willen und Ordnung erhebt, der bekommt Gottes עֹז als niederschmetternde Strafmacht zu fühlen, und wer seinen Willen heilsbegierig in Gottes Willen ergab, der empfängt aus Gottes חֶסֶד als aus überschwenglicher Fülle den verheißenen Lohn der Treue: seine Ergebung wird Erlebung und sein Harren Gewährung.

PSALM LXIII.

Morgenlied eines Verfolgten in wasserloser Wüste.

2 Elohim, mein Gott bist du, früh such' ich dich,
Es dürstet nach dir meine Seele, schmachtet nach dir mein Fleisch
Im Land der Dürre und ermattet ohne Wasser.
3 Also hab' ich im Heiligtum nach dir geschaut,
Zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.
4 Denn besser ist deine Gnade als Leben,
Meine Lippen sollen dich lobpreisen.

5 Also will ich dich benedeien lebenslang,
In deinem Namen aufheben meine Hände.
6 Wie Markes und Fettes wird meine Seele satt,
Und mit jubelvollen Lippen lobsingt mein Mund.
7 Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager:
Nachtwachen hindurch sinn' ich da dir nach.
8 Denn du bist geworden zum Beistand mir
Und in dem Schatten deiner Flügel kann ich jubeln.
9 Es hanget meine Seele dir hintennach,
Mich hält fest deine Rechte.

10 Jene aber zu Verwüstung suchen sie meine Seele:
Sie werden hineinkommen in die Abgründe der Erde.
11 Man überliefert ihn in Schwertes Hände,
Besitztheil der Schakale werden sie.
12 Doch der König wird sich freun in Elohim,
Rühmen wird sich jeder, der bei ihm schwört,
Denn gestopft wird werden der Mund der Lügenreder.

Es folgt nun der dem Ps. 61 noch näher als Ps. 62 verwandte Ps. 63., der altkirchliche Morgenps., mit welchem der Psalmengesang des Sonntagsgottesdienstes begann.[1] Hier wie in Ps. 61 spricht David seine Sehnsucht nach dem Heiligtum aus, in beiden Ps. redet er von sich als König (s. *Symbol.* p. 56). Alle drei, Ps. 61—63., entstammen der absal. Zeit, denn durch die Ueberschr. *Psalm, von David, als er sich befand in der Wüste Juda* (auch LXX nach richtiger von Euthymios bevorzugter LA τῆς Ἰουδαίας, nicht τῆς Ἰδουμαίας) darf man sich nicht verleiten lassen, den Ps. mit den alten Ausll. in die saulische Zeit zu versetzen. In dieser konnte David sich nicht füglich המלך nennen und er verweilte ja auch in der absal. Zeit auf seiner Flucht vor Ueberschreitung des Jordans ein oder zwei Tage בערבות המדבר in den Steppen der Wüste (2 S. 15, 23. 28. 17, 16) d. i. der Jerusalem nächstgelegenen Wüste Juda, jener traurigen Einöde, welche an der Westseite des todten Meeres sich hinzieht. Daß er dort im Zustande eines עָיֵף sich befand, erhellt aus 2 S. 16, 2 (הַיָּעֵף בַּמִּדְבָּר) und 16, 14 (עֲיֵפִים) Die Ueberschr., so gefaßt, lichtet den ganzen Ps. und bewährt sich daran: der D. ist ein König, er sehnt sich nach dem Gotte auf Zion, wo er ihn, den dort offenbaren, so gern geschaut hat, er ist verfolgt von Feinden, die es auf seinen Untergang abgesehen haben. Die Aussage, daß er sich in der Wüste befinde v. 2., ist also kein bloses Redebild, und wenn er seinen Feinden v. 11 anwünscht: *ein Besitz der Schakale mögen sie werden*, so zeigt sich daran der Eindruck der Wüste auf die Gestaltung seiner Gedanken.

Wir haben hier das dav. Original oder doch Seitenstück zu dem korah. Psalmenpaar 42. 43 vor uns. Es ist ein Lied zartester Form und tiefsinnigsten Inhalts, aber theilweise sehr schwieriger Auslegung. Hat man die Räthsel eines Psalms, annäherungsweise wenigstens, gelöst, so kommt uns der andere mit neuen Räthseln entgegen. Es ist nicht blos die dichterische Klassicität, die geistliche Tiefe, es ist auch diese halb durchsichtige und halb undurchsichtige Verschleierung, welche den Ps. eine so mächtige und immer gleiche Anziehungskraft verleiht. Sie sind unerschöpflich, es bleibt immer ein unentzifferter Rest und darum hat das Geschäft der Auslegung wenn auch einen Fortgang, doch kein Ende. Aber um wie viel schwieriger noch ist es, dieses geistliche Minnelied nachzubeten! Es gehört dazu eine gleicherweise minnende Seele, und im Grunde bedarfs einer solchen auch zum rechten Verständnis, denn *lingua amoris*, sagt d. h. Bernhard, *non amanti barbara est.*

V. 2—4. Wenn es v. 2 hieße אֱלֹהִים אַתָּה אֲשַׁחֲרֶךָּ, so würden wir mit Böttch. nach Gen. 49, 8 übers.: Elohim mein Gott, dich such' ich, dich! Aber אֵלִי wehrt dieser Construction, und die Behauptung, daß es sonst „Jahve, mein Gott bist du" (140, 7) heißen müßte, beruht auf Unkenntnis der elohimischen Psalmweise. אֱלֹהִים ist für sich allein Voc. und hat demgemäß *Mehupach legarme*. Das V. שִׁחֵר bed. angelegentliches Suchen und Forschen (z. B. 78, 34) und hat an sich nichts mit שַׁחַר Morgenroth zu

1) *Constit. apostol.* II, 59: ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβʹ (LXIII), ἑσπέρας δὲ τὸν ρμʹ (CXLI). Ebenso Athanasios *de virginitate:* πρὸς ὄρθρον τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε κτλ. Deshalb heißt Ps. 63 geradezu ὁ ὀρθρινός (das Morgenlied) *Constit. apostol.* VIII, 37. Darauf daß er das sei, spielt Eusebios *in Ps.* 91 (92) p. 608 ed. Montf. an. In der syrischen Gottesdienstordnung ist er gleichfalls der Morgenpsalm κατ' ἐξ., s. Dietrich *de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca* p. 3. Die LXX übers. אשחרך v. 2 πρὸς σὲ ὀρθρίζω und באשמרות v. 7 ἐν τοῖς ὄρθροις (*in matutinis*).

schaffen, aber da v. 7 auf die Nacht zurückblickt, so scheint es mit Bezug auf den anbrechenden Morgen gewählt zu sein, wie auch Jes. 26, 9 שִׁחֵר dem אִוִּיתִךָ בַּלַּיְלָה zur Seite steht; LXX übers. also nicht unrichtig *πρὸς σὲ ὀρθρίζω* (vgl. *ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτόν* Lc. 21, 36) und Apollinaris schlägt den richtigen Ton an, wenn er seine Paraphrase beginnt:

Νύκτα μετ' ἀμφιλύκην σὲ μάκαρ μάκαρ ἀμφιχορεύσω
Nachts wenn der Morgen gegraut umkreist dich, Allsel'ger, mein Jubel.

Daß בְּאֶרֶץ s. v. a. כְּאֲשֶׁר בְּאֶרֶץ oder gar daß das ב *Beth essentiale* („als ein u. s. w.“) sei, sind Ansichten, die nichts als nur etwa Trotz gegen die Ueberschrift zum Grunde haben: es ist die lechzende Sandsteppe gemeint, in der sich David befindet. Wir übers. nicht: in dürrem und schmachtendem Lande, denn צִיָּה ist kein Adj., sondern Subst., der zuweilen (wie 1 K. 19, 11) vorkommende Uebergang des weibl. Adj. in die männliche Grundform gehört also nicht hieher; auch nicht: im Lande der Dürre und des Matten, denn wer wird sich so ausdrücken? וְעָיֵף, auf das nächstliegende Subj. בְּשָׂרִי bezüglich, setzt die Beschreibung des Zustandes fort (vgl. Gen. 25, 8). In einer Gegend, wo ihn ringsum sonnenverbrannte Dürre und eine aschfarbige eintönige Natur umgibt, die ihr unerquickliches Bild in sein gleichartiges Inneres wirft, dürstet seine Seele, schmachtet sein Fleisch in ermattetem, des Wassers ermangelndem Zustande (*languidus deficiente aqua*) nach Gott dem Lebendigen und Lebensborne; כָּמַהּ (hier mit zurückgezogenem Ton כָּ֫מַהּ wie תָּ֫חַר 1 Chr. 28, 10., עָ֫מַד Hab. 3, 11) von verzehrendem Sehnen, welches die letzten Kräfte des Menschen aufzehrt, √ כם wov. כָּמַן und כָּמַס verbergen und also wie עָטַף, עָלַף von der Vorstellung der Umflorung ausgehend, arab. كَمِهَ blind, dunkel, entfärbt und verblüfft s. LXX und Theod. lesen irrig כַּמָּה (wie oft!), wogegen A. *ἐπετάθη* und Symm. noch besser *ἱμείρεται* (das von Sehnsucht der Liebe übliche Wort) übers. Daß David solch lechzendes Verlangen nach Gott auch von seinem Fleische aussagen kann, ist nichts Kleines; man sieht daraus, daß der Geist in ihm die Herrschaft hat und das Fleisch nicht allein gewaltsam niederhält, sondern auch, so weit möglich, in den Bereich seines eignen Lebens hereinzieht, was bekanntermaßen in Trübsal, die uns dem Diesseits abtödtet, leichter ist, als inmitten äußerer Glücksfülle. Der Gott, nach dem er an Seel' und Leib so liebessehnsuchtskrank ist, ist der auf Zion offenbare. Was nun das כֵּן v. 3 betrifft — eine Partikel, welche in der Physiognomie dieses Ps. ein so eigentümlicher Zug ist, wie אַךְ in der des vorigen —, so stehen zwei Begriffsbestimmungen zur Wahl: also = so als meinen Gott (Ew.) und: mit so sehnlichem Verlangen (wie z. B. Oettinger). Im ersteren Falle geht es auf das an der Spitze des Ps. stehende Bekenntnis אלהים אלי אתה zurück, im letzteren auf das so eben kund gegebene Verlangen nicht zwar in seiner dermaligen Besonderheit, aber in seiner Allgemeinheit. Diese Bez. auf das unmittelbar Voraufgegangene und nicht auf die Modalität des Obj., sondern der Stimmung verdient den Vorzug. „Also“ ist hienach s. v. a. so nach dir verlangend. Die beiden כן v. 3. 5 stehen auf gleicher Linie und sind gleichen Inhalts. Der Wechsel des Perf. v. 3 und des Fut.

besagt, daß was ehedem des S. Lieblingsbeschäftigung war, dies auch Zukunft sein wird. Auch באֶרֶץ צִיָּה und בַּקֹּדֶשׁ stehen einander entgegen. Wie jetzt in dürrem Lande, so hat er vormals im Heiligtum verlangend nach Gott geschaut (חָזָה mit dem Nebenbegriff der Feierlichkeit und Andacht). Nun brauchen wir לִרְאוֹת nicht gerundivisch (*videndo*) zu fassen, was an sich unwahrsch., denn man schaut, lugt, blickt eben, um zu sehen, wie der Gegenstand beschaffen (14,2. Jes. 42,18). Seine Gottesschau war darauf gerichtet, einen Einblick in Gottes Wesen, so weit es der Creatur aufgedeckt ist, zu gewinnen oder, wie es hier heißt, seine Macht und Herrlichkeit d. i. seine Majestät nach ihrer Schreckens- und ihrer Licht- und Liebesseite zu sehen, zu sehen näml. in ihren sacrificiellen Ordnungen und sacramentlichen Selbstbezeugungen. Solches Verlangen nach Gott, welches jetzt in der vom Heiligtum abgelegenen Wüste um so heftiger ist, erfüllte und trieb ihn, denn Gottes Gnade ist besser als Leben, besser als das natürliche Leben (s. zu 17,14), welches auch ein Gut und als Voraussetzung aller irdischen Güter ein sehr hohes Gut ist; Gottes Gnade aber ist ein höheres, ist das höchste Gut und das wahre Leben: diesen Gott der Gnade sollen seine Lippen lobpreisen, ihm gilt sein Morgengesang, denn was wahrhaft beglückt und wonach er, wie vormals, so auch jetzt einzig und allein verlangt, das ist die Gnade (חֶסֶד) dieses Gottes, deren unendlicher Werth sich nach der Größe seiner Gewalt (עֹז) und Glorie (כָּבוֹד) bemißt. Man könnte auch übers.: „Weil deine Gnade besser als Leben, sollen . .“ aber wenn man כִּי demonstrativ faßt (denn), ergibt sich ein nicht blos vorwärts (wie bei dem relat. weil), sondern auch rückwärts vermittelter Gedankengang: „denn deine Gnade . . so sollen denn meine Lippen dich preisen“ (יְשַׁבְּחוּנְךָ mit Suff. an der energischen Pluralform *ûn* wie Jes. 60,7. 10. Jer. 2,24).

V. 5—9. Diese Str. nimmt das כֵּן v. 3 wieder auf: so sehnlich verlangend ist er auch für alle Zukunft auf Gott gerichtet, in so brünstigem Verlangen nach Gott will er ihn benedeien in seinem Leben d. i. dieses ganz damit erfüllend (בְּחַיַּי wie 104,33. 146,2 vgl. Bar. 4,20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου) und in seinem Namen d. i. diesen anrufend und auf diesen sich berufend die Hände zum Bittgebet erheben. Die Beschäftigung mit Gott macht ihn, wenn er auch wie jetzt in der Wüste leiblich darben muß, satt und froh, wie die fetteste markigste Speise: *velut adipe et pinguedine satiatur anima mea.* Gussetius und Frisch folgern aus Lev. 3,17. 7,25., daß *spirituales epulae* gemeint sind. Und allerdings kann der D. nicht die Opfermahlzeiten (Hupf.) im Sinne haben, denn das חֵלֶב der Schelamim kommt ja auf den Altar und ist dem Genusse entzogen. Uebrigens aber bindet sich die Tôra selbst in ihrem Ausdruck nicht buchstäbisch an jenes Verbot des thierischen Fettes, s. Dt. 32,14 vgl. Jer. 31,14. So ist auch hier חֵלֶב וָדֶשֶׁן Bez. eines Mahles von wolgenährten strotzenden Thieren. Wie nach dem nahrhaftesten und schmackhaftesten Mahle fühlt er sich innerlichst gesättigt, mit Jubellieder-Lippen (*acc. instrum.* nach Ges. §.138 Anm. 3) d. i. jubelvollen, hymnisch gestimmten lobsingt sein Mund. Was nun v. 7 folgt, fassen wir nicht mehr wie früher als nachgebrachten Vordersatz (wie Jes. 4, 3 f.): wenn ich gedacht . . über dich nachsann, sondern

so daß 7[a] Vordersatz und 7[b] Nachsatz ist, vgl. 21,12. Iob 9,16 (Hitz.): wenn ich auf meinem Lager (*stratis meis* wie 132,3. Gen. 49,4 vgl. 1 Chr. 5,1) dein gedenke (*meminerim* Ew. §. 355[b]) — sagt er jetzt wo die Morgennachtwache im Uebergang zum Morgen begriffen ist — so sinn' ich in Nachtwachen (Symm. καθ' ἑκάστην φυλακήν) oder Nachtwachen hindurch (wie בְּחַיַּי v. 5) über dich d. h. so ist es keine flüchtige Erinnerung, sondern sie fesselt mich dermaßen, daß ich einen großen Theil der Nacht damit zubringe, mich in dich meditirend zu versenken. An Stoff fehlts ihm nicht: denn Gott ist ihm zu Hülfe (*auxilio*, s. zu 3,3) geworden, er hat ihn in diese Wüste gerettet, und wolgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel (s. zu 17,8, 36,8. 57,2), der ihm Kühlung in der Hitze der Anfechtung und Schirmung vor den Verfolgern gewährt, kann er jubeln (אֲרַנֵּן Potentialis). Es besteht zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältnis thätiger Liebe. Absichtlich stoßen אַחֲרֶיךָ und בִּי nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) hart aneinander: er hangt Gotte an, ihm hintennach d. i. ihm überall hin folgend und ihn nicht lassend, wenn er sich ihm entziehn will, und hinwieder hält ihn Gottes Rechte fest, ihn nicht lassend, nicht seinen Feinden überlassend.

V. 10—12. Gegen diese wendet sich die Schlußstr. Mit וְהֵמָּה hält er seiner eignen Person, wie 59,16 f. 56,7 f., die Partei der Feinde entgegen, denen er in die Wüste gewichen ist. Es fragt sich ob לְשׁוֹאָה nach 35,17 auf den Verfolgten (mein Leben zu zerstören) oder mit Hupf. auf die Verfolger (zu ihrer eignen Zerstörung, sich selber zum Verderben) bezogen sein will. Bei ersterer Beziehung müßte man, damit der offenbar beabsichtigte Gegensatz zu v. 9 hervortrete, übers.: jene aber, welche . ., werden hineinfahren in die Tiefen der Erde (Böttch. u. A.), was nach הֵמָּה und bei dieser Wortstellung syntaktisch mislich ist. Also: Hingegen jene zu (ihrem) Untergange suchen sie meine Seele. Zwar sollte dies eig. לְשׁוֹאָתָם heißen, aber der Mangel des Suff. ist minder mislich, als jene Relativirung des יְבַקְשׁוּ. Was 10[b]—11 folgt, ist Entfaltung des לשואה. Die Futt. von יָבֹאוּ an sind vorhersagend, nicht anwünschend zu fassen; jenes ist dem stillen sanften Charakter des ganzen Liedes angemessener. Es wird ihnen gehn wie der Rotte Korah. תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ heißt das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe; diese Bed. gilt auch für 139,15. Jes. 44,23.[1] Die RA הִגִּיר עַל־יְדֵי חֶרֶב hier und Jer. 18,21. Ez. 35,5 (*Hi.* nicht von גָּרַר schleifen, zerren, sondern נָגַר hinziehen, fließen) bed. eig. hingießen auf = in die Hände (Iob 16,11) d. i. hingeben (הִסְגִּיר) in die Gewalt des Schwertes; *effundent eum* ist (ähnlich wie Iob 4,19. 18,18 u. ö.) s. v. a. *effundetur*, die Enallage wie 5,10. 7,2 f. und häufig: der Sing. geht auf jedweden Einzelnen der gleichartigen Menge oder auf diese selbst als einheitliche *persona moralis*. Der König aber, der jetzt aus Jer. an die

1) Dort bei Jes. sind die Tiefen der Erde gemeint (LXX θεμέλια τῆς γῆς), die Erde bis in ihr Innerstes mit ihren Höhlen, Schlünden, Schachten. Der Ap. aber Eph. 4, 9 meint unter τὰ κατώτερα τῆς γῆς nichts anderes, als was a. u. St. bei LXX τὰ κατώτατα τῆς γῆς genannt wird: das Erdinnere = Unterwelt, wie er von (meines Wissens) allen griech. Vätern verstanden wird; der Compar. κατώτερος ist wie ἐνέρτερος gebraucht.

Wohnstätte der Schakale verbannt ist, wird, während jene Theil (מְנָת = מְנָיוֹת) d. i. Beute der Schakale werden (s. die Erfüllung 2 S. 18, 7 f.), in Elohim sich freuen. Rühmen wird sich jeder bei ihm Schwörende. Theodoret versteht das vom Schwure *κατὰ τὴν τοῦ βασιλέως σωτηρίαν*. Hgst. vergleicht den Schwur חֵי פַרְעֹה Gen. 42, 15. Auch Ew. §. 217[f] setzt diese Erklärung als unzweifelhaft voraus. Aber der Israelit soll bei dem Namen Jahve's schwören und bei keinem andern Dt. 6, 13. Jes. 65, 16 vgl. Am. 8, 14. Warum hieße es, wenn der König gemeint wäre, nicht lieber הַנִּשְׁבָּע לוֹ wer ihm schwörend huldigt? Syntaktisch läßt sich die Bez. des בּוֹ nicht entscheiden. Heinr. Moeller (1573) sagt von dem auf den König bezogenen בּוֹ: *peregrinum est et coactum* und A. H. Franke in seiner *Introductio in Psalterium* sagt von dem auf Elohim bezogenen בּוֹ: *coactum est.* Sprachlich sind beide Beziehungen zulässig, sachlich aber nur die letztere. Es ist, wie überall, Schwur bei Gott gemeint. Wer, ohne sich abwendig machen zu lassen, bei Elohim, dem Gott Israels, dem Gotte Davids seines Gesalbten, schwur und also ihn als den über alles Erhabenen anerkannte, der wird sich rühmen, indem sich thatsächlich zeigt, wie wolbegründet und weise diese Anerkennung war. Er wird sich rühmen, denn verstopft, gewaltsam geschlossen wird der Mund der Lügenredenden, die mit dem Vertrauen zu dem Christus Gottes zugleich die Gotte selbst gebührende Ehrfurcht lügnerisch untergraben haben. Aehnlich schließt der ebendeshalb hier folgende Ps. 64.

PSALM LXIV.

Anrufung göttlichen Schutzes gegen menschliche Falschheit.

2 Höre, Elohim, meine Stimm' in meinem Klagen,
Vor des Feindes Schrecknis wolle waren mein Leben,
3 Mich verbergen vor dem Geheimbund der Bösewichter,
Vor der lärmenden Menge Unheilverübender,
4 Welche schärfen gleich dem Schwerte ihre Zunge,
Spannen ihren Pfeil, bittere Rede,
5 Zu schießen in Schlupfwinkeln auf den Biedren —
Plötzlich schießen sie auf ihn und scheun sich nicht.

6 Sie festigen sich böse Abrede,
Erklären Fallstricke legen zu wollen,
Fragen, wer zusehn könne ihnen.
7 Sie grübeln Bubenstücke aus —
Sind fertig mit schlau ausgedachtem Plan,
Und eines Mannes Inneres und Herz ist tief!

8 Aber Elohim wird sie schießen mit dem Pfeile,
Plötzlich entstehen ihre Wunden.
9 Und sie müssen hinstürzen, über sie kommt ihre Zunge,
Es schütteln sich alle die ihnen zusehn.
10 Da fürchten alle Menschen und verkünden Elohims That,
Und sein Werk durchschaun sie.
11 Freu'n wird sich der Gerechte in Jahve und trau'n in ihn,
Und rühmen werden sich alle Herzensgeraden.

Selbst Hilarius beginnt die Auslegung dieses Ps. mit den Worten *Psalmi superscriptio historiam non continet*, um von vornherein allem Historisiren zu ent-

sagen. Der Midrasch bemerkt, daß er auf Daniel passe, den von den Satrapen mittelst eines fein ausgesponnenen Anschlags in die Löwengrube gebrachten. Das ist auch wahr, aber nur eben deshalb, weil er spezieller Züge ermangelt und sich keiner der beiden großen Leidenszeiten Davids mit Sicherheit eingliedern läßt.

V. 2—5. Er beginnt oktastichisch wie er auch schließt. Das inf. Nom. שִׂיחַ bed. das Klagen nicht in Schmerzenslauten, sondern Schmerzensreden; LXX (hier u. 55, 3) zu allgem. *ἐν τῷ δέεσθαί με*. Des Feindes פַּחַד ist der von ihm ausgehende (*gen. obj.* wie Dt. 2, 15 u. ö.). Der gattungsbegriffliche Sing. אוֹיֵב besondert sich sofort in der näheren Beschreibung pluralisch. סוֹד ist der Club oder die Clique, רִגְשָׁה (targ. = הָמוֹן z. B. Ez. 30, 10) der lärmende Haufe. Die Perf. nach אֲשֶׁר sagen was sie nach wie vor thun, vgl. 140, 4 u. 58, 8., wo wie hier das Treten oder Spannen vom Bogen auf den Pfeil übertragen ist. דָּבָר מָר ist dem Bilde beigefügte Deutung wie 144, 7. Das Bittere heißt מַר √ מר *stringere* vom strengen adstringirenden Geschmacke, hier tropisch von wehe thuender (pfeil- oder stiletartig) verwundender Rede *πικροὶ λόγοι*. Mit dem *Kal* לִירוֹת (11, 2) wechselt das *Hi.* יֹרֻהוּ. Mit פִּתְאֹם macht die Schilderung einen neuen Ansatz. Das assonirende וְלֹא יִירָאוּ meint daß sie das thun ohne alle Scheu und also auch ohne Scheu vor Gott (55, 20. Dt. 25, 18).

V. 6—7. Die böse Rede ist eins mit der bitteren v. 4, dem Pfeil den sie abdrücken wollen. Diese böse Rede, hier Abrede (Verabredung), machen sie sich *sibi* fest, indem sie auf alle Weise die wirksame Ausführung sichern. סִפֵּר (häufig von der schneidenden Sprache der Gottlosen 59, 13. 69, 27 vgl. talm. סִפֵּר לָשׁוֹן שְׁלִישִׁי dreizüngig d. i. verleumderisch reden) ist hier mit לְ dessen verbunden, worauf ihr stolzes freches Reden abzielt. An Gott den Allsehenden kehren sie sich dabei nicht: sie sagen (fragen), *quis conspiciat ipsis*. Man braucht לָמוֹ nicht für לוֹ zu nehmen (Hitz.), auch ist es nicht Dativ-Obj. statt des Acc., sondern es ist ethischer Dat.: wer sehe oder zusehe ihnen d. i. irgendwelchen Einfluß auf sie übend. Die Fragform ist nicht die direkte (59, 8), sondern indirekte, in welcher מִי *seq. fut.* in einfach futurischem (Jer. 44, 28) oder potentialem Sinne (Iob 22, 17. 1 K. 1, 20) üblich ist. Ueber עוֹלֹת s. 58, 3. Fraglich ist, ob תַּמְנוּ[1] erste Person (= תַּמּוֹנוּ) wie Num. 17, 28. Jer. 44, 18., oder dritte wie Thren. 3, 22 (= תַּמּוּ, welches aufgelöst zunächst תַּנְמוּ und dann transponirt תַּמְנוּ wie מְעֻזְנֶיהָ = מְעָנְזֶיהָ = מָעֻזֶּיהָ Jes. 23, 11 lautet). Die LA תָּמְנוּ, von welcher Raschi ausgeht und nach welcher Lth. übers., hat LXX Trg. gegen sich, paßt nicht als Regens und ist nichts als unwillkürliche Erleichterung. Bedenkt man, daß תָּמַם nicht fertig machen, sondern fertig werden bed., daß also חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ für sich zu nehmen ist, so ist entw. zu übers.: sie klügeln Schurkereien aus: „wir sind fertig, ein kluger Streich ist ausgeklügelt, und des Menschen Inneres und Herz ist tief!" oder, was wir vorziehen, da die eintretende Selbstrede durch nichts indicirt ist: sie klügeln Schurkereien aus, sind fertig — ein fein ausgeklügelter kluger Streich (Nominativ des Resultats) und (wie der D. ironisch hinzufügt) des

---

1) תַּמְנוּ in Baers *Psalt.* ist ein aus dem Heidenheims herübergewanderter Fehler.

Menschen Inneres und Herz ist (ja freilich) tief. Die Form תַּמְנוּ für תַּמּוּ befremdet nicht, da die Ps. da wo sie das sündliche Treiben der Gottlosen schildern sich in sprachlichen Sonderbarkeiten gefallen. Zu וְלֵב (nicht וָלֵב) = וְלֵב (אִישׁ) = וְלִבּוֹ vgl. 118, 14ª.

V. 8—11. Tief ist des Menschen Herz und Inneres, aber nicht zu tief für Gott den Herzenskündiger Jer. 17, 9 f. Dieser wird die Feinde seines Gesalbten ebenso urplötzlich, als sie es ihm zugedacht hatten, mit dem Todesstoß überraschen. Die folgenden *futt. consec.* stellen das Künftige mit der Gewißheit einer gesch. Thatsache als aus der Tücke der Feinde hervorgehende Vergeltung dar. Nach der Accent. ist v. 8 zu übers.: „da wird sie schießen Elohim, ein plötzlicher Pfeil werden ihre Wunden". So zuletzt Hupf., aber wie kopfzerbrecherisch ist der Sinn, der sich hinter diesem Satze versteckt! Schon Trg. u. jüd. Ausll. verbinden anders: da wird sie schießen El. mit Pfeilen plötzlich, wobei aber, weil 8ᵇ zu knapp und kahl ausfällt, פִּתְאוֹם in Ged. zu diesem Versgliede wiederholt werden soll, was sich selbst widerlegt. Man interpungire mit Ew. Hitz.: da schießt sie Elohim mit dem Pfeile, plötzlich entstehen (treten in Wirklichkeit) ihre Wunden (vgl. Mi. 7, 4), derer näml., welche ihrerseits das Mordgeschoß zu plötzlichem Treffschuß gegen den Biederen gerichtet hatten. Schwieriger noch ist 9ª. Die accentgemäße Erklärung Kimchi's: *et corruere facient eam super se, linguam suam* ist unausstehlich; das auf לְשׁוֹנָם bezügliche proleptische Suff. (Ex. 2, 6. Iob 33, 20) müßte weiblich lauten (s. zu 22, 16) und „die eigne Zunge über sich herstürzen machen" ist ein bizarres Fantasiestück. Das obj. Suff. wird also *per enallagen* auf den Feind gehen. Aber nicht so (wie früher Hitz., der jetzt durch Textänderung nachhilft): „und es fällen sie die, über welche ihre Zunge erging." Diese Gerichtsvermittelung ist zusammenhangswidrig und auch das feierlich ernste עָלֵימוֹ geht gleich dem חוּ — wahrscheinlicher auf die Feinde, als auf die Befeindeten. Besser Ew. Hgst.: „und man stürzt ihn, indem ihre Zunge d. i. die Sünde ihrer eignen Zunge, womit sie Andere vernichten wollten, über sie selber kommt." Das Subj. von וַיַּכְשִׁילֻהוּ sind wie 63, 11. Iob 4, 19. 7, 3. Lc. 12, 20 unbenannt bleibende, Gotte dienstbare Gewalten und der Ged. עָלֵימוֹ לְשׁוֹנָם (Umstandssatz) ist wie 140, 10., wo in gleichem Zus. sich ebenso seltsam schroffer Lapidarstil findet. In 9ᵇ ist davon auszugehen, daß רָאָה בְּ in solchem Zus. die wolgefällige Betrachtung der gerechterweise Gestraften und unschädlich Gemachten bed. Wer aber so verweilend in Augenschein nimmt, der macht sich eben nicht flüchtig davon; הִתְנוֹדֵד bed. hier nicht „sich flüchten" (Ew. Hitz.), sondern sich schütteln, wie Jer. 48, 27., näml. den Kopf schütteln 44, 15. Jer. 18, 16 — der bekannte (s. 22, 8) Gestus schadenfrohen höhnischen Staunens. Der Beifall gilt nach v. 10 Gotte dem Gerechten. Und mit der Freude über sein, des Herausgeforderten, gerechtes Eingreifen verbindet sich Furcht vor gleichem Strafgeschicke. Die vor Augen liegende Gottesthat richterlicher Vergeltung wird ein Segen für die Menschheit. Von Mund zu Mund überliefert, wird sie ein warnendes Notabene. Für den Gerechten insonderheit wird sie eine trost- und freudenreiche Glaubensstärkung. Jahve's Gericht ist des Gerechten Erlö-

sung. So freut sich denn dieser in seinem Gott, welcher die Geschichte dergestalt richtend und erlösend zur Heilsgeschichte macht, und birgt sich in ihn um so vertrauensvoller, und alle Redlichen rühmen sich, näml. Gottes, der das Herz ansieht und sich thatsächlich zu denen bekennt, deren Herz geradaus auf ihn gerichtet ist und nach ihm sich richtet. An die Stelle der profetisch referirenden *futt. consec.* treten hier einfache *futt.* und dazwischen ein *perf. consec.* als Ausdruck dessen, was dann geschehen wird, wenn das profetisch Gewisse geschehn ist.

PSALM LXV.

Danklied für bescheerten Sieg und Segen.

2 Dir wird Ergebung als Lobpreis, Elohim, in Zion
Und dir bezahlt man Gelübde.
3 Gebet-Erhörender! zu dir kommt alles Fleisch herzu.
4 Haben Fälle von Missethaten übermannt mich —
Unsere Frevel du, du sühnest sie.
5 Heil dem Erkornen nah dir zu bewohnen deine Vorhöfe!
Genießen wolln wir das Gute deines Hauses, deines heil'gen Tempels!!

6 In furchtbaren Gerechtigkeitsthaten erhörst du uns, unser Heilsgott,
Zuversicht aller Erdenenden und fernsten Meers,
7 Der Berge feststellt durch seine Kraft, mit Macht gegürtet,
8 Beschwichtigt das Gedröhn der Meere, ihrer Wellen Gedröhn
Und das Tosen der Nationen.
9 Darum fürchten sich der Erdgrenzen Bewohner vor deinen Zeichen,
Die Ausgangsstätten des Morgens und Abends machst du jubeln.

10 Du hast heimgesucht das Land, daß es überströmte,
Reichlich stattetest du es aus.
Elohims Quellborn ward voll von Wassern, —
Du richtetest her ihre Feldfrucht, denn so recht richtetest du her es;
11 Des Landes Furchen durchfeuchtend, einweichend dessen Aufgepflügtes.
Durch Regenschauer flößtest du es locker;
Sein Gewächs segnetest du.

12 Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte
Und deine Geleise triefen von Fett.
13 Es triefen die Auen der Steppe
Und mit Frohlocken gürten sich die Hügel.
14 Bekleidet haben sich die Anger mit Herden
Und die Thäler hüllen sich in Korn —
Alles jauchzet, alles singet.

In diesem Ps., dessen Anschluß an den vorigen schon durch das hervorstechende וַיִּירְאוּ beider 64,10. 65,9 erklärlich wird, treffen wir auf gleiche Ineinanderschlingung von Natürlichem und Geschichtlichem wie in Ps. 8. 19. 29. Die um das Heiligtum auf Zion gescharte Gemeinde preist ihren Gott, durch dessen Gnade ihre gefährdete Weltstellung gerettet ist und durch dessen Güte sie sich wieder in Frieden von verheißungsreichen Fluren umgeben sieht. Ueber dem Segen, den sie im Natürlichen empfangen, vergißt sie nicht der Gebetserhörung, die sie in ihrer Bez. zur Völkerwelt erlebt hat. Sein Walten in der Geschichte und sein Walten in der Natur spiegeln sich für sie eins im andern. Hier wie dort sieht sie die allmächtige und reiche Hand des Einen, der Gebet erhört und Sünden sühnt und durch Gericht

hindurch seiner Liebe Bahn bricht. Die Rettung, die sie erfahren, gereicht dem Gott ihres Heils zur Anerkennung unter den fernsten Völkern, die heilsamen Folgen des Eingreifens Jahve's in die Weltbegebenheiten erstrecken sich äußerlich wie innerlich weit über die Grenzen Israels, es scheint also Entlastung Israels und überhaupt der Völker vom Drucke einer Weltmacht gemeint zu sein. Der Frühling des dritten Jahres Jes. 37,30., wo Juda den Sturz Assurs hinter sich und wieder der Ernte zureifende Fluren vor sich hatte, bietet für den Doppelinhalt des Ps. die geeignetste zeitgesch. Basis. Die Ueberschr. *Dem Sangmeister, ein Psalm, von David ein Gesang* (vgl. 75,1. 76,1) macht uns daran nicht irre. Denn alle לדוד überschriebenen Ps. von David abzuleiten halten auch wir für unkritisch. In vielen HSS (Complut. Vulg.) hat der Ps. neben *Εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυίδ ᾠδή* die Beischrift *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιὴλ, (ἐκ) τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι.* Oberhalb des folg. Ps. hätte sie Sinn, hier aber keinen.

V. 2—5. Preis Gottes ob der Gnade, mit der er von Zion aus waltet. Die LXX übers. *σοὶ πρέπει ὕμνος,* aber דּוֹמִיָּה *tibi par est h. e. convenit laus* (Ew.) ist kein Sprachgebrauch (vgl. 33,1. Jer. 10,7). דֻּמִיָּה bed. nach 22,3 Schweigen und als ethischer Begriff Ergebung 62,2. Der Wortstellung nach gibt es sich als Subjekt, תְּהִלָּה als Präd.; die Accente setzen wenigstens (*Illuj, Schalscheleth*) Bez. des einen Worts als Prädicats auf das andere als Subj. voraus, also nicht: dir gebührt Ergebung, Lob (Hgst.), sondern: dir ist Ergebung Lobpreis d. i. Ergebung wird dir als Lobpreis (zutheil oder dargebracht). Gleichen Sinn gewinnt Hitz. durch die Textänderung: לך דמיה תְּהַלֵּל, wogegen dies daß הִלֵּל לְ nirgends im Psalter, sondern nur beim Chronisten vorkommt. Und da die Zusammengehörigkeit von לך תהלה (40,4) einleuchtet, so brauchte der D., indem er דמיה als das was Gotte in Zion als Lobpreis zutheil wird dazwischen schiebt, keine Zweideutigkeit zu fürchten. Es ist die Gottesergebenheit gemeint, welche auf ungeduldiges Vorgreifen und Eingreifen verzichtend Gotte ihre Sache anheimstellt und Ihn für sich handeln läßt (Ex. 14,14). Das 2. Satzglied besagt daß dieser Lobpreis frommer Resignation nicht unerwidert bleibt. Wie Gott in Zion durch Gebet gepriesen wird, welches den eignen Willen still in den seinigen ergibt, so werden ihm auch, indem er solches Gebet erfüllt, Gelübde entrichtet. Daß dabei an Gebetserhörungen gedacht ist, zeigt v. 3., wo Gott „Gebets-Erhörer" angeredet wird. Zu ihm als solchem und zwar, wie עָדֶיךָ besagt (vgl. Jes. 45,24), ohne anderwärts Hülfe zu finden, bis zu ihm sich Bahn brechend kommt alles Fleisch d. i. die ganz und gar abhängigen, in sich selbst ohnmächtigen und hülflosen Menschen nehmen samt und sonders (ausgen. nur die, welche verderben wollen oder verzweifeln) zu ihm ihre letzte Zuflucht. Vor allem ist es das Gebet um Sündenvergebung, welches er gnädig erhört. Auf das Perf. 4[a] folgt 4[b] das Fut.; jenes formirt einen dem Sinne nach hypothetischen Vordersatz: gesetzt daß die Fälle von Verschuldungen mir übermächtig d. h. (vgl. Gen. 4,13) eine unerträgliche Bürde geworden, so werden unsere Uebertretungen von dir (der allein es thun kann und auch thun will) gesühnt. דִּבְרֵי ist so wenig als 35,20. 105,27. 145,5 vgl. 1 S. 10,2. 2 S. 11,18 f. bedeutungslos: es zerlegt den Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände. Wie gut hat es somit derj., welchen (erg. אֲשֶׁר) Gott erwählt

und nahe bringt d. i. in seine Nähe versetzt, daß er bewohne seine Vorhöfe (Fut. im Werthe eines Absichtssatzes wie z. B. Iob 30, 28, s. dort) d. i. dort, wo Er thront und sich offenbart, sein wahres Heim habe und wie daheim sei (s. 15, 1). Dieses Vorzugs ist innerhalb der Völkerwelt die um Zion gescharte Gemeinde gewürdigt, die sich deshalb im seligen Bewußtsein dieser ihrer Bevorrechtung aus freier Gnade (בחר) ermuntert, die Gnadengüterfülle (טוב) des Hauses Gottes, des Heiligen ἅγιον seines Tempels d. i. seines h. Tempels (קְדֹשׁ wie 46, 5 vgl. Jes. 57, 15) in vollen Zügen zu genießen (שָׂבַע mit בְּ wie 103, 5), denn für alles, was Gottes Gnade darbietet, dankt man nicht besser, als daß man darnach hungere und dürste und die arme Seele damit sättige.

V. 6—9. Preis Gottes ob der Gnade, die Israel als Volk unter den Völkern erlebt hat. Das Fut. תַּעֲנֵנוּ bekennt präsentisch eine fortwährend gültige Erfahrungsthatsache. נוֹרָאוֹת könnte nach 20, 7 wie 139, 14 Acc. der näheren Bestimmung sein, aber warum nicht nach 1 S. 20, 10. Iob 9, 3 zweiter regirter Acc.? Gott erhört seines Volks Gebet überschwenglich. Er erwidert diesem נוראות furchtbare Thaten, näml. בְּצֶדֶק in streng den Willen seiner Heiligkeit durchführendem Walten (s. zu Jer. 42, 6), hier gegen die Zwingherrn seines Volks, so daß er fortan überall auf Erden aller Bedrückten Vertrauensgrund ist. „Meer (יָם Constr., wie öfter, mit beibehaltenem *a*) der Fernen" ist das ferngelegener Gegenden (vgl. 56, 1). *Significatur*, bem. Venema, *Deum esse certissimum praesidium, sive agnoscatur ab hominibus et ei fidatur, sive non* (also ähnlich wie *γνόντες* Röm. 1, 21. Psychol. S. 347). Aber dem Zus. und der subjektiven Begriffsfärbung nach ist מִבְטָח וגו' von der gläubigen Anerkennung zu verstehen, welche der Gott Israels durch seine richterlich-erlöserische Selbstbezeugung in der gesamten Menschheit gewinnt (vgl. Jes. 33, 13. 2 Chr. 32, 22 f.). In der Natur- und Menschenwelt erweist er sich als der Machtumgürtete, dem alles sich fügen muß. Er ists, der die Berge feststellt (vgl. Jer. 10, 12) und das Brausen des Weltmeers stillt. Bei den Bergkolossen mag der D. schon die Weltmächte (s. Jes. 41, 15) im Sinne haben; bei den Meeren bringt er diese allegorische Gedankenverknüpfung zum Ausdruck. Das Gedröhn der Meereswogen und den wilden Lärm der Völkermasse des Weltreichs, beide beschwichtigt des Gottes Israels Dräuen (Jes. 17, 12—14). Wenn Er das stolze Weltreich stürzt, dessen Tyrannei die Erde weit und breit zu fühlen bekam, so wird die Ehrfurcht vor ihm und der Jubel über das Ende der Knechtschaft (s. Jes. 14, 3—8) allgemein. אוֹתֹת (von dem urspr. *fem.* אות = *äwäjat* v. אָוָה bezeichnen Num. 34, 10) *σημεῖα* heißen hier seine wundersamen Eingriffe in die irdische Geschichte. קַצְוֵי v. 6 (auch Jes. 26, 15) lautet außer Annexion קְצוֹת. „Ausgangsstätten des Morgens und Abends" sind Ost und West mit Bezug auf ihre Bewohner. Irrig versteht Lth. מוצאי geradezu von den Geschöpfen, welche Morgens und Abends „*webern* d. i. sicher und fröhlich aus- und eingehen." Es sind die Gegenden gemeint, von wo der Morgen an- und der Abend hereinbricht. Inwiefern von der Abendsonne בוֹא nicht יָצָא gesagt wird, ist die Verbindung zeugmatisch, aber nur gewissermaßen, denn מבוא ערב (Ew.) sagt man auch nicht. Richtig Perret-Gentil: *les lieux d'où surgis-*

sent l'aube et le crepuscule. Diese beiden versetzt Gott in Jubel, indem er dem Kriegsgetöse Ruhe gebietet.

V. 10—14. Preis Gottes ob des diesjährigen reichen Segens, den er auf das Land seines Volkes gelegt hat. In v. 10—11 wird Gotte dafür gedankt, daß er den zum Pflügen (s. Jes. S. 655) und zum Gedeihen der Aussaat erforderlichen Regen gespendet, so daß wie v. 12—14 besagen die Aussicht auf eine reiche Ernte vorhanden ist. Diese selbst ist, wie aus 14ᵇ hervorgeht, noch nicht eingeheimst. In v. 10—11 ist alles Rückblick, in v. 12—14 alles Schilderung des vor Augen stehenden Segens, den Gott auf das nun zu Ende gehende Jahr gelegt hat. Wären freilich die Formen רַוֵּה und נַחֵת bittende Imperr., so schlösse sich an den Rückblick in v. 11 die Bitte um den Früh- oder Saatregen, und der Standpunkt wäre nicht um Passa und Pfingsten, die beiden Ernteanfangsfeste, sondern um Laubhütten, das Erntedankfest, und v. 12—14 wäre Blick in die Zukunft (Hitz.). Aber daß in v. 11 der Rückblick in Ausschau umschlägt, ist durch nichts angezeigt; der D. fährt in gleichem Thema fort und danach stellt er auch die Worte, weshalb רַוֵּה und נַחֵת anders zu verstehen sein werden. שֹׁקֵק neben הֶעֱשִׁיר (bereichern) bed. überlaufen machen d. i. in den Stand des Ueberflusses versetzen, v. שׁוּק (*Hi.* Jo. 2, 24 in Ueberfluß ergeben) ساق treiben, antreiben, hinter einander hergehen und auf einander folgen lassen. רַבַּת (wofür 62, 3 רַבָּה) ist Adv. reichlich 120, 6. 123, 4. 129, 1., wie מְאַת hundertmal Koh. 8, 12; תַּעְשְׁרֶנָּה ist *Hi.* mit verkürztem Inlaut Ges. §. 53, 3 Anm. 4. Brunnen פֶּלֶג Gottes heißt hier sein unerschöpflicher Segensspeicher und insbes. die Fülle der himmlischen Wasser, aus welcher er befruchtenden Regen herabspendet. כֵּן „so recht" alliterirt mit הֵכִין herrichten und erhält dadurch eine eigentümliche Doppelfärbung. Der Sinn ist: Gott richtete aufziehend und pflegend die Feldfrucht her, deren die Bewohner des Landes bedurften, denn er richtete das Land her so recht gemäß der Fülle seines Quellborns, indem er näml. des Landes Furchen reichlich wässerte (רַוֵּה *inf. absol.* statt רַוּה, wie 1 S. 3, 12. 2 Chr. 24, 10; Ex. 22, 22. Jer. 14, 19. Hos. 6, 9), dessen Einschnitte (גְּדוּדֶהָ defectiver Plur. wie z. B. Ruth 2, 13), welche die Pflugschar gemacht, senkte d. i. durch Regen einweichte. תֶּלֶם (wurzelverw. mit تلّ *tell* Hügel, eig. Hingeschüttetes, Aufgeworfenes, Aufwurf) bed. die Furche als durch Aufwerfen oder (wenn von ثلم *ébrécher* einen Bruch, Riß, Scharte in etwas machen) Einreißen, Aufbrechen der Erde gebildete, גְּדוּד (wurzelverwandt mit *uchdûd* und *chaṭṭ*, den gewöhnlichen arab. Wörtern für Furche[1]) als durch Einschneiden gebildet. In v. 12 erscheint das Jahr an

1) Irrig erkl. Fürst תֶּלֶם das Beet im Untersch. von מַעֲנָה oder מַעֲנִית (s. zu 129, 3) der Furche. Beete wie die unserer Kartoffelfelder kennt der syrische Feldbau nicht; eine damit annähernd vergleichbare Art heißt *ketif* (כְּתִיף), eine andere weit breitere *meskeba* (מַשְׁכְּבָה). Das arab. *tilm* (תֶּלֶם, hebr. תֶּלֶם = *talm*), nach dem Ḳamûs (wie wirklich im magrebinischen Arabisch) *talam* (תְּלָם), entspricht völlig unserer Furche d. i. (wie der türkische Ḳamûs erkl.) dem grabenähnlichen Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pfluges in das Feld reißt. Neśwân (I, 491) sagt: Das ZW *talam*, Fut. *jatlum* und *jatlim* bed. in *Jemen* und im *Ġôr* (dem Küsten-

sich als Jahr göttlicher Güte (טוֹבָה *bonitas*) und der voraussichtliche Erntesegen als die ihm aufgesetzte Krone; denn: du hast gekrönt „das Jahr deiner Güte“ und „mit deiner Güte“ sind verschiedene Aussagen, mit denen sich auch verschiedene (obwol sachlich verwandte) Vorstellungen verknüpfen. Die Futt. hinter עִטַּרְתָּ schildern dessen vorliegende Folgen. Die Wagenspuren (s. Dt. 33, 26) triefen von üppiger Fruchtbarkeit, selbst die Auen des unbebauten und ohne Regen unfruchtbaren Weidelandes Iob 38, 26 f. Die Hügel werden 13ᵇ personificirt in der bes. bei Jesaia (z. B. 44, 23. 49, 13) und den Ps. seines Typus (96, 11 ff. 98, 7 ff. vgl. 89, 13) beliebten Weise. Ihr lebensfrisches pflanzliches Aussehn wird mit einem Jubelgewande verglichen, das die vordem kahl und traurig aussehenden umgürten, und das Korn mit einem Umwurf, in welchen sich über und über die Thäler hüllen (עָטַף mit dem Acc. wie تعطّف mit ب des Kleides: es um sich werfen, umnehmen). Die Schlußworte besagen, mit dem Anfang des Ps. sich zusammenschließend, in die Gegenwart hinein dauerndes Jauchzen und Singen. Subj. sind nicht die Auen und Thäler (Böttch.), von denen, auch von dem Rauschen der wogenden Aehrenfelder (Kimchi), nicht gesagt werden kann, daß sie singen. Der Ausdruck fordert Menschen zum Subj. und geht auf diese in weitester Allgemeinheit. Ueberall Aufjauchzen aus tiefster Brust (*Hithpal.*), überall Freudengesang, denn diesen bez. שִׁיר im Untersch. von קִין.

PSALM LXVI.

Dank für eine nationale und persönliche Errettung.

1 Jauchzet Elohim, alle Lande,
2 Harfnet Ehre seines Namens.
Gebet Ehre zu Lobe ihm.
3 Sprecht zu Elohim: „wie furchtbar sind deine Werke!
Ob deiner Allgewalt müssen sich schmiegen dir deine Feinde.
4 Alle Lande werden huldigen dir und harfnen dir,
Harfnen deinen Namen.“ (*Sela*)

5 Kommet und sehet die Großthaten Elohims,
Des furchtbar waltenden über die Menschenkinder!
6 Er hat gewandelt Meer in Festland,
Durch den Strom zogen sie zu Fuße —
Allda freuten wir uns seiner!

---

lande des rothen Meeres) die Spalten (الشُقُوق) welche der Pflüger bildet, und *tilm* Collectivplur. *tilâm* ist in den genannten Ländern die Furche des Saatfeldes. Einige sprechen das Wort auch *ṭilm*, Collectivplur. *ṭilâm*.“ So heutigen Tages allgemein in *Ḥaurân*; in *Edreʿât* hörte ich die Wasserfurche eines Saatfelds *ṭilm el-ḳanâh* (ثلم القناة) nennen. Aber diese Aussprache mit ث ist sicher nicht die urspr., sondern entstanden durch Unterschiebung des verwandten und geläufigeren Verbalstamms ثلم, vgl. شرم schlitzen (*šurêm* Hasenscharte). Anderwärts in Syrien und Palästina, auch da wo man die Laute ت und ث wol scheidet, habe ich nur die Aussprache *tilm* gehört. *Wetzst.*

7 Er der in seiner Stärke herrschet endlos —
Seine Augen halten unter den Nationen Spähe,
Die Widerspenstigen mögen nur nicht so groß thun! (*Sela*)

8 Benedeiet, Völker, unseren Gott
Und lasset erschallen laut sein Lob —
9 Der unsre Seele versetzt in Leben
Und nicht überlassen dem Wanken unsern Fuß.
10 Denn du hast geprüft uns, Elohim,
Geschmolzen uns wie Silber-Schmelzung.
11 Du brachtest uns in die Zwingburg hinein,
Legtest drückende Last auf unsere Lenden,
12 Ließest Elende unser Haupt überfahren,
Wir geriethen ins Feuer und ins Wasser —
Doch du hast uns ausgeführt in reiche Fülle.

13 Ich werd' in dein Haus gehn mit Ganzopfern,
Werde dir bezahlen meine Gelübde,
14 Wozu weit aufgethan sich meine Lippen
Und die mein Mund gesprochen, als mir eng war.
15 Ganzopfer von Mastschafen werd' ich dir bringen
Nebst Opferdampf von Widdern,
Werde opfern Rinder samt jungen Böcken. (*Sela*)

16 Kommt, höret, so will ich erzählen, all ihr Fürchtigen Elohims,
Das was er gethan meiner Seele.
17 Zu ihm mit meinem Munde rief ich —
Und ein Hymnus war unter meiner Zunge.
18 Hätt' ichs auf Heilloses abgesehn in meinem Herzen,
Würde nicht hören der Allherr.
19 Jedoch gehört hat Elohim,
Gehorcht auf den Ruf meines Gebets.
20 Gebenedeit sei Elohim,
Der nicht fortgestoßen mein Gebet
Und seine Gnade von mir weg.

Wir befinden uns von Ps. 65 an in einer Reihe von Psalmen, welche in mannigfacher Wortstellung sowol מזמור als שִׁיר überschrieben sind (65—68). Das Wortpaar שִׁיר מִזְמוֹר steht nach den Acc. in *st. constr.* (88, 1), bed. also einen Psalm-Sang oder ein Psalm-Lied.[1] Diese Reihe ist, wie immer, nach Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet. In Ps. 65, 2 lesen wir: „*dir bezahlt man Gelübde*" und in 66, 13: „*ich werde dir bezahlen meine Gelübde*"; in Ps. 66, 20: „*gebenedeiet sei Elohim*" und in 67, 8: „*es benedeie uns Elohim*". Ueberdies haben Ps. 66 und 67 das gemeinsam, daß das 55 mal im Psalter vorkommende למנצח überall sonst, ausg. diese zwei anonymen Ps., den Namen des Dichters neben sich hat. Auf musikalische Begleitung weist auch das häufige סלה beider Ps. Diese auf die Tempelmusik bezüglichen Beischriften sprechen eher für vorexilische als nachexilische Abkunft beider Ps. Beide sind rein elohimisch; nur einmal (66, 18) wechselt mit אלהים das dieser Psalmweise gleichfalls eigne אֲדֹנָי.

Auf Grund einer erlebten Erlösung Israels aus drückender Knechtschaft erhebt sich in Ps. 66 der Aufruf an die ganze Erde, Gotte zu jauchzen; die Gemeinde ist bis v. 12 redendes Subj. Von v. 13 tritt die Person des D. in den Vordergrund, aber

1) Wenn *canticum psalmus* (nicht *psalmi*) übers. werden sollte, würde wol לַמְנַצֵּחַ שִׁיר מִזְמוֹר (für למנצח שִׁיר מזמור nach Abschn. XVIII des Accentuationssystems) accentuirt sein.

was ihn zu Dankesopfern verpflichtet ist nichts anderes als was die Gesamtheit und er mit ihr erlebt hat. Dieses Erlebnis näher zu bestimmen gelingt kaum. Das hohe Bewußtsein, einen Gott zu besitzen, dem alle Welt, sei es freudig oder wider Willen, sich beugen muß., ist im jüd. Volke bes. seit der Katastrofe Assurs unter Hizkia lebendig geworden. Aber weder in Jesaia noch in Hizkia läßt sich der D. dieses Ps. vermuthen. Wenn עולם v. 7 die Welt bedeutete (Hitz.), so wäre er (s. 24, 9) einer der jüngsten unter den alttest. Verfassern, aber es bed. dort was überall im alttest. Hebräisch.

In der griech. Kirche heißt dieser Ps. Ψαλμὸς ἀναστάσεως, die LXX überschreibt ihn so, viell. mit Bezug auf v. 12 ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν.

V. 1—4. Die RA שׂים כָּבוֹד לְ bed. sonst (Jos. 7, 19. Jes. 42, 12) Gotte Ehre geben, hier mit einem zweiten Acc. entw., wenn man תְּהִלָּתוֹ als Objektsacc. faßt: *facite laudationem ejus gloriam* = *gloriosam* (Mr. u. A.), oder wenn man כָּבוֹד als Objektsacc. und jenes als Prädicatsacc. faßt: *reddite honorem laudem ejus* (Hgst.), oder auch mit appositioneller Fassung des תהלתו: *reddite honorem, scil. laudem ejus* (Hupf.). Wir ziehen das Mittlere vor: gebt Ehre als sein Lob d. i. ihm zu Lobe. Unnöthig ist es, mit Hgst. zu übers.: Wie furchtbar bist du in deinen Werken; es dürfte dann אַתָּה nicht fehlen. Eher könnte מַעֲשֶׂיךָ Sing. (Hupf. Hitz.) sein, aber diese Formen mit erweichtem י des Stammes schwinden bei näherer Betrachtung auf nur wenige Fälle zus.; der Sing. des Präd. (was für eine furchtbare Sache) geht hier wie häufig z. B. 119, 37 dem dinglichen Plur. voraus. Das Lied, welches der Psalmist hier anstimmen heißt, ist wesentlich eins mit dem Liede der himmlischen Harfner Apok. 15, 3 f., welches *μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου* anhebt.

V. 5—7. Obwol die Aufforderung: kommt und sehet .. (entlehnt, wie es scheint, aus 46, 9) durch zeitgeschichtliche, in ihren Folgen vorliegende Machterweisungen Gottes veranlaßt ist, so ist die Uebers. von 6[c]: „Allda wolln wir freun uns seiner“ dennoch unnatürlich und, recht besehen, weder grammatisch noch sachlich erforderlich. Denn da שָׁם hier s. v. a. אָז ist und das Fut. nach אָז Aoristbed. annimmt und da die cohortative Futurform auch sonst z. B. nach עַד 73, 17 und in Sätzen hypothetischen Sinnes auf die Vergangenheit bezogen werden kann, und zuweilen wenigstens mit Zurückversetzung in die Vergangenheit vorkommt 2 S. 22, 38., so läßt sich die Uebers.: Allda freuten wir uns seiner syntaktisch nicht anfechten. Zu dem „wir“ vgl. Jos. 5, 1 *Cheth.* Hos. 12, 5. Die Gemeinde aller Zeiten ist eine solidarische Einheit. Sie lenkt hier die Aufmerksamkeit aller Welt auf die Großthaten Gottes in der ägyptischen Erlösungszeit: die Trockenlegung des Schilfmeers und des Jordans, indem sie auf Grund des gegenwärtig Erlebten v. 7 sagen kann, daß die Herrschermacht Gottes noch immer dieselbe ist: ihr Gott herrscht in seiner sieghaften Macht עוֹלָם nicht: über die Welt, schon deshalb nicht weil das בָּעוֹלָם heißen müßte, sondern: in Ewigkeit (Acc. der Dauer wie 89, 2 f. 45, 7) und also wie in der Vorzeit, so in alle Zukunft; seine Augen halten prüfende Umschau unter den Völkern, die Widerspenstigen, die gegen sein Joch sich sträuben und sein Volk verfolgen, sollen sich nur nicht erheben, es möchte ihnen schlecht gelingen. Das *Chethib* lautet יָרִימוּ, wofür *Keri* יָרוּמוּ;

der Sinn bleibt der gleiche, חָרִים kann (auch ohne יָד, רֹאשׁ, קֶרֶן 75,5) „Erhebung üben *superbire*" bed. Durch לָמוֹ wird das stolze Gebaren als selbstisches, als ungenirt sich breitmachendes bez. Mögen sie sich nur nicht in ihrer Hoffart sicher dünken! Es gibt einen Erhabneren, dessen Augen nichts entgeht und dessen unwiderstehlicher Macht erliegt was sich nicht seinem wolmeinenden Willen fügt.

V. 8—12. Welcherlei Ereignis das ist, an dem sich bewährt hat, daß der Gott, welcher Israel aus Aegypten erlöst hat, immer noch seine alte Herrschermacht besitzt und ausübt, zeigt dieser wiederholte Aufruf der Völker zur Betheiligung an dem *Gloria* Israels. Gott hat die Gefahr des Todes und des Falles von seinem Volk abgewendet: er hat dessen Seele ins Leben (בַּחַיִּים wie בְּיֵשַׁע 12,6) d. i. in den Bereich des Lebens versetzt; er hat dessen Fuß nicht überlassen dem Wanken zum Falle (מוֹט Subst. wie 121,3., vgl. die umgekehrte Constr. 55,23). Denn Gott hat sein Volk wie in den Schmelzofen oder Schmelztiegel geworfen, um es durch Leiden zu entschlacken und zu bewähren — ein Lieblingsbild Jesaia's und Jeremia's, aber auch Zach. 13,9. Mal. 3,3. Ueber den Sinn von מְצוּדָה entscheidet Ez. 19,9., wo הביא במצודות „in Frohnvesten hineinbringen" bed.; ohnehin hat das Bild vom Jagdnetz (obwol auch dieses ebensowol מְצוּדָה als מְצוֹדָה heißt) hier keinen Halt im Zus. מְצוּדָה (s. 18,3) bed. *specula* und zwar sowol die natürliche als künstliche Hochwarte, hier die feindliche Zwingburg als Bild gänzlichen Freiheitsverlustes. Hiezu paßt auch die 11[b] daneben genannte schwere Belastung. מוּעָקָה Gepreßtsein, Lastendruck ist eine Hofalbildung, wie מֻטָּה Ausgespanntsein Jes. 8,8., vgl. die gleichen männlichen Gebilde 69,3. Jes. 8,23. 14,6. 29,3.; die Lenden werden genannt, weil beim Tragen schwerer Lasten, die man niederhockend aufzunehmen hat, die untere Rückgratsgegend vorzugsweise betheiligt ist. אֱנוֹשׁ heißen häufig 9,20 f. 10,18. 56,2. Jes. 51,12. 2 Chr. 14,10 die Tyrannen als elende Sterbliche, nichtige Wichte in Contrast mit ihrem um so empörenderen herrischen und selbstvergötterischen Gebaren. Gott fügte es so, daß Elende auf Israels Kopfe ritten. Oder ist zu erklären: er machte sie hinfahren über Israel (vgl. 129,3. Jes. 51,23)? Schwerlich, da es dann *in dorso nostro* heißen würde, was die lat. Uebers. willkürlich substituiren. Die Präp. לְ statt עַל ist mit Bezug auf die RA יָשַׁב לְ gebraucht: hinsitzend auf Israels Kopf ließ Gott sie daherreiten, so daß es nicht einmal den Kopf frei erheben konnte, sondern in seinem Selbstgefühl aufs schmählichste gekränkt ward. Feuer und Wasser sind wie Jes. 43,2 ein Bild wechselnder äußerster Todesgefahren. Israel war dem Verbrennen und Ertrinken nahe, aber Gott führte es heraus לָרְוָיָה zu reichlicher Fülle, zu Ueberfluß und Ueberschwang des Wolergehens. Die LXX, welche εἰς ἀναψυχήν (Hier. durchweg: *in refrigerium*) übers., hat לָרְוָחָה gelesen; Symm. εἰς εὐρυχωρίαν viell. לָרְחָבָה (119,45. 18,20). Beides gibt einen strafferen Gegensatz. Aber der Zustand der Bedrängnis war ja auch ein Zustand der Entbehrung.

V. 13—15. Von hier an redet der D., aber wie die Mannigfaltigkeit und Art der Opfer zeigt, als Mitglied der Gesamtheit. Voranstehn die עוֹלוֹת, die Gaben anbetender Huldigung; בְּ ist, wie Lev. 16,3. 1 S. 1,24

vgl. Hebr. 9, 25., das der Begleitung. Mit נְדָרַי sind besonders שַׁלְמֵי נֶדֶר gemeint. פָּצָה פֶּה kommt auch anderwärts vor von dem durch Noth erpreßten unwillkürlichen Geloben außerordentlicher Leistungen Richt. 11, 35.; אֲשֶׁר ist auf die Gelübde bezüglicher Objektsacc. *quae aperuerunt* = *aperiendo nuncupaverunt labia mea* (Geier). In v. 15 wechselt mit הֶעֱלָה, dem Synon. von הִקְטִיר, das geradezu (wie aram. u. phön. עבד) in der Bed. „opfern“ gebräuchliche עָשָׂה (Ex. 29, 36—41 u. ö.). Die darzubringenden Opfer werden hergezählt. מֵיחִים (incorrekt für מֵחִים) sind markige fette Lämmer; Lämmer und Rinder בָּקָר haben unter den opferbaren Thieren die allgemeinste Verwendung. Der Widder אַיִל dagegen ist das Ganzopferthier des Hohenpriesters, der Stammfürsten und des Volkes, und erscheint auch als Schelaminthier nur bei den Schelamim Ahrons, des Volkes, der Stammfürsten und Num. 6, 14 des Nazir. Der jüngere Ziegenbock עַתּוּד wird als Ganzopferthier nie erwähnt, wol aber als Schelamimthier der Stammfürsten Num. c. 7. Wahrsch. also werden mit עִם die in Anschluß an die Ganzopfer darzubringenden Schelamim eingeführt, so daß קְטֹרֶת die auf dem Altar in Feuer verduftenden Fettstücke derselben bed. Die אֵילִים fordern, daß der D. hier in Selbstzusammenfassung mit dem Volke redet.

V. 16—20. Die Anrede v. 16 ergeht im weitesten Umkreis wie v. 5 und 2 an alle Gottesfürchtige, wo immer auf Erden sich solche befinden. Ihnen allen möchte er zu Gottes Verherrlichung und ihrer eignen Förderung erzählen was Gott ihn hat erleben lassen. Das individuell lautende לְנַפְשִׁי ist nicht dagegen, daß das Erlebnis wundersamer Gebetserhörung, welches er meint, ein mit der Gemeinde erlebtes ist. Er rief zu Gott mit seinem Munde (also nicht blos stillinnerlich, sondern laut und heftig), und ein Hymnus (רוֹמָם[1] Erhebendes, Nebenform zu רוֹמֵם wie עוֹלָל, שׁוֹבָב zu עוֹלֵל שׁוֹבֵב) war unter meiner Zunge d. h. ich ward auch sofort meiner Erhörung so gewiß, daß ich schon den Lobgesang in Bereitschaft (s. 10, 7) hatte, den ich, wenn die erbetene und mir vergewisserte Hülfe einträfe, anstimmen wollte. Denn das Absehn seines Herzens war nicht etwa in Widerspruch mit seinen Worten אָוֶן gottwidrige Nichtswürdigkeit; רָאָה mit Acc. wie Gen. 20, 10. Ps. 37, 37: auf etwas absehen, es im Auge haben. Man übers.: wenn ich es in meinem Herzen auf Heilloses abgesehen hätte, so würde der HErr nicht hören, nicht: so würde er nicht gehört haben, sondern: so würde er überhaupt nicht hören, denn heuchlerisches Gebet aus einem Herzen, welches nicht aufrichtig auf Ihn sein Absehn hat, hört er nicht. Daß hinter seinem Gebet nicht ein solches Herz versteckt war, widerlegt v. 19 aus dem entgegengesetzten Erfolge. In der Schlußdoxologie faßt die Acc. mit Recht תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ zusammen. Gebet und Gnade verhalten sich wie Ruf und Echo. Wenn Gott von einem Menschen dessen Gebet und seine Gnade hinwegthut, so heißt er ihn schweigen und versagt ihm gnädige Erhörung. Der D. aber preist Gott, daß er ihm weder die Freudigkeit des Gebets noch die Bewährung seiner Gnade entzogen hat. In die-

---

1) Kimchi, *Michlol* 146ª und Parchon unter רמם lesen רוֹמַם mit *Pathach*, was Heidenheim und Baer aufgenommen haben.

sem Sinne macht Augustin hiezu die praktische Bem.: ***Cum videris non a te amotam deprecationem tuam, securus esto, quia non est a te amota misericordia ejus.***

PSALM LXVII.

Erntedanklied.

2 **Elohim sei uns hold und segne uns,**
Er lasse leuchten sein Antlitz bei uns — (*Sela*)

3 **Daß kund werde auf Erden dein Weg,**
Unter allen Heiden dein Heil.

4 **Loben werden dich Völker, Elohim,**
Loben werden dich die Völker alle.

5 **Es werden freun sich und frohlocken Nationen,**
Denn du wirst richten Völker in Geradheit
Und die Nationen auf Erden wirst du leiten. (*Sela*)

6 **Loben werden dich Völker, Elohim,**
Loben werden dich die Völker alle.

7 **Die Erde hat gegeben ihre Frucht,**
Es segnet uns Elohim unser Gott.

8 **Es wird uns segnen Elohim,**
Und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

Wie Ps. 65, so feiert auch dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, ein Sang-Psalm* (מזמור שיר) überschriebene den Segen des Landbau's. Wie Ps. 65 den noch auf den Fluren stehenden Fruchtertrag, so betrachtet dieser Ps. den, wie es scheint, schon eingescheuerten in heilsgeschichtlichem Lichte. Jede gesegnete Ernte ist für Israel eine Erfüllung der Verheißung Lev. 26, 4 und eine Bürgschaft, daß Gott mit seinem Volke ist und dessen Beruf an die gesamte Völkerwelt nicht unausgerichtet bleiben werde. Dieser auf das Ende des Werkes Gottes hienieden gehende Missionston ist in dem kirchlichen Schlußgesang „Gott sei uns gnädig und barmherzig" leider verwischt, um so entschiedener und lieblicher klingt er in Luthers „Es woll uns Gott genädig sein" hindurch.

Es sind sieben Absätze: zweimal drei Zweizeiler haben einen Dreizeiler in der Mitte, der die Spange des Siebents bildet, was überraschend dazu paßt, daß dieser Ps. bei einigen der Alten „das alttest. Vaterunser" heißt.[1] Die zweite Hälfte hinter dem Dreizeiler beginnt v. 6 ebenso wie v. 4 die erste schloß. Dreimal wiederholt sich יְבָרְכֵנוּ, damit das Ganze das Gepräge des Priestersegens, des dreifaltigen, trage.

V. 2—3. Der Ps. beginnt v. 2 mit Worten des Priestersegens Num. 6, 24—26. Mit אִתָּנוּ wünscht sich die Gemeinde die enthüllte Gegenwart des lichtverbreitenden Liebesantlitzes ihres Gottes. Hier hinter dem Widerhall des heiligsten und herrlichsten Segensspruchs fällt die Musik ein. Mit v. 3 geht die ברכה in תפלה über; לָדַעַת ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: daß man erkenne, daß erkannt werde. Je gnadenreicher sich Gott der Gemeinde bezeugt, desto weiter und erfolgreicher verbreitet sich von

1) s. Sonntags *Tituli Psalmorum* (1687), wo er deshalb als Rogate-Ps. ausgelegt ist.

ihr aus die Erkenntnis dieses Gottes über die ganze Erde. Man erkennt da seinen דַּרְכֶּךָ d. i. die fortschreitende Verwirklichung seines Rathschlusses und seine יְשׁוּעָה das Heil, worauf dieser abzielt, das Heil nicht Israels blos, sondern aller Menschheit.

V. 4—5. Nun folgt die Aussicht auf den Eingang aller Völker in das Reich Gottes, die ihn dann gemeinsam mit Israel als auch den ihrigen preisen. Sein Richten שׁפט ist hier nicht als richterliches Strafen, sondern als gerechtes und mildes Regiment gemeint, wie in den christologischen Parall. 72,12 f. Jes. 11,3 f. מִישֹׁר in ethischem Sinne für מֵישָׁרִים wie 45,7. Jes. 11,4. Mal. 2,6; הִנְחָה wie 31,4 von gnädiger Führung (anders als Iob 12,23).

V. 6—8. Die mit gleichen Worten wie v. 4 ausgesprochene frohe Aussicht auf die Bekehrung der Heiden erhält hier zu ihrer Basis ein gegenwärtiges Freudenereignis: die Erde hat dargereicht ihre Frucht (vgl. 85, 13), die ausgesäete und erhoffte. Dieser Fruchtertrag ist Segen und Gewährleistung ferneren Segens, vermöge dessen (Jer. 33,9. Jes. 60,3 vgl. dagegen Jo. 2,17) es dahin kommen wird, daß alle Völker bis an die äußersten Grenzen der Erdwelt den Gott Israels ehrfürchten. Denn das ist der Weg Gottes, daß alles Gute was er Israel erzeigt der Menschheit zugute komme.

PSALM LXVIII.

Kriegs- und Siegeshymnus in Debora-Stil.

2 **Aufstehe Elohim, zerstieben mögen seine Feinde**
Und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz.
3 **Wie Rauch zerjagt wird mögst du zerjagen;**
Wie Wachs zerschmelzt angesichts des Feuers,
Mögen umkommen Frevler angesichts Elohims.

4 **Und Gerechte mögen freun sich, frohlocken vor Elohim**
Und sich wonnen in Freude.
5 **Singet Elohim, harfnet seinen Namen,**
Dämmt eine Straße dem Daherfahrenden durch die Steppen,
Jāh ist sein Name und frohlocket vor Ihm.

6 **Ein Vater der Waisen und Sachwalter der Wittwen**
Ist Elohim in seinem heiligen Thronsitz.
7 **Elohim schafft Einsamen Hausstand,**
Führt Gefangne hinaus in Wolergehen,
Jedoch Widerspenstige bleiben in Sonnenglutland.

8 **Elohim, als du auszogst vor deinem Volk her,**
Als du einherschrittst in der Einöde — (*Sela*)
9 **Bebte die Erde,**
Auch troffen die Himmel vor Elohim,
Der Sinai da vor Elohim, Israels Gott.

10 **Mit freigebigem Regen besprengtest du, Elohim, dein Erbe,**
Und lechzte es, hast Du es aufgerichtet.
11 **Deine Thierlein sind drin seßhaft worden,**
Du bewirthetest mit deiner Güte den Armen, Elohim.

12 **Der Allherr wird erschallen lassen Machtruf,**
Der Siegsheroldinnen ist ein großes Heer.

13 Die Könige der Heerscharen werden fliehen, fliehen
Und die Hausbewohnerin wird theilen Beute.

14 Wenn ihr lagert zwischen Hürden,
Sind der Taube Fittige überzogen mit Silber
Und ihre Schwingen mit glänzendem Goldgrün.
15 Sprengt auseinander der Allmächtige Könige drin,
Wirds schneeweiß auf Zalmon.

16 Ein Gebirge Elohims ist das Gebirge Basans,
Ein Gobirge voll Kuppen ist das Gebirge Basans.
17 Warum blickt ihr scheel, ihr vielkuppigen Berge,
Auf den Berg, den Elohim erkiest hat drauf zu wohnen?
Jahve wird auch wohnen bleiben auf ewig.

18 Elohims reisiges Zeug ist Myriaden, Tausendmaltausend,
Der Allherr unter ihnen, ein Sinai ists in Heiligkeit.
19 Aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangne,
Hast hingenommen Gaben unter den Menschen,
Auch von Widerspenstigen, daß wohnen bleibe Jāh Elohim.

20 Gebenedeit sei der Allherr:
Tagtäglich trägt er unsere Last,
Er, Gott, ist unser Heil. (*Sela*)
21 Er, Gott, ist uns ein Gott zu Rettungsthaten
Und Jahve der Allherr hat für den Tod Ausgangswege.

22 Ja Elohim wird zerschellen seiner Feinde Haupt,
Den haarigen Scheitel des Einherschreitenden in seiner Sündenschuld.
23 Gesagt hat der Allherr: Aus Basan hol' ich zurück, zurück aus Meeresschlünden,
24 Auf daß du rührest deinen Fuß in Blut,
Die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihren Antheil habe.

25 Man sieht deinen Prachtzug, Elohim,
Den Prachtzug meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.
26 Voranziehn Sänger, dahinter Saitenspieler
Inmitten paukenschlagender Jungfraun.
27 In Gemeindechören benedeiet Elohim,
Den Allherrn, ihr aus Israels Quellborn.
28 Da ist Benjamin der Jüngste, ihr Ordner;
Die Fürsten Juda's — ihre bunte Schar,
Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naftali's.

29 Entboten hat dein Gott deine Obmacht —
Erhalt in Macht, Elohim, was du erwirkt uns! —
30 Von deinem Tempel über Jerusalem aus
Mögen dir darbringen Könige Weihgaben.
31 Bedräu' das Wild des Schilfs, der Stiere Horde mit den Völker-Kälbern,
Daß sie sich niederwerfen mit Silberbarren! —
Versprengt hat er Völker, so Schlachten lieben.
32 Daherkommen Magnaten aus Aegypten,
Cusch — eiligst spenden seine Händ' an Elohim.

33 Ihr Reiche der Erde, singet Elohim,
Preisend mit Saitenspiel den Allherrn — (*Sela*)
34 Ihm der daherfährt in der Himmel Himmeln des Urbeginns —
Sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme.
35 Gebt Gewalt Elohim!

Ueber Israel waltet seine Majestät
Und seine Allmacht in den Himmelshöhn.

36 **Furchtbar ist Elohim aus deinen Heiligtümern;**
„Israels Gott gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke“!
Gebenedeit sei Elohim!

Ist es nicht ein bewunderungswürdig feiner Takt, mit welchem der Sammler auf das מזמור שיר 67 das מזמור שיר 68 folgen läßt? Jenes begann mit dem Wiederhall der Segensworte, welche Mose Ahron und seinen Söhnen in den Mund legt, dieses mit Wiederholung jener Signalworte, in denen er beim Lageraufbruch Jahve aufforderte, Israel voranzuziehen Num. 10, 35 f. Es ist in der That — sagt Hitz. von Ps. 68 — keine geringe Aufgabe, dieses Titanen Meister zu werden. Wer sollte da nicht beistimmen? Es ist ein Ps. in Debora-Stil, auf dem höchsten Gipfel hymnischer Empfindung und Darstellung einherschreitend; das Herrlichste des Schrifttums der Vorzeit ist darin concentrirt: die Signalworte Mose's, der Segen Mose's, die Weissagungen Bileams, das Deuteronomium, das Lied Hanna's hallen hier wieder, aber auch übrigens ist die Sprache so kühn und so eigentümlich, daß wir nicht weniger als 13 sonst nicht weiter vorkommenden Wörtern begegnen. Er ist so ausgeprägt elohimisch, daß das einfache אלהים 23 mal vorkommt, aber außerdem ist das ganze Füllhorn der Gottesnamen über ihn ausgeschüttet: יהוה v. 17., אדני 6mal, הָאֵל 2mal, שַׁדַּי v. 15., יָהּ v. 5, יהוה אדני v. 21., יה אלהים v. 19., so daß dieser Ps. unter allen elohimischen der glanzreichste ist. Bei seiner großen Schwierigkeit gehen die Ausll., zumal die älteren, in Auffassung des Ganzen und Einzelnen natürlich weit auseinander, was Ed. Reuß in seiner Schrift: „Der achtundsechzigste Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Jena 1851“ dazu gemißbraucht hat, an diesem Ps. die Unsicherheit der alttest. Exegese lächerlich zu machen.

Der Ps. soll, wie Reuss schließlich entscheidet, zwischen Alexander d. Gr. und den Maccabäern geschrieben sein und den Wunsch aussprechen, daß die vielen aus Palästina entfernten und in die weite Welt zerstreuten Israeliten bald im Vaterlande wieder vereinigt werden möchten. Diese Auffassung beruht aber auf lauter exeg. Gewaltsamkeiten, bes. der, daß v. 23 unter denen, die Gott zurückholen will, die Exulanten gemeint seien. Aus denen, welche aus Basan zurückgeholt werden, macht Reuss Exulanten Syriens und aus denen, welche aus Meerestiefen zurückgeholt werden, macht er Exulanten Aegyptens. Von dem auffälligen Zusammentreffen der Nennung der nördlichen Stämme (eingeschl. Benjamin) in v. 28 mit den asafischen Ps. weiß er nichts; Juda und Benjamin ist ihm Judäa, Sebulun und Naftali Galiläa im nachexilischen Sinne. Das Thier des Schilfes faßt er richtig als Emblem Aegyptens, aber Beziehung auf Syrien daneben zwingt er herbei. Nichtsdestoweniger rühmt Olsh. Reuß' Verdienste um diesen Ps., aber nachdem er ganze 2 Seiten des „Denkmals“ seinem Comm. einverleibt, findet er doch in der Zeit zwischen Alexander und den Maçcabäern keine Ruhe und mittelst dreier Bedenken gelangt er auch diesmal auf den Gemeinplatz der Maccabäerzeit, dessen Anziehungskraft für ihn unwiderstehlich ist.

Gegen diese Verpflanzung des Ps. in die Maccabäerzeit berufen wir uns auf Hitz., welcher doch auch scharfsichtig genug ist, wenn es gilt, maccabäische Ps. ausfindig zu machen. Er bez. den Ps. auf den in Gemeinschaft mit Josafat unternommenen siegreichen Feldzug Jorams gegen das abtrünnige Moab. Böttcher dagegen erkennt darin ein Siegesfestlied aus Hizkia's Zeit, welches nach der Heimkehr des jungen Königs von einem seiner Streifzüge gegen die im Ostjordanlande (Basan)

damals schon sich festgesetzt habenden Assyrier bei dem großen Verbrüderungs-Passa antiphonisch vorgetragen worden sei. Anders (nach Rödigers Vorgang) Thenius. Er weiß die Situation so ganz bestimmt, daß er es hoch an der Zeit findet, daß die Acten über diesen Ps. zum Abschluß gebracht werden: es ist ein Ermuthigungslied angesichts des Kampfes, den Josia gegen Necho unternommen hat, und die hervorragende verhaßte Persönlichkeit v. 22 ist der Pharao mit seinem hohen künstlichen Haarschmuck auf dem rasirten Kopfe. Bekanntlich aber hatte jener Kampf für Israel einen denkwürdig kläglichen Ausgang, der Ps. wäre also ein Denkmal der kläglichsten Täuschung. Alle diese und andere neuere Ausleger setzen eine Ehre darein, das überschriftliche לדוד gar nicht zu prüfen. Und doch gibt es im Leben Davids zwei Ereignisse, auf welche hin der Ps. erst genau angesehen sein will, ehe man dieses לדוד dem Winde der Mutmaßung preisgibt. Das erste ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion, worauf z. B. Fr. Volkm. Reinhard (in *vol.* II der Velthusenschen *Commentationes theol.* 1795), Stier und Hofm. den Ps. deuten. Aber dem widerspricht gleich die Art und Weise, wie der Ps. mit Umschreibung der Signalworte Mose's beginnt, widerspricht auch sein aus dieser Bez. sich nicht einheitlich erklärender Inhalt. Jahve hat längst Wohnung gemacht auf dem heiligen Berge; der D. schildert in diesem Ps., einem der Kriegs- und Siegespsalmen, wie der Erhabene, der durch die obersten Himmel, jetzt aber, wie in der Urzeit, an der Spitze seines Volkes einherfährt, alle ihm und seinem Volke feindlichen Gewalten niederwirft und aller Welt das Bekenntnis abnöthigt, daß der Gott Israels von seinem Heiligtume aus unüberwindlich waltet. Ein weit geeigneterer Anlaß ist also der ammonitisch-syrische Krieg Davids, in welchen die Bundeslade mitgenommen wurde 2 S. 11, 11., und nicht erst damals ist dieser Hymnus entstanden, als nach beendigtem Kriege die Bundeslade auf den h. Berg zurückgebracht wurde (Hgst. Reinke), sondern als sie von da aus an der Spitze Israels sich gegen die verbündeten Könige und ihre Heere 2 S. 10, 6 in Bewegung setzte. Der Krieg währte bis ins 2. Jahr, wo ein 2. Feldzug unternommen werden mußte, um ihn zu Ende zu führen, wodurch die mögliche Entstehungszeit des Ps. wenigstens verzwiefacht wird. Es ist klar daß in v. 12—15., noch klarer daß in v. 20—24 (und in erweitertem Gesichtskreise v. 29—35) der Sieg über die feindlichen Könige erst erhofft, in v. 25—28 also der Siegespomp vorausgeschaut wird. Es ist der Geist des Glaubens, welcher hier Jahve's Sieg invoraus feiert und in dem einzelnen Siege seinen Sieg über die ganze Völkerwelt verbürgt sieht. Das Thema des Ps., über dessen Anlaß hinaus verallgemeinert, ist der Sieg des Gottes Israels über die Welt. Inhaltlich angesehen zerlegt sich das Ganze in zwei Hälften v 2—19. 20—35., welche sich im Allg. so unterscheiden, daß die erste mehr bei der That Gottes, die zweite mehr bei den Eindrücken verweilt, die sie auf die Gemeinde und die Weltvölker macht; sie wird in beiden bald als eine zukünftige bald als eine vergangene geschaut, indem die Sehnsucht der Bitte und die Zuversichtlichkeit der Hoffnung sich bis auf die Höhe der Profetie emporschwingt, welche das Künftige wie eine vollzogene Thatsache vor sich hat. Das musikalische סלה kommt dreimal vor (v. 8. 20. 33). Diese drei Kraftstellen bieten der Auffassung des Gesamtsinns wichtige Gesichtspunkte.

Ob aber David Verf. ist? Das Gepräge des Ps. ist mehr asafisch als davidisch (s. Habakuk S. 122). Seine Beziehungen auf den Zalmon, auf Benjamin und die nördlichen Stämme, auf das Lied Debora's und überh. auf das Richterbuch (obwol

nicht in seiner vorliegenden Redaktion) geben ihm ein efraimitisches Aussehn. Unter den dav. Ps. steht er einzig da, so daß die Kritik außer Stande ist, das לדוד zu rechtfertigen. Und ist 29ª Anrede des Königs, so führt es auf einen andern Dichter als David. Aber auf einen gleichzeitigen? Die Benennungen des sionitischen Heiligtums v. 30. 36 schließen einen solchen nicht aus. Nur die Bedrohung des „Thiers des Schilfes" v. 31 scheint über David hinabzuführen, denn der Zündstoff der Feindschaft Aegyptens, welche unter Rehabeam zum Ausbruch kam, sammelte sich erst gegen Ende der Reg. Salomo's. Indes außerhalb des Gesichtskreises Israels lag Aeg. niemals, und daß es da wo die Unterwerfung der Reiche dieser Welt unter den Gott Israels in lyrisch-profetische Aussicht genommen wird in erster Linie genannt wird, kann auch bei einem Dichter der Zeit Davids nicht befremden. Und hält uns v. 28 nicht diesseit der Reichsspaltung fest? Es müßte denn der gemeinsame Feldzug Jorams und Josafats gegen Moab (Hitz.) gemeint sein, dessen unterschiedslose Verherrlichung aber keinem Psalmisten ziemte.

V. 2—7. Der Ps. beginnt mit Herbeiwünschung des Sieges Gottes über alle seine Feinde und des Siegesjubels der Gerechten. Ew. u. Hitz. nehmen יקום אלהים hypothetisch: Erhebt sich Gott, (so) zerstieben seine Feinde, was an sich syntaktisch möglich, hier aber nach allen Seiten hin verwerflich ist, denn die Futt. v. 2—4 bilden eine undurchbrochene Kette; sodann zeigt ein Blick auf den Verlauf des Ps. von v. 20 an, daß die Lage Israels, aus welcher heraus der D. schreibt, den Wunsch, Gott möge sich erheben und seine Feinde demütigen, aufzwang; schließlich entscheidet die Grundstelle Num. 10, 35., daß die Futt. in die Form des Wunsches umgekleidete Gebetsworte sind. In v. 3 richtet sich der Wunsch unmittelbar an Gott selbst und wird also zur Bitte; תִּנְדֹּף ist aus תִּנָּדֵף (wie תִּנָּתֵן Jer. 32, 4) abgewandelt (wie umgekehrt יִרַדֹּף 7, 6 aus יִרְדֹּף), eine gesetzwidrige Gewaltsamkeit zu Gunsten des Gleichklangs (vgl. הִקְצוֹת für הַקְצוֹת Lev. 14, 43 und oben zu 51, 6) mit תִּנְדֹּף, dessen Obj. sich leicht ergänzt (*dispellas sc. hostes tuos*) und absichtlich weggelassen ist, um die Anschauung unverwandter auf die aller Creatur unwiderstehliche Allmacht zu richten. Wie der Rauch, so ist Wachs (דּוֹנַג √ דג τηκ, sanscr. *tak* dahinschießen, laufen, zend. *taḱ*, wov. *vitaḱina* auflösend, neupers. *gudâchten* causativ: auseinanderlaufen machen = schmelzen) ein Bild menschlicher Ohnmacht. *Si creatura creaturam non fert* — bem. Bakius — *quomodo creatura creatoris indignantis faciem ferre possit?* Der Wunsch v. 4 bildet die Gegenseite der vorausgegangenen; die Ausdrücke der Freude sind gehäuft, um die Ueberschwenglichkeit der Freude zu malen, welche der Befreiung von Feindesjoche folgen wird; לִפְנֵי wechselt sinnig mit מפני v. 2. 3: von der Zornwirkung, die von seinem Antlitz ausgeht, zerstieben die Feinde, während vor seinem Gnadenantlitz sich freuen die Gerechten. Der nun v. 2—4 ergangenen Aufforderung zufolge setzt sich Elohim, vor seinem Volke herziehend, in Bewegung und es ergeht v. 5 der Aufruf, ihn mit Gesang, seinen Namen mit Saitenspiel zu preisen und Bahn zu machen dem der daherfährt בָּעֲרָבוֹת. Man darf nicht im Hinblick auf v. 34 ערבות mit Trg. u. Talm. (*b. Chagiga* 12ᵇ) als Namen eines der sieben Himmel fassen, wozu ohnehin das V. עָרַב vermischt, wirr, dunkel s. kein passendes Stammwort, sondern man hat nach Jes. 40, 3 zu erkl. Dort zieht

Jahve seinem Volke zu Hülfe, hier an dessen Spitze; er fährt durch die Steppen, um seines Volkes Feinde zu bekriegen. Nicht blos bei Hitzigs, auch bei unserer histor. Bez. des Ps. läßt sich an ערבות מואב denken, denn durch diese führte der Weg nach Mêdebâ, wo die syrischen Miethstruppen der Ammoniter ihr Lager aufgeschlagen hatten 1 Chr. 19,7 und nach Rabbath Ammon 2 S. 10,7 f. Ihm dem herrlichen unüberwindlichen Könige Bahn zu machen fordert סלּו auf (vgl. Jes. 57,14. 62,10); סָלַל bed. aufschütten, dämmen, näml. eine erhöhte bequeme Straße, Symm. *κατασκευάσατε*. Der Daherziehende hat das Heil seines Volkes zum Zwecke: „Jäh ist sein Name, so frohlockt vor ihm her". Das ב vor בְּיָהּ (S. Quinta: *ἴα*) ist das hier wie Jes. 26,4 beim Subj. stehende *Beth essentiae:* sein Name weset in יה d. h. sein wesentlicher Name ist יה, seine Selbstbezeugung, durch die er sich kennbar und nennbar macht, besteht darin, daß es der in der Macht freier Gnade die Geschichte durchwaltende Gott des Heils ist. Dieser Name ist für sein Volk ein Quell des Frohlockens. Er wird v. 6 f. beispielsweise entfaltet. Der Hocherhabne, der im Himmel der Herrlichkeit thront, waltet in der Geschichte hienieden und nimmt sich da gerade der Niedrigsten an, den Seinen hülfreich in alle Lebensverhältnisse nachgehend. Er tritt in Vaterstelle bei den Waisen ein. Er ficht den Rechtsstreit der Wittwe aus. Elohim ist ein solcher, welcher Vereinsamte oder Vereinzelte zu wohnen bringt im Hause; בַּיְתָה mit *He locale*, welches ebensowol auf die Frage wo? als wohin? Bescheid gibt, בַּיִת Haus = Familienverband ist der Gegens. von יָחִיד *solitarius* einsiedlerisch 25,16. Richtig Dachselt: *in domum h. e. familiam numerosam durabilemque eos ut patresfamilias plantabit.* Er ist ferner ein solcher, welcher herausführt (aus Kerker und Gefangenschaft) Gefesselte in Fülle von Wolstand; כּוֹשָׁרוֹת nur hier, *pluralet.* von כָּשֵׁר syn. אָשַׁר gerade, glücklich s. Die Kehrseite dieses seines leutselig herablassenden Waltens in der Menschheit spricht kurz und scharf 7c aus. אַךְ ist hier (vgl. Gen. 9,4. Lev. 11,4) ausnehmend oder entgegensetzend (wie häufiger אָכֵן) und das Prät. ist das des Erfahrungsthatsächlichen. Ausgeschlossen waren von jeher von diesen Gnadenerweisen die סוֹרְרִים d. i. nicht v. סור die Abfälligen Aq. *ἀφιστάμενοι*, sondern wie 66,7 v. סָרַר die Widerspenstigen Symm. *ἀπειθεῖς*, welche das Regiment eines so gnädigen Gottes nicht leiden wollten. Diese müssen bewohnen צְחִיחָה (Acc. des Obj.) sonnverbranntes Land, v. צָחַח blendend hell, sonnig, ausgedörrt s. Sie bleiben in der Wüste, ohne in das Land zu kommen, welches, von den Wassern der Gnade befruchtet, in frischem Grün und reichen Früchten prangt. Hat der D. dabei die Masse des aus Aegypten erlösten Volkes im Sinne, *ὧν τὰ κῶλα ἔπεσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Hebr. 3,17), so ist der Uebergang zum Folg. um so vermittelter. Indes bedarf es solcher Vermittelung nicht. Den Zug durch die Wüste nach Canaan unter Anführung Jahve's des unwiderstehlichen Siegers hatte der D. gleich Anfangs im Sinne, jetzt gedenkt er der damaligen göttlichen Wunderführung, damit die Gegenwart sich daran aufrichte, ausdrücklich.

V. 8—11. Er wiederholt v. 8 f. Worte Debora's Richt. 4,5 f. und die Worte dieser gehen auf Dt. 33,2 vgl. Ex. 19,15 ff. zurück; für Hab. c. 3

ist hinwieder unser Ps. Original. Das kriegerische V. יָצָא stellt Elohim dar, wie er von seinem himmlischen Wohnsitze ausziehend (Jes. 26, 21) sich an die Spitze Israels stellt; das feierliche V. צָעַד, wie er in siegesgewissem Heldenschritt die Scharen seines Volkes begleitet, und absichtlich ist der schauerliche Wüstenname יְשִׁימוֹן gewählt, um den Contrast des Schauplatzes mit dem damals Geschauten auszudrücken. Das V. zu זֶה סִינַי ergänzt sich leicht; richtig Dachselt nach den Acc.: *hic mons Sinai* (sc. *in specie ita tremuit*). Die Schilderung fixirt den Sinai als den Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes in der mos. Erlösungszeit, als die Stätte der herrlichsten von allen (s. zu Hab. S. 136 f.). Die großartigen Phänomene, welche die Nähe Gottes verkündeten, sind auf den ganzen Wanderzug, vertheilt, concentrirten sich aber aufs herrlichste bei der Gesetzgebung auf Sinai. Die Erde erzitterte in weitem Umkreise des mächtigen Granitgebirges und die Himmel troffen, indem Gewitterwolkendunkel sich über den Sinai lagerte, durchbrochen von unaufhörlichen Blitzen Ex. c. 19. Dort begegnete Jahve, wie die Grundstellen beschreiben, seinem Volke; er kam von Osten, sein Volk von Westen, dort fanden sie sich zusammen und die Erde erschütternd, die Himmel durchbrechend verbürgte er ihnen die Allmacht, die fortan sie schützen und leiten sollte. Mit Absicht nennt der D. Elohim hier „den Gott Israels"; vom Sinai datirt das Bundesverhältnis Gottes zu Israel, von da an ward er auf Grund der Tôra Israels König Dt. 33, 5. Die v. 10. 11 folgenden Futt. sind, da die Aussage einer vorgeschichtlichen Thatsache vorausgegangen ist und da Prätt. damit wechseln, mitvergangenheitlich zu verstehen, aber schwerlich so daß sich v. 10 auf die Wunderspeisung und insbes. den Mannaregen während des Wüstenzugs bez. Die sinaitische Gesetzgebung hat auf Israel als seßhaftes Volk ihr Absehn und die Befreiung aus dem Knechtschaftslande findet erst in der Besitznahme und Behauptung des Verheißungslandes ihren Abschluß. Demgemäß meinen v. 10. 11 den Segen und Schutz des da eingezogenen Volkes. נַחֲלַת Gottes (*gen. auctoris* wie 2 M. 2, 4) ist das von Ihm Israel zuerkannte Erbland und גֶּשֶׁם נְדָבוֹת ein Bild der Gabenfülle, welche Gott, seit Israel in dieses eingezogen, darauf herabgeregnet hat. נְדָבָה heißen Thun und Gabe aus innerem Antrieb, womit sich der hier noch durch den Plur. verstärkte Begriff der Reichlichkeit verbindet; גֶּשֶׁם נְדָבוֹת ist regengußartige Fülle von oben herabkommender guter Gaben. Das *Hi.* הֵנִיף regiert hier wie das *Kal* Spr. 7, 17 doppelten Acc., sofern man näml. נחלתך zu 10ᵃ zieht; denn die Acc. nimmt gegen das Trg. נחלתך ונלאה zus.: dein Erbe und zwar das verschmachtete (וְ *epexeg.* wie 1 S. 28, 3. Am. 3, 11. 4, 10). Aber dieses „und zwar" ist zwecklos, warum nicht geradezu הַנִּלְאָה? Auch „dein Erkranktes und Ermattetes" (Böttch.) läßt sich nach der vorliegenden Vocalisation nicht übers., denn es müßte נַחֲלָתְךָ oder נַחֲלָתְךָ heißen. Und mit Suff. wird dieses *Ni.* zweideutig, zumal in diesem Zus., wo der Ged. an נַחֲלַת Erbeigentum, Erbe im Wurfe liegt. Man ziehe also נַחֲלָתְךָ zu 10ᵃ und beginne 10ᵇ mit וְנִלְאָה, wie LXX καὶ ἠσθένησε, σὺ δὲ κατηρτίσω αὐτήν. Zwar ist נִלְאָה nicht hypoth. Prät. = וְנִלְאֲתָה, es hat aber, wie öfter das artikellose Partic. (Ew. §. 341ᵇ), den Werth eines hypoth. Satzes: „und

war es (Israels Erbe) in ausgedurstetem, erschöpftem Zustande (vgl. das wurzelverw. לָאָה Gen. 47,13), so hast du es immer wieder fest hingestellt (8,4. Ex. 15,17) d.i. gestärkt, erquickt. Schon hier ist die Bewohnerschaft mit dem Lande zusammengedacht, in v. 11 wird ihrer bes. gedacht: „deine Thiere wohnten drin". Die neuern Ausll. fassen fast alle חַיָּה entw. nach 2 S. 23,11. 13 vgl. 1 Chr. 11,15 in der Bed. Zeltkreis, Ringlager (√ חו, حو kreisen, einkreisen, umfassen) oder in der Bed. von حَيّ (v. حَيِيَ = חָיִי, חָיָה) Sippe oder Stamm d. h. Complex Lebender (vgl. חַיַּי 1 S. 18, 18). Aber das auch sonst asafische Gepräge dieses Ps. ist dagegen. Diese Psalmweise liebt die Vergleichung Israels mit einer Herde, so daß auch 74,19 חית עניך nichts anderes als das Gethier deiner Armen, deine armen Thierlein bed. Allerdings ist dieser Gebrauch von חַיָּה eigentümlich, aber nicht so sonderbar, wie wenn man unter dem „Gethier Gottes" mit Hupf. die Wachteln Ex. c. 16 zu verstehn hätte — die Vermeidung von בְּהֵמָה wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung des *brutum* 73, 22 erklärt ihn; in חיה ζῶον liegt nur der Begriff regen Lebens. Man hat also nach Mi. 7,14 zu erkl., wo Israel eine den Wald inmitten des Carmel bewohnende Herde genannt wird: Gott schaffte, daß die Herde Israels, obgleich viel verfolgt, dennoch im Lande wohnen blieb. בָּהּ geht wie v. 15 auf Canaan. עָנִי 11ᵇ ist die *ecclesia pressa* inmitten feindlicher Umgebung: du richtetest her mit deiner Güte dem Armen, Elohim, d. h. du bewirtetest dein armes Volk mit deinen Gütern und Segnungen, הֵכִין לְ wie Gen. 43,16. 1 Chr. 12,39 herrichten zu essen und also bewirten, טוֹבָה wie 65,12. טוּב ה' Jer. 31,12. Unzulässig, weil tautologisch, wäre die Bez. des תָּכִין auf das Land nach 65,10 (Ew.), oder gar auf die Wüste (Olsh.), über welche die Schilderung längst hinaus ist.

V. 12—15. Die nun folg. Futt. sind nicht mehr vorgeschichtlich zu verstehen; sie wechseln nicht mehr mit Prätt., auch zeigt der Uebergang in die Anrede v. 14., daß der D. hier von seiner Gegenwart aus in die Zukunft blickt, und der Eintritt des Gottesnamens אֲדֹנָי nach 11maligem אֱלֹהִים ist Anzeichen eines neuen Anfangs. Es wird der glückselige Zustand gemalt, in welchen Gott seine Gemeinde versetzt, indem er ihr die feindlichen Weltmächte zur Beute gibt. Das N. אֹמֶר, nie in Genitivverhältnis und nie mit Suffix, weil die Eigentümlichkeit der Form dadurch verwischt werden würde, bez. immer gewichtvolle Rede, bes. das Verheißungswort 77,9 oder Machtwort Gottes Hab. 3,9., welches sonst als gewaltige Donnerstimme 68,34. Jes. 30,30 oder Posaunenstoß Zach. 9, 14 vorgestellt wird, hier das Machtwort, wodurch der HErr den Zustand seiner bedrängten Gemeinde plötzlich wandelt. Die ganz neue Lage der Dinge, welche dieses Machtgeheiß gleichsam hervorzaubert, vergegenwärtigt 12ᵇ: die Siegesverkünderinnen — ein großes Heer. Sieg und Triumf folgt auf Gottes אֹמֶר wie auf sein schöpferisches יְהִי. Die Rettung Israels von Pharao's Heer, die Befreiung aus Jabins Hand durch die Niederlage Sisera's, den Sieg Jefta's über die Ammoniter, den siegreichen Zweikampf Davids mit Goliath feierten singende Frauen; Gottes Entscheidungswort wird auch diesmal ergehen und der Evangelistinnen, wie Mirjam und De-

bora, wird ein großes Heer sein. Den Gegenstand des Siegesjubels beschreibt v. 13. Hupf. hält v. 13—15 für das Siegeslied selbst, das hier reproducirte Bruchstück eines alten Epinikion, aber es steht nichts im Wege, das uns verböte, hier unmittelbare Fortsetzung von v. 12 zu sehen. Die צְבָאוֹת sind die zahlreichen wolgerüsteten Heere, welche die Könige der Heiden in den Kampf wider das Volk Gottes führen; das sonst ungewohnte מלכי צבאות lautet wie ein ironisch herabsetzendes Gegenstück zum gewohnten יהוה צבאות (Böttch.). Dieser, der HErr, redet drein und sie müssen wegwanken, entweichen und zwar, wie die Anadiplosis (vgl. Richt. 5, 7. 19. 20) malt, weithin, nach allen Seiten hin; das *fut. energicum* mit seinem Ultima-Ton steigert den malerischen Ausdruck. Mit reicher Beute beladen kehren dann die Sieger heim. נְוַת בַּיִת ist, hier in collektivem Sinne, die Frau, welche daheim bleibt (Richt. 5, 24) während der Mann in den Krieg zieht, nicht: die Schmucke (נָוָה wie Jer. 6, 2) des Hauses, wonach Lth. mit LXX Vulg. Syr. übers.[1], sondern: die Bewohnerin oder Heimische (vgl. נָוֶה Wohnstätte Iob 8, 6) des Hauses, ἡ οἰκουρός. Beute vertheilen ist sonst Sache der Sieger, hier ist Vertheilung der den Einzelnen angefallenen Beutestücke gemeint, deren weitere Vertheilung der Hausfrau überlassen bleibt (Richt. 5, 30 f. 2 S. 1, 24). Ew. sieht nun in v. 14 f. alte Siegesliedworte, aber 13[b] ist ungeeignet solche einzuführen. Die Anrede v. 14 ist des Dichters, der hier den Zustand des durch seinen Gott sieghaften und nach dem Kriege wieder friedlich wohnenden Volkes schildert. אִם streift aus der hypothetischen Bed. an die zeitliche, wie z. B. Iob 14, 14 (s. zu 59, 16). Das Lagern zwischen den Hürden (מִשְׁפְּתַיִם = שְׁפַתַּיִם, vgl. מִשְׁפָּט שָׁפַט, die aus je zwei gegenüberstehenden Gitterwänden oder Pferchen bestehende eingepfählte Hürde) ist ein Bild wolhäbigen Friedens, welches (wie v. 8. 28) auf das Lied Debora's 5, 16 vgl. Gen. 49, 14 zurückweist. Eine solche Zeit steht auch jetzt Israel bevor, eine Zeit friedlichen durch reiche Beute gehobenen Wolstandes. Es wird alles blinken und glitzern von Silber und Gold. Israel ist Gottes Turtel 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. 11, 11. Deshalb wird der neue Wolstand mit dem Farbenspiele einer sich sonnenden Taube verglichen. Ihre Flügel sind da wie mit Silber überzogen (נֶחְפָּה nicht 3. *praet.*, sondern *prt. fem. Ni.* als Prädicat zu כַּנְפֵי vgl. 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. 1, 9. Ew. §. 317[a]), also wie silbern (vgl. Ovid. *metam.* 2, 537: *niveis argentea pennis Ales*), und ihre Schwungfedern mit Goldgrün[2] und zwar, wie in

---

1) Hausehre, sagt er, sei die Hausmutter als Hauszier, s. Fr. Dietrich, Frau und Dame. Ein sprachgesch. Vortrag (1864) S. 13.

2) „Die Taube — bem. Ew. — nennen auch arab. Dichter الورقا die grüngelbe, golden schimmernde, s. Kosegarten *chrestom.* p. 156, 5.“ Aber dieses arabische Dichterwort für die Taube bed. vielmehr die aschgraue, weißlich schwärzliche. Nichts desto weniger steht für das hebr. יְרַקְרַק die Bed. grünlich fest; Bartenoro zu *Negaim* 11, 4 nennt die Farbe des Pfauenflügels ירקרק, wobei ich mich einer Mittheilung Wetzsteins erinnere, daß nach einem arab. Sprüchwort die Oberfläche von gutem Kaffee „wie der Hals der Taube“ d. h. so ölig sein muß, daß er pfauenaugenartig schillert. Der Uebergang des Farbennamens *aurak* vom Grünen zum

der Verdoppelungsform liegt, schillerndem oder glitzerndem, von Hochgold (חָרוּץ nicht mattes, sondern glänzendes Gold). Diesem kühnen Bilde tritt v. 15 ein gleich kühnes contrastirendes an die Seite, welches einen Schritt rückwärts tretend gleichfalls die Folgen des gottverliehenen Sieges veranschaulicht. Das Suff. von בָּהּ geht auf das Land Israels wie Jes. 8,21. 65,9. צַלְמוֹן ist vorliegendem Sprachgebrauch nach kein Gemeinname: Tiefdunkel (Trg. = צַלְמָוֶת), es ist der Name eines Berges in Efraim, dessen Waldung Abimelech umhieb, um den Thurm von Sichem in Brand zu stecken Richt. 9, 48 ff.; die Talmudliteratur kennt einen dort entspringenden Fluß und erwähnt ziemlich häufig eine dem Berge gleichnamige Ortschaft. Die Nennung dieses Berges begreift sich im Allgem. daraus, daß er wie Silo Gen. 49, 10 ungefähr in der Mitte des h. Landes gelegen ist.[1] תַּשְׁלֵג bed. Schnee hervorbringen oder auch wie أثلج schneeig werden; ein Farbenwort wie הִלְבִּין ist dieses *Hi.* nicht. Da der Vordersatz nicht בְּפָרֶשְׂךָ, sondern בְּפָרֵשׂ lautet, so ist תַּשְׁלֵג impersonell gemeint (vgl. 50,3. Am. 4,7. Mi. 3,6) und die Voluntativform erklärt sich aus deren Gebrauch in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze Ges. §. 128,2., sie bezeichnet die Folge, zu welcher es in Voraussetzung des Anderen kommen muß und soll. Die Worte sind also zu übers.: so schneit, so schneeflockt es auf Zalmon, und entweder ist das Schneien Bild der reichlich zufallenden und glänzenden Beute, oder es ist ein Bild des Weißwerdens, sei es von geblichenen Gebeinen (vgl. Virgil *Aen.* 5,865 *albi ossibus scopuli,* 12,36 *campi ossibus albent,* Ovid *Fast.* I,558: *humanis ossibus albet humus*) oder auch von nackten Leichnamen (2 S. 1,19 עַל־בָּמוֹתֶיךָ חָלָל). Mag man den Vergleichspunkt in der schneeflockenartig reichen und an Glanze dem blendenden Schnee gleichen Beute oder in den weißen bleichen Leichen finden: jedenfalls ist בְּצַלְמוֹן nicht s. v. a. כִּבְצַלְמוֹן, sondern am Zalmon selbst wird veranschaulicht was erfolgt בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ. In dem einen Falle ist der Zalmon als Walstatt (vgl. 110,6), in dem andern (was der Natur des bewaldeten Berges entsprechender) als Versteck vorgestellt. Der Vordersatz בפרש וגו׳ spricht für Letzteres, denn פֵּרַשׂ bed. auseinanderbreiten, ein compaktes Ganzes, als welches das Heer der מְלָכִים gedacht ist, auseinandersprengen (Zach. 2,10 vgl. *Ni.* Ez. 17,21). Das feindliche Heer fährt nach allen Richtungen auseinander, da erglänzt gleichwie von Schnee der Zalmon von der den Fliehenden entfallenden Beute. Auch

---

Grauen bahnt sich aber schon im nachbibl. Hebr. an, wenn da jem. erschrecken mit הוריק פנים *Genesis Rabba* 47ᵃ ausgedrückt wird. Der Mittelbegriff ist der des Fahlen d. i. Gelbgrauen. Im Talmud heißt das Gefieder der ausgewachsenen Taube זהוב und צהוב *Chullin* 22ᵇ.

1) In *Tosifta Para* c. 8 wird ein Fluß, Namens יורדת הצלמון, erwähnt, dessen Wasser nicht zur Bereitung des Entsündigungswassers (מי חטאת) gebraucht werden dürfen, weil sie zur Zeit des Krieges versiegt seien und dadurch die Niederlage Israels (näml. die Katastrophe Barcochba's) beschleunigt haben; Grätz (Gesch. der Juden 4, 157. 459 f.) erkennt darin den vom efraimitischen Gebirg herab bei Bethar dem Mittelmeere zufließenden *Nahar Arsuf.* Die Ortschaft צלמון kommt in der Mischna *Jebamoth* XVI, 6 u. ö. vor; die jerus. Gemara (*Maaseroth* I, 1) zeichnet die Johannisbrotbäume von Zalmona neben denen von Schitta und Gadara aus.

Homer vergleicht *Il.* 19,357—361 die Menge der herbeigebrachten Helme, Schilde, Harnische und Lanzen mit dem Anblicke eines dichten Schneefalls. An u. St. ist noch mehr als bei Homer nicht allein der Anblick des fallenden, sondern auch des gefallenen, und nicht allein des allesbedeckenden (s. *Il.* 12,277 ff.), sondern auch des weithin schimmernden Schnees in den Vergleich gezogen — das Bild ist das Gegenstück des Bildes von der Taube.[1]

V. 16—19. Dieser Sieg Israels über die Könige der Heiden gibt dem D. die frohe Gewißheit, daß der Zion Elohims, des Gottes der himmlischen Heerscharen, unnahbarer Wohnsitz ist. Die Erwähnung des Zalmon führt ihn auf andere Berge. Er macht die Basanberge zum Emblem der ostjordanischen Feindesmächte. Diese stehen dem Volke Gottes gegenüber, wie dem winzigen hügelichten Zion das mächtige, in jähen, oben nur wenig abgestumpften Kegeln aufsteigende Gebirge Basans. In dem diesseitigen Lande herrscht näml. die Kalk- und Kreideformation mit untermischten Sandsteinlagen, die Gebirge Basans aber sind durchaus vulcanisch, aus Schlacken, Lava und bes. aus Basalt (*basanites*) bestehend, der von Basan den Namen zu haben scheint.[2] Als Basaltgebirge sticht das Basangebirge vor andern Schöpfungen Gottes hervor und heißt deshalb הַר אֱלֹהִים; der Basalt erhebt sich in Gestalt abgekuppter Kegel oder steigt auch säulenartig schroff bis zu scharfen Spitzen empor, deshalb heißt das Basangebirge הַר גַּבְנֻנִּים d. h. ein Gebirge (denn bekanntlich bed. הַר sowol die einzelne Höhe als den Höhenzug) von vielem Kuppigen = ein vielkuppiges, גַּבְנֹן ist Adj. wie רַעֲנָן, אֻמְלַל. Mit diesen kühn gestalteten Felsenmassen von finstrer Majestät, die den Eindruck des Altertums und der Unbezwingbarkeit machen, ist es, verglichen mit dem diesseitigen Höhenzuge von unfestem porösem Kalkstein und sanfteren Formen, nam. dem Zion, ein Bild der dem Volke Gottes als drohender und scheinbar unüberwindlicher Koloß entgegenstehenden Welt und ihrer Mächte. Diese Berge Basans fragt der D.: warum u. s. w. רָצַד erklärt sich aus dem arab. رصد, welches gemäß seiner √رص fest an einer Stelle haften (*firmiter inhaesit loco*) bed., eig. von dem niedergeduckten, auf Beute lauernden Raubthiere, dem Jäger auf dem Anstande, dem Feinde im Hinterhalte, daher dann: belauern ἐνεδρεύειν, hinterlistig *insidiose* (wov. *râṣid* Laurer, *taraṣṣud* Nachstellung) hier: neidisch *invidiose* beobachten; es wird im Arab. ganz so wie hier als unmittelbares Transitiv mit Accusativ-Obj. verbunden, während die urspr. Bed. Dativ-Obj. (רָצַד לְ) erwarten ließe,

---

1) Anders Wetzstein (Reise in den beiden Trachonen und um das Ḥaurângebirge in der Zeitschr. für allg. Erdkunde 1859 S. 198): „*Da fiel Schnee auf Zalmon* d. i. kleidete sich das Gebirge zur Feier dieses freudigen Ereignisses in ein helles Lichtgewand. Wer in Palästina war, weiß, wie herzerquickend der Anblick der fernen mit Schnee bedeckten Berggipfel ist. Die Schönheit dieser poet. Figur wird dadurch erhöht, daß Zalmon (ظلمان) nach seiner Etymologie ein finsteres düsteres Gebirge bed., entw. vom Schatten, Wald oder schwarzen Gestein. Das Letztere würde auf das Ḥaurângebirge passen, in welchem Ptolemäos p. 365 u. 370 *ed. Wilberg* einen Berg Ἀσαλμανος nennt (nach einer der Varianten)."

2) Um so wahrscheinlicher, als der Semitismus kein eignes Wort für Basalt hat; in Syrien heißt er *ḥaǵar aswad* „schwarzer Stein".

was im Vulgärarab. auch wirklich vorkommt. Bei גבננים steht *Olewejored*, aber was folgt ist noch nicht die Antwort: der Berg — Elohim hat ihn zum Thronsitz erkoren, sondern חָמַד ist Objekt des Fragsatzes: *quare invidiose observatis, montes cacuminosi, hunc montem* (δεικτικῶς: den Zion da), *quem* etc. (Attributivsatz nach determinirtem Subst. wie 52,9. 89,50 u.ö. gegen arabische Stilregel). Das was den stolzen Bergen pochend und trotzend entgegengehalten wird folgt erst 17[c]: אַף ה' יִשְׁכֹּן לָנֶצַח nicht allein daß Elohim ihn zum Thronsitz erkoren, er wird es auch ewig bleiben, Jahve wird wohnen bleiben auf ewig. Die Gnade ist erhaben über die Natur und die Gemeinde über die Welt, so mächtig und majestätisch diese scheint; der Zion behauptet dem Basangebirge gegenüber seine Ehre. Nun beschreibt v. 18 was das für ein Gott ist, der auf Zion thront. רֶכֶב heißen hier collekt., wie 2 K. 6, 17., die Kriegswagen der himmlischen Heerscharen. רִבֹּתַיִם (mit *Dechi*, nicht *Olewejored*) ist Du. von רִבּוֹת und dieses entw. *n. abstr.* = רִבּוּת (woraus apocopirt רִבּוֹ = רִבּוּ) die Myriade, also רִבֹּתַיִם zwei Myriaden, oder *plur. contr.* aus רִבֹּאוֹת Ezr. 2, 69., also der Du. eines Plurals (wie חוֹמוֹתַיִם, לוּחוֹתַיִם): eine unbestimmte Mehrheit von M. und diese wieder doppelt genommen (Hofm.). Mit diesem Sinne, gegen welchen der andere ärmlich, stimmt auch אַלְפֵי שִׁנְאָן Tausende der Wiederholung (ἅπ. λεγ. = שִׁנְיָן) d. i. Tausende und aber Tausende, unzählige unabsehbare Tausende, vgl. den gleichbed. anderen Ausdruck Dan. 7, 10.[1] Es soll eine Vorstellung gegeben werden der צבאות, welche Elohim den מלכי צבאות, d. i. der Heeresmacht des Weltreichs, seinem Volke zum Schutze und zum Siege, entgegenzustellen hat. Feuerwagen und Feuerrosse erscheinen 2 K. 2, 11. 6, 17 als Gefolge Gottes, es sind engelische Mächte Dan. 7, 10., die so sich versichtbaren. Sie umgeben ihn auf beiden Seiten in vielen Myriaden, in zahllosen Tausenden; אֲדֹנָי בָם (mit ב *rafatum*[2]) der Allherr ist unter ihnen (vgl. Jes. 45, 14) d. h. sie sind um ihn her, er hat sie bei sich (Jer. 41, 15) und ist mit ihnen zugegen. Weshalb nun der Sinai erwähnt wird, leuchtet ein: deshalb weil auf ihm sich J. bei der Gesetzgebung umgeben von רִבְבוֹת קֹדֶשׁ offenbarte Dt. 33, 2 f. Aber in welchem Sinne wird er erwähnt? Der Zion, meint der D., gewährt für das geistliche Auge jetzt einen Anblick, wie ihn in der Urzeit der Sinai gewährte, obgleich auch dieser nicht zu den Riesen unter den Bergen gehört[3]: Gott hält da mit seinem Engelheere als Schutz und Sie-

1) Die Ueberlieferung (Trg. Saad. Abulw.) faßt שִׁנְאָן geradezu als Syn. v. מלאך Engel. So wol auch LXX (Hier.): χιλιάδες εὐθηνούντων (שׁנאן = שׁאנן) und Symm. χιλιάδες ἠχούντων (v. שָׁאָה?). Das Stammwort ist aber שָׁנָה, wie auch שְׁנַיִם arab. *thinân*, *ithnân* von einem vorauszusetzenden Sing. שֵׁן ثِنْ (إِثْنْ) und dieser von שָׁנָה ثَنَى (vgl. בֵּן von בָּנָה بَنَى) gebildet ist.

2) Es ist eine der 3 Stellen (außer hier Jes. 34, 11. Ez. 23, 42 vgl. Ew. §. 93[b]), wo hinter einem weichen Schlußconsonanten bei verbindendem Accent oder Makkef die Dagessirung der anlautenden Muta des folg. Wortes unterblieben ist.

3) Vgl. das Epigramm in Sadi's Rosengarten, deutsch von Graf S. 19: „Von allen Bergen ist der Sinai der kleinste, der größte doch bei Gott an Rang und Werth" u. s. w. Zu den folg. סיני בקדש läßt sich einigermaßen die arab. Ehrenbe-

gesbürgschaft seines Volkes. Die Conj. בא מסיני und בם מסיני (Hitz.) sind für uns unbrauchbar. Man hat entw. zu übers.: der Sinai ist im Heiligtum d. h. gleichsam in das Heiligtum Zions hineingerückt, oder: ein Sinai ists in Heiligkeit d. i. einen Anblick gewährt es, wie ihn der Sinai gewährte, als Gott durch seine Erscheinung ihn mit Heiligkeit umgab. Der Gebrauch des בַּקֹּדֶשׁ v. 25. 77, 14. Ex. 15, 11 entscheidet für das Letztere. Mit v. 19 wendet sich der Psalm zum Gebet. Nach 7, 8. 47, 6 scheint לַמָּרוֹם die Himmelshöhe zu sein, aber da v. 16—18 der Zion als Jahve's unnahbarer Wohnsitz in Rede steht, so führt der Zus. auf מְרוֹם צִיּוֹן Jer. 31, 12 vgl. Ez. 17, 23. 20, 40. Auch die Praet., die wir andernfalls als profetische fassen müßten, finden so ihre natürlichste Erkl. als Rückblick auf Davids Erstürmung der מְצֻדַת צִיּוֹן 2 S. 5, 6—10 als Selbstthat Jahve's. Aber allzu historisirend würden wir לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם auf die *Nethinim* Ezr. 8, 20 (vgl. Num. 17, 6) bez., diese Leibeignen des Heiligtums nach Art der Gibeoniten Jos. 9, 23.; das ב von באדם ist nicht *Beth substantiae*: Gaben an Menschen, so daß diese selbst das Gegebene sind (JDMich. Ew.), sondern באדם bed. *inter homines* wie 78, 60. 2 S. 23, 3. Jer. 32, 20. עָלִיתָ לַמָּרוֹם besagt die Auffahrt des Triumfators, שָׁבִיתָ שֶּׁבִי (vgl. Richt. 5, 12) die Unterwerfung der Feinde, לָקַחְתָּ וגו׳ die Hinnahme der Huldigungsgaben (Dt. 28, 38 u. ö.), die Ihm dargebracht wurden, seit er von Zion Besitz ergriffen — dort thront er hinfort über den Menschen und empfängt Gaben gleich dem Tribute, welchen Ueberwundene dem Sieger bringen. Er hat solche entgegengenommen unter den Menschen und sogar (וְאַף *atque etiam* wie Lev. 26, 39—42) unter den Widerspenstigen. Oder beginnt viell. mit וְאַף סוֹרְרִים ein neuer selbständiger Satz? Hierüber wird die Auffassung der folg. Worte entscheiden. Bei zwecklichem Inf. mit לִ hat das eine folg. Nomen (hier ein Doppelname) die Voraussetzung gegen sich, Subj. zu sein. Ist denn also יה אלהים Obj. oder ist es Anrede? Faßt man es als Anrede, so müßte die Zweckbestimmung לשכן, als zu dem unmittelbar Vorhergehenden nicht passend, auf עלית zurückgreifen, was aber zu entfernt ist. So scheint also die Verbindung des יה אלהים mit לשכן als dessen Obj. beabsichtigt (Ew. Hupf.): und auch die Widerspenstigen sollen wohnen (Ges. §. 132 Anm. 1) bei Jâh Elohim (*acc.* wie 5, 5 u. ö.). Diese Erkl. ist auch die bei den Alten überwiegend vertretene. Das Trg. übers.: und auch die Widerspenstigen, die sich bekehren und Buße thun, auch auf die wird die Schechîna der Herrlichkeit Jâh Elohims sich niederlassen, der Syr.: und auch die Widerspenstigen werden („nicht" wahrsch. zu streichen) wohnen vor Gott (יעמדון קדם אלהא) und Hier.: *insuper et non credentes inhabitare Dominum Deum.* So versteht Theodoret auch die Uebers. der LXX u. Aquila's: „Du hast nicht angesehen ihren früheren Ungehorsam, sondern ungeachtet ihres Widerstrebens hast du ihnen fort und fort Gutes gethan ἕως αὐτοὺς οἰκητήριον οἰκεῖον ἀπέφηνας." Der Ausdruck lautet aber zu großartig, um, zumal im Hinblick auf v. 7, die Widerspenstigen zum Subj. zu haben. Deshalb nehmen wir וְאַף סוֹרְרִים

---

nennung für *mʿana* „Sinai des Tiefsinns" (Pertsch, Die pers. Handschr. der Gothaer Bibl. 1859 S. 24) vergleichen.

zu בָּאָדָם: und auch unter Widerspenstigen (hast du Gaben hingenommen) oder: und auch Widerspenstige (geben dir), und לִשְׁכֹּן als Zwecksatz mit folg. Subjekt (wie z. B. 2 S. 19, 20): auf daß wohne d. i. wohnen bleibe (wie v. 17 vgl. Jes. 57, 15) Jāh-Elohim. Die erste Hälfte des Ps. ist hier zu Ende. Mit יה אלהים hat der Ps. einen Gipfel erreicht, auf dem er ausruht. Gott ist aufgebrochen für sein Volk gegen seine Feinde und triumfirt nun über und für die Menschen. Daß Elohim sich aufmacht, ist der Aufgang der schließlichen Herrlichkeit und daß er als יה אלהים offenbar wird, ist ihr Zenith. Paulus Eph. 4, 8 faßt den Sinn von v. 19, ohne der LXX zu folgen, folgendermaßen zusammen: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.* Hatte er dabei viell. das Targum vor Augen, mit welchem der Syr. übers.: יְהַבְתָּא לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נָשָׁא? Er erklärt im Lichte uud Sinne der Erfüllungsgeschichte. Denn die Himmelfahrt Elohims ist erfüllungsgeschichtlich keine andere, als die Himmelfahrt Christi; diese aber war, wie der Ps. sie schildert, ein Triumfzug Col. 2, 15 und was der Sieger über die Mächte der Finsternis und des Todes errungen, das hat er nicht zur Bereicherung seiner selbst, sondern zum Besten der Menschen errungen: es sind מַתָּנוֹת בָּאָדָם Gaben die er nun unter die Menschen vertheilt und die auch den Verirrten zu gute kommen. So faßt der Apostel die Worte, indem er *ἔλαβες* in *ἔδωκε* umsetzt. Die Gaben sind die vom Erhöheten auf seine Gemeinde herniederkommenden Charismen[1] — eine Segensspende, die mit seinem Siege in ursächlichem Zusammenhange steht, denn als Sieger ist er auch Inhaber des Segens, seine Gaben sind wie die Spolien seines über Sünde, Tod und Satan errungenen Sieges.[2] Zu dieser Deutung ist der Ap. um so berechtigter als Elohim im Folgenden als der Herr, der auch aus dem Tode hinausführt, gepriesen wird. Dieser Lobpreis gilt erfüllungsgeschichtlich Ihm, der, wie Theodoret zu v. 21 bem., den für uns ausgangslosen Verwahrsam des Todes eröffnet und die ehernen Thore gesprengt und die eisernen Riegel zermalmt hat[3], Jesu Christo, der nun die Schlüssel hat des Todes und des Hades.

V. 20—28. Es beginnt nun der zweite Kreislauf des Hymnus. Von dem majestätischen Zukunftbilde, das er geschaut hat, getröstet, kehrt der D. in die Gegenwart zurück, wo Israel noch unter dem Drucke, aber doch nicht von Gott verlassen ist. Die Uebers. folgt der von Baer nach Heidenh. wiederhergestellten regelrechten und sinngemäßen Acc.: אֲדֹנָי hat *Zarka* und יַעֲמָס לָנוּ *Olewejored* mit vorausgehendem Untertrenner Klein-*Rebia*, also: *Benedictus Dominator: quotidie bajulat nobis*, womit

---

1) Insofern ist Ps. 68 der passendste Ps. für die *Dominica Pentecostes*, wie er auch im jüdischen Ritual der Ps. des 2. Schabuoth-Tages ist.

2) Ebenso Hölemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1861), wogegen für Hofmann, Schriftb. 2, 482 ff., weil er weder *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* noch *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* auf die Hadesfahrt des Herrn bezieht, die neutest. Verwendung des Psalmcitats sich anders vermittelt.

3) Ebenso der die Hadesfahrt Christi behandelnde Theil des Nikodemus-Evangeliums, s. Tischendorf, *Evangelia apocr.* (1853) p. 307.

Trg. Raschi Kimchi stimmen.[1] עָמַס vereinigt wie נָשָׂא und סָבַל die Bedd. eine Last aufladen (Zach. 12, 3. Jes. 46, 1. 3) und eine Last tragen; mit עַל bed. es eine Last jem. auflegen, hier mit לְ eine Last für jem. aufnehmen und sie für ihn tragen. Es ist der Druck der feindlichen Welt gemeint, den der HErr seiner Gemeinde tagtäglich tragen hilft, indem er mit seiner Kraft in ihr, der an sich ohnmächtigen, mächtig ist. Der Gottesname אֵל als Subj. des Satzes lautet הָאֵל: Gott ist unser Heil. Die Musik fällt hier gesteigert ein und derselbe Ged., den sie ihrestheils hervorhebt, wiederholt sich 21ª auch in gesteigerterem Ausdruck: Gott ist uns ein Gott לְמוֹשָׁעוֹת der uns Hülfe in reicher Fülle gewährt; das *pluralet.* bez. nicht sowol die vielen einzelnen Hülfserweise, als den Reichtum rettender Macht und Gnade. Dem לָנוּ entspricht 21ᵇ לַמָּוֶת, denn man verbinde nicht לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: Jahve's des Allherrn sind die Ausgänge zum Tode (Böttch.) d. i. er kann gebieten, daß man dem Tode nicht anheimfällt; תוצאות *parall.* מושעות bed., was am nächsten liegt, Entgehungen, יָצָא *evadere* wie 1 S. 14, 41. 2 K. 13, 5. Koh. 7, 18. In Jahve's Macht sind für den Tod d. i. selbst für die welche bereits dem Tode preisgegeben sind Auswege der Errettung. Aus dem was Gott für Israel ist wird mit אַךְ eine freudig betheuernde Folgerung gezogen. Der Parallelismus des richtig halbirten v. zeigt, daß ראשׁ hier wie 110, 6 nicht *caput* im Sinne von *princeps*, sondern im eig. Sinne bed.; der behaarte Scheitel wird genannt als Anzeichen üppiger Kraft und ungedemütigten unbußfertigen Uebermuts wie Dt. 32, 42 und wie attisch κομᾶν geradezu einherstolziren bed.; die genitiv. Verbindung ist wie Jes. 28, 1ᵇ. 32, 13ᵇ. Der Ausdruck geht auf Num. 24, 17 zurück und wandelt diese Grundstelle ähnlich ab wie Jer. 48, 45. Wenn קָדְקֹד שֵׂעָר, müßte auch ראשׁ als zweites Obj. (das des Gliedes) gelten; die Wortstellung verwehrt das an sich nicht (vgl. 3, 8 mit Dt. 33, 11), würde aber um nicht zweideutig zu sein eine andere sein müssen. In v. 23 vernimmt der D. göttliche Rede oder berichtet vernommene: „Aus Basan werde ich zurückholen, zurückholen aus Meeres-Strudeln (von צוּל = צָלַל schwirren, klirren; wirbeln, strudeln) d. i. Meeres-Abgründen.“ Wen? Als nach der Zerstörung Jerusalems ein Schiff mit vornehmen wolgestalten Gefangenen nach Rom abging, welchen die Schmach der Prostitution bevorstand, stürzten sie sich, dieses Schriftworts sich getröstend, sämtlich ins Meer (*Gittin* 57ᵇ vgl. *Êcha rabb.* 66ª). Sie faßten also v. 23 als Verheißung, welche Israel zum Obj. hat[2], aber der Zwecksatz v. 24 und die Umschreibung bei Amos 9, 2 f. zeigt, daß die Feinde Israels als Obj. gedacht sind. Selbst wenn diese an den entlegensten Orten sich verborgen haben, will sie Gott zurückholen und sein Volk zum Vollstrecker

---

1) Der gewöhnlichen Acc. nach hat das zweite יוֹם *Mercha* oder *Olewejored*, יַעֲמָס־לָנוּ *Mugrasch*. Aber dieses Mugrasch hat die Accentstellung des Silluk-Gliedes gegen sich, denn obwol es ausnahmsweise vorkommt, daß auf Mugrasch zwei Diener folgen (Accentsyst. XVII §. 5), so dürfen es doch in keinem Falle *Mahpach sarkatum* und *Illui* sein.

2) So auch der Trg., welcher die Verheißung von Wiederbringung der von wilden Thieren gefressenen und im Meere ertrunkenen Gerechten versteht (Midrasch: מבשן = ומבין שני אריות, vgl. auch das aus der Khalifenzeit in Josts Gesch. d. Judenth. 2, 399 und Grätz' Gesch. d. Juden 5, 347 Erzählte.

seiner Gerechtigkeit an ihnen machen. Es ist in Aussicht genommen, daß die Flucht der Geschlagenen sich südwärts wälzen und daß sie sich in den Urwäldern Basans und noch weiter südlich in den Tiefen des Meeres d. i. des Salzmeers (יָם wie Jes. 16, 8. 2 Chr. 20, 2) bergen werden. Dem Verstecke in den Wäldern des gebirgigen Basans steht das Versteck im Meeresschlunde, indem das Unmögliche als möglich gesetzt wird, als äußerster Tiefpunkt entgegen. Das 1. Glied des Zwecksatzes v. 24 wird leichter und gefälliger, wenn man nach 58, 11 תִּרְחַץ (LXX Syr. Vulg. *ut intingatur*) liest; dem Buchstaben nach liegt noch näher die Conj. תֶּחְמַץ (woraus תמחץ nach Chajuǵ transponirt ist) nach Jes. 63, 1 (Hitz.): damit sich röthe dein Fuß in Blut — freilich etwas matt, auch würde מִדָּם dazu besser als בְּדָם passen. Wie der Text jetzt lautet, ist תִּמְחַץ[1] s. v. a. תִּמְחָצֵם (sie, näml. die Feinde) und רַגְלְךָ בְּדָם Adverbialsatz (deinen Fuß in Blut setzend oder tauchend); möglich aber auch, daß מָחַץ wie مَخَضَ (*vehementer commovere*) gebraucht ist: *ut concutias s. agites pedem tuam in sanguine.* Ist nun etwa in 24b aus den Feinden mit מִנֵּהוּ der Eine in seinen Verschuldungen Einherprangende, der רָשָׁע *κατ' ἐξ.* (vgl. Jes. 11, 4. Hab. 3, 13 u. a. St.) hervorgehoben? Schwerlich, die Weglassung von תָּלֹק (*lambat*) ist unerträglich, vgl. 1 K. 21, 19. 22, 38. Näher liegt es, mit Simonis מִנֵּהוּ auf לָשׁוֹן (welches gewöhnl. *fem.*, zuweilen aber doch viell. *masc.* ist 22, 16. Spr. 26, 28) zurückzubeziehen und, da neben מִמֶּנּוּ sonst nur noch מֶנְהוּ vorkommt (Ew. §. 263b), in der Bed. *pars ejus* (מֵן von מָנַן = מָנָה n. d. F. גַּז, חֵן, קֵץ gleichbed. mit מָנָה, מְנָת 63, 11) zu fassen, wofür sich auch Hupf. entscheidet. Was nun v. 25—28 geschildert wird, ist nicht die Freude über einen in nächster Vergangenheit errungenen Sieg, nicht die Freude über die vorzeitige Erlösung am Schilfmeer, sondern die Freudenfeier Israels wenn es die Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs erlebt haben wird. הֲלִיכוֹת scheint nach 77, 14. Hab. 3, 6 der Zug Gottes gegen die Feinde zu sein, aber das Folg. zeigt, daß die *pompa magnifica* Gottes gemeint ist, nachdem er die Feinde überwunden hat. Das Siegesfest Israels gilt als Triumfzug Gottes selbst, des Königs, der in Heiligkeit regiert und nun die unheilige Welt unterworfen und gedemütigt hat, בַּקֹּדֶשׁ wie v. 18. Die Uebers. „im Heiligtum" liegt hier sehr nahe, aber Ex. 15, 11. Ps. 77, 14 sind dagegen. Subj. von רָאוּ ist alle Welt, bes. was von den Heiden dem Blutbad entkommen ist. Das Perf. bed.: sie sind ansichtig geworden, wie קִדְּמוּ sie haben die vordere Stelle eingenommen. Sänger eröffnen den Zug, hinterdrein (אַחַר[2] Adv. wie Gen. 22, 13. Ex. 5, 1) Cither- und Harfenspieler (נֹגְנִים Part. zu נִגֵּן) und zu beiden Seiten Jung-

1) Das *Gaja* der geschlossenen ersten Silbe mahnt diese gehörig abzusetzen, damit der leicht zu verschleifende Hauchlaut der zweiten deutlich ausgesprochen werde, vgl. חֲבַחר 65, 5. הֲרְחִיק 103, 12; so auch bei Zischbuchstaben zu Anfang der zweiten Silbe z. B. תַּדְשֵׁא Gen. 1, 11., wonach 14, 1. 53, 2 הֲשְׁחִיתוּ וְהִתְעִיבוּ zu schreiben.

2) Dieses אחר ist nach *b. Nedarim* 37b ein sogen. עטור סופרים (*ablatio scribarum*), indem die über treuer Texterhaltung wachenden Sofrim die dem Sinne nach naheliegende LA ואחר hier wie Gen. 18, 5. 24, 55. Num. 31, 2 entfernt und als unächt bez. haben.

frauen mit Handpauken (Adufen), תּוֹפֵפוֹת apocopirtes *prt. Po.* mit erhaltenem *ē* (vgl. שׁוֹקֵקָה 107,9), v. תָּפַף das תּוֹף (دفّ) schlagen — Rückbezug auf das jetzt wiederauflebende Lied am Meere, welches Mirjam und die Frauen Israels unter Handpaukenspiel sangen. Die Erlösung, die jetzt gefeiert wird, ist ja das Gegenbild der ägyptischen. Es erklingen da Lieder wie v. 27: „in Gemeindeversammlungen (und also vollen Chören) preiset Elohim"; מַקְהֵלוֹת (מַקְהֵלִים 26,12) ist der Plur. zu קָהָל (22,23), welches seinerseits keinen bildet (vgl. nachbibl. קְהִלּוֹת v. קְהִלָּה). 27[b] ist verkürzt aus ברכו אדני אשׁר אתם ממקור ישׂראל preiset den Allherrn die ihr Israel zum Quellort habt. אֲדֹנָי hat sinngemäß *Mugrasch*; ישׂראל heißt hier der Patriarch, von welchem aus das Volk wie von seinem Quellort sich ausgebreitet hat, vgl. Jes. 48, 1. 51, 1 und syntaktisch מִמְּךָ die von dir Stammenden Jes. 58, 12. In der festlichen Versammlung sind alle Stämme Israels mit ihren Fürsten vertreten. Es werden je zwei der südlichen und nördlichen Stämme genannt. Aus Benjamin war Israels erster König, der erste königliche Sieger über die Heiden, und in Benjamin lag nach der Verheißung Dt. 33, 12 und nach den Grenzangaben Jos. 18, 16 f. 15, 7 f. das Heiligtum Israels — so hatte also der Stamm, der sowol der Geburtsfolge (Gen. 43, 29 ff.) als auch dem Gebietsumfange und der Bewohnerzahl (1 S. 9, 21) nach צעיר war, an Ehren den Vorgang.[1] Juda aber war in David auf den Thron gekommen und auf ewige Zeiten der Königsstamm geworden. Sebulun und Naftali sind die im Siegsgesange Debora's Richt. 5, 18 vgl. 4, 6 ihrer patriotischen Tapferkeit halber hochgefeierten. רֹדֵם, vom bekannten רָדַם keinen Sinn gebend, geht auf רָדָה zurück und ist also s. v. a. רֹדָם (vgl. Thren. 1, 13) sie bezwingend oder beherrschend, dem Sinne nach s. v. a. רֹדֶה בָּם (1 K. 5, 30. 9, 23. 2 Chr. 8, 10), wie הַמַּעֲלָם nicht „ihr Heraufführer", sondern ὁ ἀναγαγὼν αὐτούς Jes. 63, 11., nicht = רֹדֵיהֶם (wie עֹשֵׂיהֶם, רֹאֵיהֶם), was ihr Bezwinger oder ihre Bezwinger bed. würde. Das V. רָדָה, sonst niedertreten, niederzwingen, gewaltsam niederhalten Ez. 34, 4. Lev. 25, 53., ist hier vom friedlichen Geschäft des die Ordnung des stolzen prächtigen Zuges aufrechthaltenden Zugführers gebraucht. Denn die Bez. auf die Feinde: ihr Bezwinger ist haltlos; das parall. רִגְמָתָם aber „ihre (der Feinde) Steinigung" zu übers. (Hgst. Vaih. u. A. nach Böttchers „Proben") ist obendrein geschmacklos; auch bed. רָגַם nicht Schleudersteine werfen, sondern steinigen als gerichtliche Procedur. Gibt man dem V. רָגַם nach رَجَمَ VIII und رَكَمَ die Grundbed. *congerere, accumulare*, so bed. רִגְמָתָם ihre dichtgedrängte Schar, wie schon jüd. Ausll. glossiren (קהלם או קבוצם). Auch wenn man רָגַם mit רָקַם *variegare* combinirt oder den Eigennamen רֶגֶם = رِجْم *socius* (Böttch.) vergleicht, gelangt man ungef. zu derselben Bed. Die Conj. רִגְשָׁתָם (Hupf.) ist also nicht nöthig.

---

1) Tertullian nennt den Apostel Paulus mit Bezug auf seinen Namen und seine benjaminitische Abkunft *parvus Benjamin*, wie Augustin die Sängerin des Magnificat *nostra tympanistria*.

V. 29—36. Der D. blickt nun über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folgen der Gerichts- und Erlösungsthat Jahve's in der Heidenwelt. Die Anrede 29ᵃ geht an Israel oder vielmehr an dessen König (86, 16. 110, 2): Gott, dem alles dienstbar ist, hat Israel עֹז Sieg und Macht über die Welt gegeben. Aus dem Bewußtsein, daß auf dieser Höhe der Macht, auf welche Israel gestellt ist, der allein es erhalten kann, der es darauf gestellt hat, erwächst die Bitte: befestige (עוּזָּה mit ו für *ū* wie öfter und wegen des folg. א mit Ton auf *ult.*, s. zu 6, 5), Elohim, was du für uns erwirkt hast, עָזַז *roborare* wie Spr. 8, 28. Koh. 7, 19., LXX *δυνάμωσον*, S. *ἐνίσχυσον*. Man könnte auch erkl.: zeige dich mächtig (vgl. רוּמָה 21, 14) der du (Jes. 42, 24) für uns gehandelt (פָּעַל wie Jes. 43, 13., mit לְ wie לְ עָשָׂה Jes. 64, 3), aber in jener anderen Fassung schließt sich die Bitte folgerichtiger an, und daß זוּ auch das Neutrum vertreten kann, zeigt 62, 12. Noch anders Hitz.: die Gottes-Machthülfe, so du uns geleistet; aber obgleich ה ָ für ה ַ im *st. constr.* efraimitischer Stil ist (s. zu 45, 5), so ist doch עוּזָּה für עֹז ein unbekanntes Wort, und daß פָּעַלְתָּ nicht Anrede des Königs (nach Hitz. Josafats) ist, zeigt das offenbar an Elohim gerichtete מֵהֵיכָלֶךָ. Die Gebetsanrede wird v. 30 festgehalten. Von den Worten מהיכלך על ירושלם ist nichts zu 29ᵇ heraufzunehmen (Hupf.), denn dadurch wird v. 30 verstümmelt; beides zus. ist Angabe des Ausgangsorts der Oblationen zu יוֹבִילוּ: von deinem Tempel aus, der über Jer. emporragt, mögen dir, dem dort im Allerheiligsten Thronenden, Könige Huldigungsgeschenke bringen (שַׁי wie 76, 12. Jes. 18, 7) — in diesem Gebetszus. Ausdruck des Wunsches, daß der Tempel der Höhe- und Zielpunkt, Jer. die Metropole der Welt werden möge. An ursächliche Fassung des מִן ob deines Tempels (Ew.) ist hier wo es die Cultusstätte einführt nicht zu denken. Es folgt v. 31 eine Aufforderung, welche hier nur die Form ist, in die sich die Weiss. kleidet. Das Thier des Schilfs ist nicht der Löwe, für welchen (obwol er *inter arundineta Mesopotamiae* Ammian. XVIII, 7 und im Buschwerk des Jordans Jer. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3 haust) der Aufenthalt im Schilfe nicht charakteristisch ist; das Schilf an sich schon ist Emblem Aegyptens Jes. 36, 6 vgl. 19, 6., und es ist also entw. das Krokodil gemeint, das gew. Emblem des Pharao und der äg. Großmacht Ez. 29, 3 vgl. Ps. 74, 13 f., oder auch das Nilpferd (äg. *p-ehemôut*), welches auch Jes. 30, 6 (s. dort) Aeg. versinnbildet und nach Iob 40, 21 noch treffender als das Krokodil (התנין אשר בַּיָּם Jes. 27, 1) חַיַּת קָנֶה heißt. Aeg. erscheint hier als die größte gefürchtetste Weltmacht; Elohim soll die übermütige über Israel und Israels Gott sich erhebende in Schranken weisen. אַבִּירִים Starke sind Stiere (22, 13) als Emblem der Könige, und עֶגְלֵי erklärt sich selbst durch den *gen. epexeg.* עַמִּים: samt (בְּ der Begleitung wie 31ᵇ 66, 13. und bei *plur. humanus* Jer. 41, 15) den Kälbern, näml. Völkern, über welche jene Stiere herrschen; mit dem einen Emblem verbindet sich die Vorstellung trotziger Selbstzuversicht, mit dem andern die Vorstellung wolhäbiger Sicherheit (s. Jer. 46, 20 f.). Danach gestaltet sich was als Folge der Bedräuung hervorgehoben wird. מִתְרַפֵּס, schon von Flamin. wesentlich richtig erklärt: *ut supplex veniat,*

ist als *part. fut.* (nach der arab. Grammatik حال مُقَدَّر eig. prädisponirter Zustand) gemeint; es malt so in der Einzahl zusammenfassend wie עֹבֵר 8,9 mit Einem Zuge den gründlich gebeugten Stolz, denn רִפֵּס (vgl. רָמַס) bed. stampfen, niederstoßen, und das *Hithpa.* entw. sich stampfend verhalten Spr. 6, 3 oder sich aufstampfen d. i. heftig und ungestüm zu Boden werfen. Andere: *conculcandum se praebere*, aber solche Bed. ist im Bereich des hebr. *Hithpa.* unnachweisbar; auch paßt dieses „sich stampfen lassend“ weniger gut zu dem einen mehr activen Sinn fordernden בְּרַצֵּי־כָסֶף, worin sich ausdrückt, daß der Reichtum, den die Heiden bisher im Dienste widergöttlicher Weltlichkeit verwendeten, nun von den äußerlich und innerlich Besiegten dem Gotte Israels geopfert wird (vgl. Jes. 60, 9); רַץ־כֶּסֶף (von רָצַץ *confringere*) ist ein Stück ungemünztes Silber, die Silberbarre oder der Silberklumpen. Von der Aufforderung גְּעַר wird in בִּזַּר zur Schilderung abgesprungen; dieser schnelle Wechsel findet sich auch sonst, und zumal in diesem dithyrambischen Ps. dürfen wir auf die Vocaländerung בַּזֵּר oder בַּזֵּר LXX *διασκόρπισον* verzichten, בִּזַּר wie es lautet kann nicht Imper. sein (Hitz.), denn es fehlt der dem *imp. Pi.* wesentliche Ablaut. Zerstreut hat Gott die kriegslustigen Völker, der Krieg hat also ein Ende, der Weltfriede ist verwirklicht. In v. 32 wird die Anschauung wieder anders gewendet: es folgen Futt. als nächster Ausdruck dessen was zukünftig ist. Die sonst *in p.* üblichere Form יֶאֱתָיוּ steht hier pathetisch zu Anfang wie Iob 12, 6. חַשְׁמַנִּים, mit dem arab. خشم verglichen (wov. das irrig von Gesenius geleugnete خَشْم Nase), würde die Hochnäsigen bed. (vgl. أَشَمّ *nasutus* als Benennung eines Stolzen der nichts auf sich sitzen läßt); dagegen mit حشم verglichen die Feisten, indem dieser Verbalstamm (√ حش, vgl. חַשְׁרַת 2 S. 22, 12) von der Grundbed. „sich zusammendrücken“ aus auch „gedrungen werden“ d. h. wieder zu Leibe kommen, Fleisch und Fett ansetzen bed., dem Sprachgebrauch nach von abgemagerten Menschen und Thieren. Weitab liegt das gemeinhin verglichene حشم *vir magni famulitii,* ein Wortgebrauch, welcher durch die dem Verbum von seiner Wurzelbed. aus eigne intrans. Bed. „zornig werden oder sein, für jemand oder etwas eifern“ vermittelt ist, indem das *n. verbale* حَشْم in concretem Sinne eine Person oder collectiv Personen bed., für deren Erhaltung, Sicherheit, Ehre man eifrig besorgt ist, als Familienglieder, Hausgesinde, Dienerschaft, Nachbarn, Schutzgenossen, Gastfreunde, auch eine Sache, die man eifrig sucht und über deren Erhaltung man eifrig wacht (Fleischer). Hier überall zeigt sich im Arabischen keine Anknüpfung, die im Hebr. einigen Halt hätte, weshalb es gerathener sein wird, mit Vergleichung von חַשְׁמַל, חֹשֶׁן unter חשמנים die Glanzvollen *perillustres* zu verstehen. Die Staatswürdenträger Aegyptens kommen, dem Gotte Israels die Ehre zu geben, und Aethiopien, von Furcht vor J. übermannt (vgl. Hab. 3, 7), läßt seine Hände laufen zu Elohim d. i. streckt sie schleunig aus. So erkl. man meistens. Aber wenn יָדָיו, warum nicht auch

יָרִיץ? Antwort: der hebr. Stil vermeidet sogar bei nebeneinanderstehenden Wörtern weder *enallage gen.* z. B. Iob 39,3. 16 noch *enall. num.* z. B. 62,5. Aber „die Hände laufen lassen“ ist doch ein gesuchtes und leicht misverständliches Bild. Man geht dem aus dem Wege, wenn man über die Acc. sich hinwegsetzend mit Böttch. Olsh. erkl.: Cusch — seine Hände machen eilen d. i. bringen eilends herbei (1 S. 17,17. 2 Chr. 35,13) zu Elohim, näml. begütigende Gaben, תָּרִיץ Präd. zu יָדָיו nach Ges. §. 146,3. Der D. steht so ganz und gar mitten in dieser Herrlichkeit der Endzeit, daß er im Glauben über allen Reichen der Welt daherschwebend sie zum Lobpreise des Gottes Israels auffordert. לָרֹכֵב schließt sich an den dominirenden Begriff von שִׁירוּ 33ª an. Die Himmel der Himmel Dt. 10,14 werden durch קֶדֶם als uralte (viell. als ihrer Entstehung nach über die Erdwelt-Himmel des 2. und 4. Schöpfungstages hinausreichende) bez.; Gott fährt in den urzeitigen Himmelshimmeln daher Dt. 33,26., indem er mittelst des Cherubs 18,11 nach allen Orten dieser unendlichen Fernen und Höhen seine Wirksamkeit erstreckt. Der Beiname רֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם bez. die Erhabenheit des Ueberirdischen, welcher als Innergeschichtlicher רֹכֵב בָּעֲרָבוֹת heißt. In יִתֵּן בְּקוֹלוֹ wiederholt sich der oben v. 12 mit יִתֶּן־אֹמֶר ausgesprochene Ged.; es ist Gottes alles Widerstrebende niederdonnernde Machtstimme gemeint. Da in נָתַן בְּקוֹל 46,7. Jer. 12,8 die Stimme nach Ges. §. 138 Anm. 3* als Mittel des Gebens d. i. des von sich Gebens, des Vernehmenlassens gedacht ist, so hat man קוֹל עֹז nicht als Obj. (wie lat. *sonitum dare*), sondern als Apposition[1] zu fassen: sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme. So gebe man denn Gotte עֹז d. i. gebe ihm in anerkennendem Lobpreis die Allgewalt zurück, die er hat und beweist. Seine Herrlichkeit גַּאֲוָה überwaltet Israel bes. als dessen Schutz und Trutz; seine Macht עֹז aber umfaßt alles Geschaffene, nicht die Erde blos, auch die höchsten Regionen des Himmels. Das Reich der Gnade offenbart die Majestät und Glorie seines Heilswerks (vgl. Eph. 1,6), das Reich der Natur seine allesbeherrschende Allmacht. Auf diesen Ruf an die Reiche der Erde antworten diese v. 36: „Hehr ist Elohim aus deinen Heiligtümern“; die Anrede geht an Israel, מִקְדָּשִׁים heißt also nicht das himmlische und irdische Heiligtum (Hitz.), sondern das Eine jerusalemische (Ez. 21,7) in der Mannigfaltigkeit seiner h. Stätten (Jer. 51,51 vgl. Am. 7,9). Ehrfurcht gebietend — so bekennt die Heidenwelt — waltet Elohim von deiner hochheiligen Stätte aus, o Israel, der Gott, der dich zu seinem Mittler-Volke erkoren. Die 2. Hälfte des Bekenntnisses lautet: der Gott Israels gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke, näml. dessen Gott er ist, s. v. a. לְעַמּוֹ 29,11. Israels Macht in der Allmacht Gottes ists was die Heidenwelt erfahren und woraus sie die allgemeine Erfahrungsthatsache 36ᵇ entnommen. Alle Völker mit ihren Göttern erliegen zuletzt Israel und seinem Gotte. Mit בָּרוּךְ אֱלֹהִים (welchem aus *Athnach* transformirtes *Mugrasch* vorausgeht) schließt das Bekenntnis der Heidenwelt. Was v. 20 der S. im Namen Israels sagte: בָּרוּךְ אֲדֹנָי,

---

1) Die Acc. entscheidet nicht: sie läßt beide Fassungen zu, vgl. 14,5. 41,2. 58,7. 68,28. Spr. 13,22. 27,1.

das hallt nun aus aller Welt wieder: בָּרוּךְ אֱלֹהִים. Die Welt ist von der Gemeinde Jahve's überwunden und nicht blos äußerlich, sondern geistlich. Die Aufhebung aller Weltreiche in das Reich Gottes, dieses große Thema der Apokalypse, ist auch im Grunde das Thema dieses Ps. Die 1. Hälfte schloß mit Jahve's triumfirender Auffahrt, die 2. mit den die Völkerwelt umfassenden Wirkungen seines Sieges und Triumfes.

PSALM LXIX.

Flehgebet aus tiefem Bekennerleiden.

2 Schaffe Heil mir, Elohim, denn die Wasser dringen ans Leben.
3 Ich bin eingesunken in Abgrunds Schlamm ohne Standort,
Bin gerathen in Wassertiefen und Wogenschwall überschwemmt mich.

4 Ermattet bin ich durch mein Rufen, entzündet meine Kehle,
Verschmachtet meine Augen, der ich harre auf meinen Gott.
5 Mehr sind, denn Haare meines Hauptes, meine Hasser ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feind' um Lüge —
Was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten.

6 Elohim, du weißt um meine Thorheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verhohlen.
7 Mögen nicht in mir beschämt werden deine Hoffer, Allherr Jahve der Heere,
Nicht in mir beschimpft werden deine Sucher, Gott Israels!
8 Denn deinethalben hab' ich auf mich genommen Schande,
Hat Beschimpfung bedeckt mein Antlitz.

9 Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern
Und ein Fremdling meiner Mutter Kindern.
10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret,
Und deiner Schmäher Schmähungen sind auf mich gefallen.
11 Ich, meine Seele weinte fastend,
Und zu Schmähungen gereichte es mir.

12 Ich machte zu meinem Kleide Sacktuch,
Und ward ihnen zum Spottgedicht.
13 Es schwatzen von mir die im Thore sitzen
Und die Saitenspiele der Zecher.
14 Doch ich, ich bete zu dir, Jahve, zur Zeit der Huld,
Elohim, ob deiner großen Gnade;
Antworte mir mit der Wahrheit deines Heils!

15 Reiß heraus mich aus dem Schlamme, daß ich nicht versinke;
Mög' ich entrissen werden meinen Hassern und den Wassertiefen.
16 Nicht überschwemme mich der Wasserwogenschwall,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund.

17 Erwidere mir, Jahve, denn gut ist deine Gnade;
Nach der Fülle deines Erbarmens kehre dich zu mir.
18 Und birg nicht dein Antlitz vor deinem Knecht,
Denn mir ist bang, eilends erwidre mir.
19 O nahe meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen befreie mich.

20 Du kennst meine Schmach und Schande und Beschimpfung,
Dir gegenwärtig sind alle meine Gegner.

21 **Schmach hat mein Herz gebrochen und todkrank ward ich;**
Ich hoffte auf Mitleid, aber vergeblich,
Und auf Tröster — keine findend.
22 **Sie reichten mir als Speise Galle.**
Und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig.

23 **Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge**
Und den Sorglosen zum Fallstrick.
24 **Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,**
Und ihre Lenden versetz' in stetes Schlottern.
25 **Geuß aus über sie deinen Grimm**
Und deines Zornes Brand ergreife sie.

26 **Es werde ihr Weiler verwüstet,**
In ihren Zelten bleibe kein Bewohner.
27 **Denn den von dir Geschlagenen verfolgen sie,**
Und vom Weh deiner Durchbohrten erzählen sie.
28 **O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,**
Und nicht eingehn mögen sie in deine Gerechtigkeit.

29 **Mögen sie gelöscht werden aus dem Lebensbuche**
Und mit Gerechten nicht aufgeschrieben!
30 **Ich aber bin gebeugt und wehvoll,**
Deine Hülfe, Elohim, wird mich entrücken.
31 **Lobpreisen will ich den Namen Elohims mit Gesang**
Und ihn erheben mit Danken.

32 **Und besser gefallen wirds Jahve als junge Stiere.**
Hörner tragende, Klauen spaltende.
33 **Sehen's Dulder, werden sie sich freuen;**
Nach Elohim Trachtende — auflebe euer Herz!
34 **Denn achtsam auf Dürftige ist Jahve**
Und seine Gefangenen verachtet er nicht.

35 **Mögen lobpreisen ihn Himmel und Erde,**
Die Meere und alles was darin sich reget.
36 **Denn Elohim wird Heil schaffen Zion und baun die Städte Juda's,**
Daß sie daselbst wohnen und sie besitzen.
37 **Und der Same seiner Knechte wird sie erben,**
Und die seinen Namen lieben werden darin wohnen.

Auf Ps. 68 folgt dieser, weil v. 36 f. ebender Ged. bildlos ausgesprochen wird, welchen wir 68,11: *dein Gethier wohnte drin* versinnbildet lasen. Uebrigens sind die zwei Ps. so verschieden wie Tag und Nacht. Ps. 69 ist kein Kriegs- und Siegs-, sondern ein Leidensps., der erst gegen Ende sich lichtet, und nicht die Gemeinde redet hier, wie dort, sondern ein Einzelner. Dieser Einzelne ist laut der Ueberschrift David, und wenn David, nicht der ideale Gerechte (Hgst.), sondern eben David der Gerechte und zwar der ungerechterweise von Saul Verfolgte. Mit den Ps. der saulischen Zeit stimmt die Leidensschilderung vielfach überein, auch die Entfremdung der nächsten Angehörigen 69,9. 31,12 (vgl. 27,10); das Fasten bis zu völliger Entkräftung 69,11. 109,24.; der Fluch über die Feinde, worin Ps. 35. 69. 109 eine furchtbare Stufenleiter bilden; der ermutigende Zuruf an die mitleidenden Frommen 69,33. 22,27. 31,25. Stünde es fest, daß Ps. 40 davidisch ist, so wäre die dav. Herkunft von Ps. 69 ebendamit fest begründet, aber statt ihr aufschriftliches לדוד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr. Diese zwei Ps. stehen einander zwillingsartig nahe: in beiden bez. der D. sein Leiden als Versinken in eine Schlammgrube; in beiden findet sich die gleiche Entwerthung des ceremoniellen Opfers; die gleiche Bezeichnung großer Menge: „mehr als Haare meines

Hauptes“ 69,5. 40,13.; die gleiche Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen 69,33. 7. 40,17. 4. Während aber Ps. 40 mehr stilistisch und überh. formell als inhaltlich der dav. Abfassung widerstrebt, ist in Ps. 69 nicht sowol formell als inhaltlich vieles nicht damit zu reimen, weshalb schon Clericus und Vogel (in der Diss. *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri* 1767) die Richtigkeit des לדוד bezweifeln und Hitz. die schon von Seiler, v. Bengel u. a. ausgesprochene Vermutung weiter begründet hat, daß Ps. 69 wie auch Ps. 40 von Jeremia sei. Es spricht dafür Folgendes: 1) das Märtyrertum des um das Haus Gottes eifernden und sich casteienden und in dieser seiner Selbstverzehrung mit Hohn und Todfeindschaft verfolgten Verf.; man vgl. bes. Jer. 15,15—18., dieses mit beiden Ps. innerlichst verwandte prof. Bekenntnis. 2) die mörderische Erbitterung, welche der Prof. von den Anathothäern zu erdulden hatte Jer. 11,18 ff., womit die Klage des Psalmisten v. 9 zusammenstimmt. 3) der Schluß des Ps. v. 35—37., welcher wie das Summar dessen ist, was Jeremia in dem Buche der Wiederbringung c. 30—33 verkündigt. 4) das eigentümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkîja im Wachthofe versenkt und dort wie lebendig begraben ward. Zwar heißt es von dieser Cisterne: אין מים כי־אם טיט Jer. 38,6., was dem Ps. zu widersprechen scheint, aber da er in den Schlamm einsank, so ist der Sinn, daß eben nur kein stehend Wasser, wie sonst, darin war, daß er sofort hätte ertrinken müssen. Daß er sich dennoch in Todesgefahr befand, sehen wir aus der auch sonst mit Ps. 69 sich viel und nahe berührenden dritten Kînah Thren. 3., wo er v. 53 bis 58 sagt: „*Sie rotteten aus in der Grube mein Leben und bewarfen mich mit Steinen. Wasser überschwemmten mein Haupt; ich dachte: ich bin vernichtet. Ich rief deinen Namen an, Jahve, aus tiefunterster Grube. Meinen Ruf hörtest du: verbirg nicht dein Ohr meinem Herzenserguſz, meinem Hülfschrei! Du tratest herzu am Tage, da ich rief, sprachst: fürchte dich nicht.*“ Die Ansicht Hitzigs, daß wir dieses Gebet aus der Grube in Ps. 69 vor uns haben, hat viel für sich, auch 5) den im Ganzen jeremianischen Stil und mancherlei Berührungen mit Sprache und Gedankenkreis des Prof. im Einzelnen. Aber wie wäre dieser Ps zu der Ueberschr. לדוד gekommen? Etwa wegen der Aehnlichkeit des Schlusses von Ps 69 mit dem von Ps. 22? Und warum hätte der allem Anschein nach jeremianische Ps. 71 nicht auch die Ueberschr. לדוד? Auch geht dem Ps. 69 jener nachbildnerische Charakter ab, durch welchen Ps. 71 so bestimmt auf Jeremia hinweist. Deshalb lassen wir den von Keil (Luth. Zeitschr. 1860 S. 485 f.) und Kurtz (Dorpater Zeitschr. 1865 S. 58 ff.) der jerem. Abfassung entgegengestellten Instanzen und Bedenken ihr Recht widerfahren, indem wir dagegen nach wie vor behaupten, daß der Ps. sich weit befriedigender aus dem Leben Jeremia's als Davids erklären läßt.

Die Leidensps. sind der im N. T. am häufigsten angezogene Theil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird auf keinen im N. T. so vielfach verwiesen, als Ps. 69: 1) Ohne Ursach haßten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15,25 in v. 5 geweissagt. Es ist wahrscheinlicher, daß das joh. Citat auf 69,5., als daß es auf 35,19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich v. 10ᵃ laut Joh. 2,17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehaßt und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15,3. v. 10ᵇ unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) Die Verwünschung v. 26ᵃ hat sich nach Act. 1,20 an Judas

Ischariot erfüllt; die Suff. des Psalmworts lauten auf eine Mehrzahl, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis hujus maledictionis se fecerit participem.* 5) In der derzeitigen Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11, 9 f. v. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. gibt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, wie sie denn auch nicht in den Mund des leidenden Heilands passen; er sagt nur, daß was dort der Psalmist in der sinaitisch-elianischen Eifermacht profetischen Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem Heiligen Gottes frevelhaft vergriffen haben. Die typisch-prof. Fingerzeige des Ps. sind durch diese neutest. Citate noch lange nicht erschöpft. Man wird bei v. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27, 27—30 gemahnt, bei v. 22 an die Darreichung von Essig mit Galle (nach Mr. 15, 23 Wein mit Myrrhen), welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27, 34 und an den in Essig getauchten Schwamm, den man mittelst eines Ysopstengels zum Munde des Gekreuzigten führt Joh. 19, 29 f. Wenn dort Johannes sagt daß Jesus, frei und bewußt sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neutest. Licht fällt auf 27ᵃ, wenn man damit Jes. 53 und Zach. 13, 7 vergleicht! Der ganze Ps. ist typisch-profetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte, sei es eines Königs oder Profeten, ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch diese Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf den Künftigen gestaltet hat.

Der Ps. zerfällt in 3 Theile mit folg. Strofen: 1) 3. 5. 6. 6. 7; 2) 5. 6. 7; 3) 6. 6. 6. 6. 6. Deutet etwa שׁוֹשַׁנִּים auf diese überwiegenden Sechszeiler unter dem Bilde sechsblättriger Lilien? Schwerlich. Die Alten sagen der Ps. sei so überschrieben, weil er von den weißen Rosen der heiligen Unschuld Christi und von den rothen Rosen seines kostbaren Blutes handle. Die Rose bed. שׁוֹשַׁן eig. nicht, diese Blume war in der Zeit, wo dieser Ps. geschrieben wurde, im h. Lande noch ganz unbekannt. Sie wurde erst später aus Innerasien dorthin verpflanzt und hieß וֶרֶד (ῥόδον); שׁוֹשַׁן dagegen ist die weiße und im h. Lande meistens rothe Lilie — allerdings ein schönes pflanzliches Emblem Christi. *Propter me*, sagt Origenes, *qui in convalle eram, Sponsus descendit et fit lilium.*

V. 2—14. Aus tiefer, von Feinden bereiteter Noth ruft der Klagende um Hülfe; er gedenkt seiner Sünden, deren ihn seine Leiden gemahnen, aber er ist sich auch klar bewußt, daß er um Gottes willen gehöhnt und befeindet wird, und erwartet von dessen Gnade verheißungsgemäße Hülfe. Die Wasser dringen עַד־נָפֶשׁ, wenn sie dem Gefährdeten so zusetzen, daß die Seele d. i. das Leibesleben, vorab das Athmen, bedroht wird, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. Auch sonst sind Gewässer ein Bild daherflutender und in ihre Strudel hinabziehender Drangsale 18, 17. 32, 6. 124, 5 vgl. 66, 12. 88, 8. 18., hier aber besondert sich das Bild, wie in Ps. 40 und ähnlich wie im Ps. Jona's, dergestalt, daß es den Eindruck poetisch aufgefaßter Wirklichkeit macht. Der weiche Morast heißt יָוֵן und die strudelnde Tiefe מְצוּלָה. Das *n. hofal.* מָעֳמָד bed. eig. das Gestelltsein, dann Standort oder festen Stand (LXX ὑπόστασις), wie מֻטָּה Ausgedehntes, Ausdehnung Jes. 8, 8. שִׁבֹּלֶת (efraimitisch סִבֹּלֶת) ist die Strömung v. שׁבל سبل strömen, fließen (vgl. Anm. zu 58, 9ᵃ); בּוֹא בְּ hineingerathen wie 66, 12 und שָׁטַף mit

Acc. überfluten wie 124,4. Der Klagende ist nahe dem Ertrinken infolge Versinkens, denn schon lange ruft er vergeblich nach Hülfe: er ist abgemattet durch fortwährendes Rufen (יָגַע בְּ wie 6,7. Jer. 45,3), seine Kehle ist ausgedörrt (נִחַר v. חָרַר, LXX Hier.: sie ist heiser geworden), geschwunden sind die Augen (Jer. 14,6) seiner, der auf seinen Gott harrt: das einem Relativsatz gleiche Part. מְיַחֵל schließt sich wie 18,51. 1 K. 14,6 an das Suff. des vorausgeg. Nomens an (Hitz.); verschieden von diesem Gebrauch des artikellosen Part. ist der in adverbieller Weise qualificirende Gen. 3,8. Hohesl. 5,2 vgl. חַי 2 S. 12,21. 18,14 — der Verbesserung מִיַּחֵל (LXX ἀπὸ τοῦ ἐλπίζειν με) bedarf es nicht. Ueber die Betonung von רַבּוּ s. zu 38,20. Die Klage über die Menge grundloser Feinde ist, abgesehen von מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי (40,13), in Sache und Ausdruck wie 38, 20. 35,19 vgl. 109,3. Statt מַצְמִיתַי meine Ausrotter hat der Syr. die (von Hupf. gebilligte) LA מֵעַצְמוֹתַי (zahlreicher als meine Gebeine), aber die Menge der Feinde nach der Zahl der eignen Knochen zu zählen ist weil abgeschmackt sonst unerhört, auch hat die LA unseres Textes eine Stütze, wenn sie deren bedürfte, an Thren. 3, 52 f. Die Worte: „was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten" sind beispielsweise, viell. wie auch Jer. 15,10 sprichwörtlich gemeint: was ich nicht verschuldet, soll ich büßen (vgl. Jer. 15,10 und die ähnliche Klage Ps. 35,11). Man ist versucht, אָז im Sinne von „dennoch" (Ew.) zu fassen, auf den es aber ganz und gar nicht angelegt ist; es tritt hier an die Stelle von וְאֵת (vgl. οὕτως für ταῦτα Mt. 7, 12) indem es die angesonnene Zurückerstattung als Folgerung aus einer erlogenen Voraussetzung hervorhebt: alsdann, obwol ich es nicht geraubt. Der Uebergang der Leidensklage in Sündenbekenntnis ist wie 40,13. In der unverdienten Verfolgung durch Menschen muß er doch wolverdiente Züchtigung von Seiten Gottes erkennen, und indem er sich mit אַתָּה יָדַעְתָּ (vgl. 40,10. Jer. 15,15. 17,16. 18,23 und zu לְ als Exponenten des Obj. Jer. 16,16. 40,2) nicht nach dem Maße seiner Kurzsicht, sondern der göttlichen Allwissenheit als Sünder bekennt, befiehlt er seine Sündennoth, die er mit selbstanklagendem Abscheu אִוֶּלֶת 38,6 und אַשְׁמוֹת 2 Chr. 28,10 nennt, zugleich dem Erbarmen des Allwissenden. Würde er, der Sünder, von Gott dem Untergange überlassen, so würden an ihm alle, die es treu mit dem HErrn meinen, in Scham und Schande gerathen, indem man sie mit diesem Exempel höhnen würde; קֹוֶיךָ bez. sie von Seiten der πίστις und מְבַקְשֶׁיךָ von Seiten der ἀγάπη, die gehäuften Gottesnamen sind ebenso viel Appellationen an Gottes Ehre, an die Wahrheit seines heilsgeschichtlichen Verhältnisses. Der hier Betende ist zwar ein Sünder, aber was Menschen ihm anthun, ist dadurch nicht gerechtfertigt, er leidet es um des HErrn willen, dieser selbst ists, der in ihm geschmäht wird. Darauf gründet er v. 8 seine Bitte; עָלֶיךָ um deinetwillen wie 44,23. Jer. 15,15. Die Schmach, die er zu tragen hat, und die Beschimpfung, die sein Angesicht überdeckt und ganz unkenntlich gemacht hat (44,16 vgl. 83,17), hat selbst seine leiblichen Brüder (אֶחָי parall. בְּנֵי אִמִּי wie 50,20 vgl. dagegen den absichtlich anders gewechselten Ausdruck Gen. 49,8) ihm gänzlich entfremdet (38,12 vgl. 88,9. Iob 19,13—15. Jer. 12,6), denn Glut des Eifers (קִנְאַת v. קָנָא

nach dem Arab. hochroth s.) um Jahve's Haus, näml. um die Heiligkeit des Heiligtums und der um dieses gescharten Gemeinde (welche im A. T. nie unmittelbar, s. Köhler zu Zach. 9, 8., wol aber wie hier und Num. 12, 7. Hos. 8, 1 mit dem Heiligtum zus. בית ה' genannt wird), so wie um die Ehre des darin Thronenden, verzehrt ihn, wie brennend Feuer in seinen Gebeinen, welches unaufhaltsam ausbricht und ihn überlodert (Jer. 20, 9. 23, 9), und darum concentrirt sich auf seine Person alle gottentfremdete Schmähsucht. Er beschreibt nun, wie die Trauer um den schlimmen Stand des Hauses Gottes ihm eitel Schmach zugezogen hat (vgl. 109, 24f.). Fraglich ist, ob נַפְשִׁי zu וָאֶבְכֶּה (*fut. consec.* ohne Apokope) gewechseltes Subj. ist (vgl. Jer. 13, 17), oder näher bestimmender Acc. wie wol Jes. 26, 9 (s. zu 3, 5), oder ob es mit בַּצּוֹם einen Umstandssatz bildet (*et flevi dum in jejunio esset anima mea*), oder auch ob es in prägnanter Constr. (= בָּכֹה וְשָׁפַךְ נַפְשִׁי 42, 5. 1 S. 1, 15) als Acc. des Obj. gefaßt sein will: ich verweinte in Fasten meine Seele. Unter allen diesen Möglichkeiten ist die letzte die mindest, die erste nach 44, 3. 83, 19 die überwiegend wahrscheinliche und auch von der Acc. vorausgesetzte[1]; die LXX-LA וָאֲעַנֶּה *καὶ συνέκαμψα* (Olsh. Hupf. Böttch.) ist eine naheliegende (35, 13) Vertauschung des poetisch kühnen Ausdrucks mit einem (da עִנָּה נֶפֶשׁ pentateuchisch s. v. a. צוּם ist) minder gewählten und minder bedeutsamen. Der Traueranzug ist, wie das Fasten, Ausdruck des Leids um die öffentlichen Nothstände, nicht, wie 35, 13., persönlichen Beileids; über וָאֶתְּנָה s. zu 3, 6. Ob dieser Trauer kommt Schmach auf Schmach über ihn und münzt man Spottreden auf ihn; überall, sowol im Thore, dem Orte der Gerichtssitzungen und der Geschäfte, als bei Saufgelagen, wird er durchgezogen (Thren. 3, 14 vgl. 5, 14. Iob 30, 9). שִׂיחַ בְּ bed. an sich ohne unedlen Nebensinn *fabulari de* . . (vgl. Spr. 6, 22 *confabulabitur tecum*), hier erst mit persönlichem, dann dinglichem Subj. (vgl. Am. 8, 3), denn zu 13[b] ist weder הָיִיתִי Iob 30, 9. Thren. 3, 14 noch אֲנִי Thren. 3, 63 zu erg. Wie er sich gegenüber diesem Haß und Hohn verhält, sagt v. 14.; וַאֲנִי wie 109, 4., *sarcasmis hostium suam opponit in precibus constantiam* (Geier). Was ihn betrifft, so richtet sich sein Gebet an J. jetzt wo ihm sein Zeugnisleiden die Gewißheit gibt, daß Er es wolgefällig aufnehmen werde (עֵת רָצוֹן = בְּעֵת רצון Jes. 49, 8); es richtet sich an den, der יהוה und אלהים zugleich ist, der heilsgeschichtlich Offenbare und der überweltlich Absolute, auf Grund der Größe und Fülle seiner Gnade — möge denn Er ihm antworten mit der Wahrheit seines Heils d. i. der Unfehlbarkeit, mit welcher sein Heilswille sich verheißungsgemäß bewährt. So ist v. 14 der Acc. gemäß zu erkl. Nach Jes. 49, 8 scheint עת רצון zu עננִי gezogen werden zu müssen (Hitz.), aber 32, 6 belehrt uns eines andern; auch hat daß ברב־חסדך zu 14[a] geschlagen ist an 5, 8 eine Stütze. Aber der wiederholte Gottesname stört und es fragt sich, ob der Vershalbirer nicht besser bei רצון

---

1) Das *Munach* von בצום ist Transformation des *Dechi* (so wie das *Munach* von לחרפות Transformation des *Mugrasch*), wobei freilich נפשי auch als Obj. (vgl. 26, 6[a]) gedacht sein könnte, was aber hinter וָאֶבְכֶּה (nicht וָאֶבְכֶּה) und als beispiellos den Punktatoren schwerlich in den Sinn kam.

stände wie 32,6 bei מְצֹא, so daß 14ᵇ lautet: *Elohim, kraft der Größe deiner Gnade erhöre mich, kraft der Wahrheit deines Heils.*

V. 15—22. In diesem 2. Th. setzt sich die Bitte fort, von welcher der 1. Th. eingekreist ist; die Gefahr steigt, je länger sie währt, und mit ihr die Dringlichkeit des Hülferufs. Das Bild vom Versinken in dem Schlamm und den Tiefen der Grube (בְּאֵר 55,24 vgl. בּוֹר 40,3) wird wieder aufgenommen und so geflissentlich ausgeführt, daß der Eindruck sich aufdringt, der D. beschreibe hier äußere Wirklichkeit; die Verbindung „von meinen Hassern und von den Wassertiefen" zeigt daß die Wassertiefen nicht blos Redebild sind und die Form der Bitte: nicht schließe (תֶּאְטַר mit *Dag.* zur Verhütung der Lesung תֶּאְטַר, vgl. zur Bed. אִטֵּר *clausus = claudus, scil. manu*) über mir die Grube (das Brunnenloch) ihren Mund (d. i. ihre obere Oeffnung) geht über die Möglichkeit des Redebildlichen hinaus. „Nicht überschwemme mich die Wasserströmung" will, da dies laut v. 3 schon geschehen, sagen, daß es nicht weiter zu seinem gänzlichen Verderben geschehen möge. Das „erhöre mich" wird 17ᵃ darauf gegründet, daß Gottes Gnade טוֹב ist d. i. gut, schlechthin gut (wie in dem verwandten Passionsps. 109,21), besser als Alles (63,4), das Heilmittel alles Uebels. Zu 17ᵇ vgl. 51,3. Thren. 3,32. In v. 18 wird die Bitte aus der peinlichen Lage begründet, welche schleunige Hülfe heischt (מַהֵר beim Imper. 102,3. 143,7. Gen. 19,22. Est. 6,10 wol nicht selbst Imper. wie הֶרֶב 51,4., sondern adverb. Infin. wie 79,8). קָרְבָה oder um die Aussprache *korbah* im Untersch. v. *kārbah* Dt. 15,9 zu sichern: קָרְבָה (bei Baer[1]), vgl. die Erfüllung Thren. 3,57., ist *imper. Kal.* Das motivirende „um meiner Feinde willen" ist wie 5,9. 27,11 u. ö. nach 13,5 zu verstehen: die Ehre des Allheiligen kann es nicht zulassen, daß die Feinde des Gerechten über diesen triumfiren.[2] Die Synonymenhäufung v. 20 ist Brauch Jeremia's 13,14. 21,5. 7. 32,37., sie findet sich auch in Ps. 31 (v. 10) und 44 (v. 4. 17. 25). Zu חֶרְפָּה שָׁבְרָה לִבִּי vgl. 51,19. Jer. 23,9. Das ἅπ. γεγρ. וָאָנוּשָׁה (histor. Tempus) v. נוּשׁ erkl. sich durch das bei Jeremia beliebte אָנוּשׁ v. אָנַשׁ krankhaft, gefährlich schlimm, bösartig. Auch נוּד, in der Bed. Beileid bezeugen, sonst nicht im Psalter vorkommend, ist bei Jeremia z. B. 15,5 üblich; es bed. urspr. zunicken als Zeichen theilnehmenden, die Größe des Uebels anerkennenden Bedauerns. „Mit Wermut speisen und mit מֵי־רֹאשׁ tränken" ist jeremianische (8,14. 9,14. 23,15) Bez. des Anthuns äußersten Herzleids. ראשׁ (רֹישׁ) bed. zunächst eine Giftpflanze mit doldiger Krone oder kopfförmiger Frucht, dann aber, da Bitter und Giftig im Semitischen Wechselbegriffe sind, die Galle als alles Bitteren Bitterstes. Die LXX übers. καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Allerdings kann נָתַן בְּ in etwas

1) Urspr. war ָ das Zeichen für jederlei ŏ, weshalb die Masora in den Namen קָמֶץ חָטֻף auch das חָטוּף begreift, s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 412 f., vgl. Wright, *Genesis* p. XXIX.

2) Sowol נַפְשִׁי als אֹיְבַי ist wider logische Interpunktion mit *Munach* bezeichnet, jenes sollte eigentlich *Dechi*, dieses *Mugrasch* haben; aber weil weder das Athnach-Wort noch das Silluk-Wort zwei Silben vor der Tonsilbe hat, sind die Accente nach Accentuationssyst. XVIII §. 2. 4 transformirt.

hinein thun, ihm beimischen bed., aber das parall. לִצְמָאִי (für meinen Durst d. h. zu dessen Stillung Neh. 9, 15. 20) spricht dafür daß das בְּ von בְּבָרוּתִי *Beth essent.* ist, wonach Lth.: *sie geben mir Gallen zu essen.* Das *ἁπ. γεγρ.* בָּרוּת (Thren. 4, 10 בִּרְיֹת) bed. *βρῶσις* v. בָּרָה *βιβρώσκειν* (√ *βορ*, sanscr. *gar*, lat. *vor-are*).

V. 23—37. Die Leidensschilderung ist v. 22 auf ihrem Höhepunkte angelangt, an dem das Zornfeuer des Verfolgten auflodert und in Verwünschungen ausbricht. Die 1. Verwünschung schließt sich an v. 22. Galle und Essig haben sie dem Leidenden gegeben, darum soll ihr Tisch, der reichlich gedeckte, sich ihnen in eine Schlinge verwandeln, welcher sie sich nicht entwinden können, und zwar לִפְנֵיהֶם mitten in ihrem Wolleben, während er gedeckt vor ihnen steht (Ez. 23, 41). שְׁלוֹמִים (Nebenform von שְׁלֵמִים) heißen sie als fleischlich Sichere; das Wort bed. die Friedlichen oder Friedvollen in gutem (55, 21) und schlechtem Sinne; das Verderben soll sie plötzlich überkommen *ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* 1 Thess. 5, 3. Die LXX falsch *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν* = וּלְשִׁלּוּמִים. Die Ideenassociation v. 24 ist durchsichtig. Mit ihren Augen haben sie sich an dem Leidenden geweidet, in der Kraft ihrer Lenden haben sie ihn gemishandelt. Diese Augen mit den mordlustigen schadenfrohen Blicken sollen erblinden, diese Lenden voll strotzenden Selbstvertrauens sollen schlottern (הַמְעַד *imper. Hi.* wie הַרְחֵק Iob 13, 21., v. הַמְעִיד wofür Ez. 29, 7 u. viell. auch Dan. 11, 14 העמיד). Ferner: Gott soll seinen Zorn über sie ausgießen (79, 6. Hos. 5, 10. Jer. 10, 25) d. i. die in seiner Natur urständenden kosmischen Verderbensmächte wider sie entbinden; יַשִּׂגֵם hat *Dag.* um es in der Aussprache von יַשִּׂיגֵם zu unterscheiden. In v. 26 ist טִירָה (v. טור einringen) eine von den kreisförmigen Zeltlagern (arab. صيرات *ṣirât* und دوار *duâr*) der Nomaden (Gen. 25, 16) entnommene Bez. des Lager- oder Wohnorts, LXX *ἔπαυλις*. Verwüstung und Verödung des eignen Hauses ist dem Semiten aller Misgeschicke furchtbarstes (Iob S. 201). Das Recht so furchtbarer Verwünschungen leitet der D. daraus ab, daß sie ihn, den ohnehin von Gott Geschlagenen, verfolgen; geschlagen hat ihn Gott um seiner Sünde willen und dadurch, daß er ihn mitten hinein in eine Zeit gestellt hat, in welcher er sich in Eifer und Kummer um das Haus Gottes verzehren muß. Das von Gott über ihn verhängte Leiden ist also Züchtigungs- und Zeugnisleiden zugleich, und dieses Leiden steigern sie nach Kräften, indem sie ihm kein Mitleid, keine Schonung beweisen, sondern ihm Sünden andichten, die er nicht begangen, und ihm das, was sie ihm zu danken hätten, mit Todhaß vergelten. Es gibt auch noch manche, obwol wenige andere, die dieses Martyrium mit ihm theilen; der Ps. nennt sie im Aufblick zu J. חֲלָלֶיךָ deine Tödtlichgetroffenen; es sind die welchen Gott beschieden hat, einer solchen gottlosen Zeitgenossenschaft gegenüber ein durchbohrtes Herz (s. 109, 22 vgl. Jer. 8, 18) in sich zu tragen. Von dem tiefen Weh (אֶל wie 2, 7) dieser erzählen sie, näml. mit selbstgerechtem selbstverblendetem Hohne (vgl. talm. ספר בלשון הרע oder ספר לשון הרע von böser Nachrede). LXX Syr. übers. יוסיפו (*προσέθηκαν*): sie fügen zu dem Herzleid noch hinzu; Trg. A. S. Hier. folgen dem über-

lieferten Texte. So möge sie denn Gott — dies der Sinn des *da culpam super culpam eorum* — durch völlige Entziehung seiner Gnade aus einer Schuld in die andere fallen lassen, damit der gehäuften Schuld gehäuftes Gericht entspreche (Jer. 16, 18). Der Eingang in Gottes Gerechtigkeit d. i. seine rechtfertigende und heiligende Gnade möge ihnen auf immer versagt sein. Sie mögen getilgt werden aus סֵפֶר חַיִּים Ex. 32, 32 vgl. Jes. 4, 3. Dan. 12, 1., also gestrichen aus der Reihe der Lebendigen, und zwar der diesseits Lebendigen; denn erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der ζωὴ αἰώνιος. Erben des Lebens sind nach alt- wie neutest. Anschauung die צַדִּיקִים; darum wünscht 29ᵇ, daß sie diesen nicht beigeschrieben werden, welche nach Hab. 2, 4 durch ihren Glauben „leben" d. i. erhalten bleiben. Mit וַאֲנִי setzt sich der D. wie 40, 18 den Fluchwürdigen entgegen. Sie sind jetzt obendrauf, aber um erniedrigt zu werden; er ist elend und voll stechenden Schmerzes, aber um erhöht zu werden; Gottes Heil wird ihn seinen Feinden auf eine ihnen zu steile Höhe entrücken 59, 2. 91, 14. Dann will er den Namen Gottes laut (הִלֵּל) und hoch (גִּדֵּל) mit Gesang und Dankbekenntnis preisen. Und solche geistliche תּוֹדָה, solches Dankopfer des Herzens wird Gotte lieber sein, besser gefallen als ein Stier, ein Farre d. i. junger Stier = פַּר הַשּׁוֹר Stier-Farre Richt. 6, 25 (nach Ges. §. 113), ein Hörner, ein gespaltene Hufe habender (Ges. §. 53, 2). Diese Attribute bez. nicht die rohe materielle Thiernatur (Hgst.), sondern die gesetzgemäße Opferbarkeit; מַקְרִין heißt der junge Stier als nicht unter drei Jahre alt (vgl. 1 S. 1, 24 LXX ἐν μόσχῳ τριετίζοντι), מַפְרִיס als zu den reinen Vierfüßlern, näml. den klauenspaltenden Wiederkäuern Lev. c. 11 gehörig. Selbst das stattlichste vollständig ausgewachsene, reine Opferthier steht bei J. tief unter dem aus dem Herzen kommenden Opfer dankbaren Lobes. Wenn nun die mit dem D. durch Gemeinschaft der Leiden verbundenen geduldigen Dulder (עֲנָוִים) sehen werden, wie er das Opfer des Dankbekenntnisses darbringt, so werden sie sich freuen; רָאוּ ist hypoth. Prät., es heißt nicht וְרָאוּ (*perf. consec.*) u. nicht יִרְאוּ (40, 4. 52, 8. 107, 42. Iob 22, 19). Die hinter ו *apod.* 33ᵇ zu erwartende berichtliche Aussage schlägt in Anrede der דֹּרְשֵׁי אלהים um: ihr Herz soll aufleben, denn wie sie mit dem nun Geretteten gelitten haben, sollen sie nun auch mit ihm sich laben; man erinnert sich sofort an 22, 27., wo dies wie der Zuspruch des Bewirtenden bei der Dankopfermahlzeit ist. Unüberlegterweise würde man v. 34 nach 22, 25 שֶׁמַע für שֹׁמֵעַ lesen (Olsh.); das Eine Obj. dort ist hier verallgemeinert: J. ist aufmerksam auf Dürftige und seine Gefesselten (107, 10) verachtet er nicht, nimmt sich ihrer vielmehr hülfreich an. Von diesem Lehrsatze, dem Reinertrag des Erlebten, aus erweitert sich die Aussicht des D. zur profetischen Aussicht auf Zurückführung Israels aus dem Exil in das Verheißungsland. Angesichts dieser Heilsthatsache der Zukunft fordert er (vgl. Jes. 44, 23) alle Creaturen zum Lobe Gottes auf, der das Heil Zions verwirklichen, die Städte Juda's wieder bauen und das seiner Wüstung entnommene Land dem jungen gottesfürchtigen Geschlechte, den Kindern der Knechte Gottes unter den Exulanten, zurückgeben wird. Die weiblichen Suff. gehen auf עָרֵי (vgl. Jer. 2, 15. 22, 6 *Cheth.*). Aehnlich lautet Jes. 65, 9.

Wäre der Ps. von David, so ließe sich die Schlußwendung von v. 34 an noch schwerer als 14, 7 f. 51, 20 f. begreifen. Ist er aber von Jeremia, so brauchen wir uns nicht einzureden, sie sei nicht von Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern von Fortbestand und Vollendung zu verstehen (Hofm. Kurtz) — Jeremia erlebte die geweissagte Katastrofe, weissagte aber auch je näher sie rückte um so tröstender die Endschaft des Exils und die Wiederbringung Israels. Wie nahe gerade ihm sich die Unterscheidung Jerusalems und der Städte Juda's legte, zeigt Jer. 34, 7. Die mit v. 36 f. zusammenklingenden Weissagungen Jer. c. 32—33 sind aus der Zeit der zweiten Belagerung. Jerusalem war noch nicht gefallen, die festen Plätze des Landes aber lagen schon in Trümmern.

PSALM LXX.

Hülferuf eines Verfolgten.

2 Elohim, zu retten mich —
Jahve, zu meiner Hülfe eile!
3 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden die meine Seele suchen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen,
4 Zurück sich wenden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen: Ei da, ei da!

5 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen
Und immerfort sagen „Hochgefeiert sei Elohim" die da lieben dein Heil.
6 Ich aber bin elend und arm —
Elohim, eile mir!
Meine Hülf' und mein Befreier bist du,
Jahve, zögere nicht!

Dieser kleine Ps., der Inhaltsverwandtschaft halber (vgl. bes. v. 6 mit 69, 30) dem 69. nachgeordnet, ist mit nur wenigen Abweichungen die Wiederholung von 40, 14 ff. Dieses Stück der 2. Hälfte von Ps 40 ist losgerissen und elohimisch umgesetzt. Ueber לְהַזְכִּיר *zur Darbringung des Mincha-Gedenktheils* s. 38, 1. Daß nicht David selbst Verf. des Ps. in dieser verstümmelten Form ist, leuchtet ein. Das לדוד ist auch, wenn er den hier abgewandelten und zu bes. liturgischem Zwecke bestimmten Originalps. verfaßt hat, berechtigt.

V. 2—4. Daß wir ein Fragment, viell. ein nur zufällig zur Selbständigkeit gelangtes, von Ps. 40 vor uns haben, zeigt gleich zu Anfang die Weglassung des dortigen רְצֵה; das davon regierte לְהַצִּילֵנִי gehört nun in sonst beispielloser Wortstellung zu חוּשָׁה. In v. 3 (= 40, 15) sind יַחַד und לִסְפּוֹתָהּ preisgegeben; das Original lautet volltönender und schwunghafter. Statt יָשֹׁמּוּ *torpescant* hat 4ª nach יסגו אחור um so matteres יָשׁוּבוּ *recedant* (wie 6, 11 vgl. 9, 18); in 4ᵇ fehlt hinter האמרים das hier (vgl. dagegen 35, 21) nicht zu missende לִי.

V. 5—6. Ohne Belang ist וְיֹאמְרוּ statt יאמרו. Aber da nun einmal neben אלהים der Gottesname יהוה beliebt wird, so hatte dieser vor allem 5ᵇ Anrecht auf Beibehaltung. Statt תְּשׁוּעָתֶךָ hier יְשׁוּעָתֶךָ, statt עֶזְרָתִי hier עֶזְרִי, statt אֲדֹנָי יַחֲשָׁב לִי hier אֱלֹהִים חוּשָׁה־לִּי — die Hoffnung ist in Bitte umgesetzt: *eile mir* ist eine durch Herübernahme des לי herbeigeführte Neuerung im Ausdruck.

PSALM LXXI.

Gebet eines greisen Knechtes Gottes um ferneren göttlichen Beistand.

1 In dich, Jahve, bin ich geborgen, zuschanden werd' ich ewig nicht.
2 Durch deine Gerechtigkeit reiß mich heraus und befreie mich,
Neige du mir dein Ohr und schaff mir Heil.
3 Werde mir zum Wohnstatt-Horte, mich aufzunehmen immerdar;
Du hast verordnet mir Heil zu schaffen,
Denn mein Fels und meine Berghöh bist Du.

4 Mein Gott, befreie mich aus der Hand des Bösewichts,
Aus der Faust des Frevlers und Vergewaltigers.
5 Denn du bist meine Hoffnung, Allherr Jahve,
Mein Vertrauensgrund von meiner Jugend.
6 Auf dich bin ich gestützt von Mutterleibe,
Aus meiner Mutter Innern warst du mein Entbinder,
Dir gilt mein Lobgesang beständig.

7 Gleich einem Wunder bin ich vielen,
Du aber bist meine Zuflucht, eine starke.
8 Voll werden wird mein Mund deines Lobes,
Den ganzen Tag deiner Verherrlichung.
9 Wirf mich nicht hinweg zur Greisenalterszeit;
Nun da meine Kraft hinschwindet, verlaß mich nicht!

10 Denn es sprechen meine Feinde über mich,
Und die meine Seele belauern rathschlagen zusammen,
11 Sprechend: „Elohim hat ihn verlassen;
Verfolgt und packt ihn, denn er ist unrettbar."
12 Elohim, sei nicht ferne von mir,
Mein Gott, zu meiner Hülfe eile!

13 Mögen zuschanden werden, hinschwinden die Widersacher meiner Seele,
Sich hüllen in Schimpf und Schande die Sucher meines Unglücks,
14 Ich aber werde immerfort harren
Und werde hinzufügen zu all deinem Lobpreis.
15 Mein Mund wird erzählen deine Gerechtigkeit,
Immerfort dein Heil, denn ich weiß ihrer keine Zahlen.

16 Ich werde kommen mit den Machtthaten des Allherrn Jahve's,
Werde preisen deine Gerechtigkeit, dich alleine.
17 Elohim, du hast mich unterwiesen von Jugend auf
Und bis anjetzt verkünd' ich deine Wunder.
18 So verlaß mich, Elohim, auch bis zum Greisenalter und Silberhaare nicht,
Bis ich verkünde deinen Arm der Nachwelt, allen Kommenden deine Stärke.

19 Und deine Gerechtigkeit, Elohim, reicht zur Himmelshöhe;
Der du Großes vollführt — Elohim, wer ist wie du?!
20 Der du uns sehen lassen Drangsale viel und schlimm,
Du wirst uns wiederum lebendig machen
Und aus der Erde Abgründen uns wiederum emporziehn,
21 Wirst mehren mein Ansehn und dich wenden mich zu trösten.

22 Ich werde dich auch preisen auf der Nabla, deine Wahrheit, mein Gott,
Werde dir spielen auf der Cither, Heiliger Israels.
23 Jubeln sollen meine Lippen, wenn ich dir harfnen werde,
Und meine Seele, die du erlöst hast.
24 Auch meine Zunge wird allzeit künden deine Gerechtigkeit,
Daß erblaßt, daß erröthet sind die mein Unglück suchen.

Auf den Davidps. 70 folgt ein wie Ps. 31 beginnender und wie Ps. 35 schließender unbenannter, in welchem v. 12 ebenso wie 70, 2 ein Nachklang von 40, 14 ist. Der ganze Ps. ist Widerhall älterer Psalmworte, die des Verf. geistiges Eigentum geworden und durch gleichartige Erlebnisse in ihm aufgefrischt sind. Bei allem Mangel an Ureigenheit hat er doch ein individuelles und zwar jeremianisches Gepräge.

Ihn für jeremianisch zu halten bestimmen uns folgende Gründe: 1) Sein Verhältnis zu Ps. der Zeit Davids und der nachdavidischen ältesten Königszeit führt uns ungef. in das Zeitalter Jeremia's herab. 2) Dieses anthologische Zusammenwinden der eignen Rede aus älteren Originalstellen und diese geschickte Variation derselben durch nur leichte Eingriffe ist ganz die Weise Jeremia's. 3) Ihm entspricht der langsame, lockere, nur spärlich mit Bildern ausgestattete und hie und da prosaische Stil des Ps 69 ins Einzelste; ihm die Situation des D. als eines Verfolgten; ihm der Rückblick auf ein erfahrungsreiches Leben voll wundersamer Führungen; ihm, der unter Zedekia in schon über 30jähriger Wirksamkeit stand, der Uebergang zum Greisenalter, in dem sich der D. befindet; ihm die in v. 21 liegende Hindeutung auf ein hohes Amt; ihm die durchgängig sanfte elegische Stimmung, woran sich zugleich bestätigt, daß der D. sich auf einer Alters- und Erfahrungsstufe befindet, welche in Selbstbeherrschung geübt ist und durch persönliches Misgeschick sich nicht außer sich bringen läßt. Zu dem allen kommt noch ein historisches Zeugnis. Die LXX überschreibt *τῷ Δαυιδ, υἱῶν Ἰωναδάβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων*. Nach dieser Ueberschrift, deren *τῷ Δαυίδ* falsch, deren zweiter Theil aber so speziell ist, daß er auf Ueberlieferung beruhen muß, war der Ps. ein Lieblingslied der Rechabiten und der ersten Exulanten. Die Rechabiten sind jenes nach Jonadabs ihres Stammvaters Willen an schlichter Nomadensitte festhaltende Völkchen, welches Jeremia c. 35 seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel selbstverläugnenden treuen Festhaltens am väterlichen Gesetz vor Augen stellt. Ist der Ps. von Jeremia, so ist es ebenso erklärlich, daß die Rechabiten, denen Jeremia so hohe Achtnng zollte, als daß die ersten Exulanten sich ihn aneigneten. Aus v. 20 schließt Hitz., daß zur Zeit der Abfassung Jerusalem bereits gefallen war, während in Ps. 69 nur erst die Städte Juda's in Asche liegen. Aber jenseit der Katastrofe Jerusalems findet sich für die Klagen des Psalmisten über Vergewaltigung und Verhöhnung keine entsprechende Lage im Leben des in Aegypten verschollenen Prof. Auch ist der Feind v. 4 nicht der Chaldäer, dessen Verhalten gegen Jer. nicht diese Namen verdiente. Und v. 20 kann auch zur Zeit der zweiten Belagerung angesichts der Katastrofe geschrieben sein.

V. 1—6. Auf J. seinen Vertrauensgrund von früher Kindheit an gestützt, hofft und erfleht der D. Hülfe aus Feindeshand. Die 1. dieser beiden Str. (v. 1—3) ist aus 31, 2—4., die 2. (v. 4—6., abgezogen v. 4 u. 6[c]) aus 22, 10—11., beide aber gegen Ps. 70 mit weit eingreifenderen Variationen des freier reproducirenden D. Olsh. will v. 3. 90, 1. 91, 9 מָעוֹז statt מָעוֹן lesen, welches er für einen Schreibfehler hält. Aber dieses altmosaische deuteronomische Wort (s. zu 90, 1), vgl. den nachbiblischen Schwur המעין (beim Tempel!), ist unantastbar. J., der 31, 3 Zufluchts-Hort heißt, wird hier Wohnstatt-Hort genannt d. i. ein nicht zu erstürmendes hohes Gestein, welches sicheres Bleiben gewährt, und dieses Bild wird mit kühner Umbildung des Textes 31, 3 weiter verfolgt: לָבוֹא תָּמִיד stetiglich einzugehen d. i. wohin ich mich stetiglich und also stets, so oft es

noth ist, bergen könne. Das hinzutretende צִוִּיתָ ist keinesfalls s. v. a. צִוָּה, eher s. v. a. אָמַר צוית, wahrsch. ein selbständiger Satz: du hast (ja) geboten d. i. unabänderlich beschlossen (44,5. 68,29. 133,3) mir Heil zu erweisen, denn mein Fels u. s. w. Den Worten לבוא תמיד צוית entspricht 31,3 לבית מצודות, was LXX καὶ εἰς οἶκον καταφυγῆς übers., während sie statt jener drei Worte καὶ εἰς τόπον ὀχυρόν hat und לבית מבצרות vgl. Dan. 11,15 gelesen zu haben scheint (Hitz.). In v. 5 erinnert *du meine Hoffnung* an den Gottesnamen מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל bei Jeremia 17,13. 50,7 (vgl. ἡ ἐλπὶς ἡμῶν von Christus 1 Tim. 1,1. Col. 1,27). Nicht minder schön als הָשְׁלַכְתִּי 22,11 ist נִסְמַכְתִּי. Ihn hatte mein Leben in seinem anfänglichen Schlummerzustande (vgl. 3,6), ihn hat es in seinem selbstbewußten Fortbestand zur erhaltenden Stütze, zum tragenden Grunde. Und eine ebenso glückliche Umlautung ist גּוֹזִי statt גֹּחִי 22,10. Den Sinn dieses גוזי nach גָּזָה = גָּזָא, جزى *retribuere* (eig. zuschneiden, zutheilen) zu bestimmen ist deshalb unthunlich, weil im Hebr. גָּמַל dieses aram.-arab. V. vertritt. Noch weniger aber läßt es sich von גוז *transire* ableiten, dessen Part., wenn es transitiven Sinn = מוציאי (Trg.) zuließe, גָּזִי lauten müßte. Das V. גָּזָה bez. hier seiner Wurzelbed. *abscindere* (√גז, syn. קץ, קד, קט u. dgl.) gemäß die Lösung der Frucht von dem mütterlichen Schoße, indem der Rückblick von der Jugend zur Kindheit und bis zur Geburt zurückgeht. LXX: σκεπαστής (μου), falsche LA für ἐκσπαστής, wie aus 22,10 ὁ ἐκσπάσας με erhellt. Dem Ausdrucke 6c liegt הִלֵּל בְּ 44,9 vgl. שִׁירָה בְּ 69,13 unter. Der Gott, dem er sein Dasein und dessen bisherige Erhaltung verdankt, ist der stete unerschöpfliche Gegenstand seines Lobpreises.

V. 7—12. Hindurchgerettet durch allerlei Gefahren, ist er geworden כְּמוֹפֵת gleich einem Wunder (arab. أُفْت v. أَفَتَ verw. أَفَكَ הָפַךְ verdrehen: Umdrehung, Umgedrehtes d. i. dem Gewöhnlichen und Erwarteten Entgegengesetztes) vielen, die ihn als solches anstaunen (40,4); sein Gott aber ist es, zu dem er wie bisher so auch fernerhin sich so wunderseltsamer Erhaltung versieht: מַחֲסִי־עֹז wie 2 S. 22,33.; עז ist Genitiv und das Suff. zurückgeworfen (s. S. 176), um das was Gott dem D. ist und leistet unvermischter und reiner hervortreten zu lassen. Wessen er auf Grund dessen was er an Gott hat sicher gewärtig ist, sagt v. 8. Und auf diesem Grunde erhebt sich auch die Bitte v. 9: wirf mich nicht hinweg (näml. von deinem Angesicht, 51,13. Jer. 7,15 u. ö.) zur Zeit (לְעֵת wie Gen. 8,11) des Alterns — er ist also schon ein זָקֵן, wenn auch erst im Anfange der זִקְנָה befindlich. Er bittet um Gnade für jetzt und weiterhin: nun da meine Lebenskraft hinschwindet, verlaß mich nicht! So bittet er, weil er, der schon manchmal wundersam Gerettete, auch jetzt von Feinden bedroht ist. Wie sie von ihm denken und was sie vorhaben, sagt, durch v. 10 eingeführt, v. 11. לִי 10a gehört nicht zu אוֹיְבַי, wie auch 27,2 und anderwärts nicht: das לְ ist das der Bez. oder des Betreffs, wie 41,6. Das unnöthige לֵאמֹר verräth einen D. der späteren Zeit, vgl. 105, 11. 119,82 (wo es minder entbehrlich war) u. dagegen 83,5 f. Der spätere D. zeigt sich auch v. 12., ein Nachklang der gleichlautenden dav. Ge-

betsworte 22,12.20. (40,14 vgl. 70,2). 35,22. 38,22 f. Auch sonst ist hier überall der dav. Psalmstil durchzuhören. An die Stelle von חִישָׁה setzt das *Keri* das sonst allein übliche חוּשָׁה.

V. 13—18. Statt יִכְלוּ 13ª mit Syr. יִכָּלְמוּ zu lesen empfiehlt sich im Hinblick auf 40,15 (70,3). 35,4.26. 109,29 u.a.St., aber auch sonst sind in diesem Ps. die Originalstellen abgewandelt, der Gedankengang ist nun klimaktisch: Beschämung, Untergang (vgl. 6, 11) und zwar Untergang mit Schimpf und Schande. Dies das Geschick, welches der D. seinen Todfeinden anwünscht. Er faßt sich darauf hin in Geduld 14ª (vgl. 31,25) und wird wenn die gerechte Vergeltung eintrifft zu all dem Lobpreis Gottes, wozu er bisher Anlaß hatte, neuen Stoff und Grund und Trieb hinzugewinnen. Die späte Entstehung des Ps. verräth sich auch hier, denn statt des *praet. Hi.* הוֹסִיף (nur im Königsbuch und Koheleth) gebraucht die ältere Sprache das *praet. Kal.* Unaufhörlich wird sein Mund Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heil erzählen (סִפֵּר wie Jer. 51,10), denn er kennt nicht Zahlen d. i. Aus- und Durchzählung derselben (139,17 f.)[1], die göttlichen Gerechtigkeits- oder Heilsbezeigungen עָצְמוּ מִסַּפֵּר 40,6., sie sind an sich unendlich und somit auch der Stoff des Lobes, den sie bieten, unerschöpflich. Erzählen will er die nicht auszuzählenden, kommen mit den Machtthaten des HErrn, Jahve's, preisend bekennen seine Gerechtigkeit, ihn alleine. Da גְּבוּרוֹת gew. wie neutest. δυνάμεις die Beweise der göttlichen גְּבוּרָה z. B. 20,7 bed., so ist das בְּ das der Begleitung wie z. B. 40,8. 66,13.; בּוֹא בְּ *venire cum* ist wie جاء ب (أتى) s. v. a. *afferre*, er will die göttlichen Machterweise, diesen reichen Stoff, herbeibringen. Daß בגברות nicht auf den D. geht (in der Fülle göttlicher Stärke), sondern mit צדקתך ein auf Gott bezogenes Paar bildet, ist aus v. 18 f. ersichtlich. לְבַדֶּךָ schließt sich dem Sinne nach an das Suff. von צִדְקָתְךָ an (vgl. 83,19): deine (mir in Gnaden zugewandte) Gerechtigkeit, allein die deine (*te solum* = *tui solius*). Von Jugend auf hat ihn Gott unterwiesen, näml. in seinen Wegen 25,4., den preiswürdigen und bis anher (עַד־הֵנָּה nur hier im Psalter, sonst fast nur in Prosa) hat er, der לִמּוּד ה', die Wunder seines Waltens und seiner Führungen zu preisen. Möge ihn denn Gott auch fernerhin nicht verlassen עַד־זִקְנָה וְשֵׂיבָה. Der D. ist schon זָקֵן und rückt der שֵׂיבָה, dem silberharigen Greisenalter (vgl. 1 S. 12, 2), immer näher. Möge ihn denn auch in diesen Altersstufen, an denen er angelangt ist, Gott am Leben und in seiner Gnade erhalten, bis daß (עַד = עַד־אֲשֶׁר wie 132, 5. Gen. 38, 11 u. ö.) er seinen Arm d. i. sein mächtiges Eingreifen in die Menschengeschichte verkündige der Nachwelt (דּוֹר), allen die kommen werden (erg. אֲשֶׁר) d. i. der gesamten künftigen Generation seine Stärke d. i. die Unhintertreiblichkeit seiner Ziele. Die Grundstelle hiezu ist 22,31 f.

V. 19—24. Der Ged. dieser Verkündigung nimmt den D. so hin, daß er schon jetzt in den Ton derselben einlenkt, und da für seinen Glauben die Rettung bereits hinter ihm liegt, verhallt das klaglos bittende sanfte

1) LXX übers. οὐκ ἔγνων πραγματείας, Ps. Rom. *non cognovi negotiationes*, Ps. Gall. (Vulg.): *non cognovi literaturam* (wofür Ps. Hebr.: *literaturas*); nach Böttch. meint der D. wirklich, daß er die Schreibkunst nicht verstehe.

Lied in vergegenwärtigten lauten Lobgesang. Ohne daß v. 19—21 dem עד־אגיד v. 18 untergeordnet sind, paart sich וצדקתך in engem Anschluß mit גבורתך. 19ᵃ ist ein selbständiger Satz; עַד־מָרוֹם vertritt das Prädicat: Gottes Gerechtigkeit ist überschwenglich (36, 6 f. 57, 11). Der Ruf מִי כָמוֹךָ geht wie 35, 10. 89, 9. Jer. 10, 6 auf Ex. 15, 11 zurück. Nach dem *Chethib* erweitert sich v. 20 der Gesichtskreis des D. von den selbsterlebten Erweisen der Stärke und Gerechtigkeit Gottes zu den miterlebten in der Gesch. seines Volkes; das *Keri* (vgl. dagegen 60, 5. 85, 7. Dt. 31, 17) beruht auf Verkennung dieser Verflochtenheit der Erlebnisse des Verf. in die des Volkes. תָּשׁוּב liefert beidemal zum Hauptverbum wie 85, 7 (vgl. 51, 4) den entsprechenden Adverbialbegriff. תְּהֹמוֹת eig. Gedröhn, gew. von tiefem Wasserschwall, bed. hier den Abgrund; „der Erde Abgründe" (LXX ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς, wie der Syrer das neutest. ἄβυσσος z. B. Lc. 8, 31 mit ܬܗܘܡܐ übers.) sind wie die Thore des Todes 9, 14 ein Bild der äußersten Todesgefahren, bei denen man schon wie halb im Schlunde des Hades steckt. In der Tempusfolge scheidet sich deutlich Vergangenheit und Zukunft. Wenn Gott sein Volk aus der Tiefe der gegenwärtigen Katastrofe wieder erheben wird, dann wird er auch des D. גְּדֻלָּה d. i. die Hoheit seines Amtes dadurch steigern, daß er ihn gegenüber seinen Feinden glänzend rechtfertigt, und wird ihn wiederum (תִּסּוֹב *fut. Ni.* wie oben תָּשׁוּב) trösten. Für diese nationale Wiederherstellung und persönliche Ehrenrettung will er seinerseits auch (vgl. Iob 40, 14) dankbar sein: er will Gott preisen, preisen seine Wahrheit d. i. Verheißungstreue. בִּכְלִי־נֶבֶל statt בְּנֶבֶל lautet umständlicher als in der alten Poesie. Der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kommt hier das 3. Mal im Psalter vor, die beiden andern Psalmstellen 78, 41. 89, 19 sind der Zeit nach älter, älter auch als Jesaia, der ihn 30 mal, und Habakuk, der ihn 1 mal gebraucht; Jeremia hat ihn zweimal 50, 29. 51, 5 und zwar nach jesaianischem Vorbilde. In v. 23. 24ᵃ will der D. sagen, daß Mund und Mund, Gesang und Rede zu Gottes Lobe zusammenwirken sollen. תְּרַנֵּנָּה mit *Dag.* auch im 2. נ n. d. F. תְּשַׁכֵּנָּה, תְּקוֹנֵנָּה, woneben sich auch die LA תְּרַנֶּנָּה findet und die an sich n. d. F. תְּצַגֵּנָּה, תְּאַמֵּנָּה zulässige, hier aber unbezeugte LA תְּרַנֵּנָה.[1] Der Cohortativ nach כִּי (LXX ὅταν) will sagen: wenn ich mich gedrungen fühle, Dir zu harfnen. In den Perf. der Schlußzeile steht das Gehoffte wie schon geschehen vor seiner Seele. כי wiederholt sich mit triumfirender Emphase.

PSALM LXXII.

Gebet um die Friedensherrschaft des Gottgesalbten.

1 **Elohim, deine Gerechtsame gib dem Könige**
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne.

1) Heidenheim liest תְּרַנֶּנָּה mit *Segol* nach der Angabe Ibn-Bilʿams in seinem טעמי המקרא und Mose ha-Nakdans in seinem דרכי הנקוד, daß dem Auslaut נָּה immer *Segol* vorausgeht, ausgen. nur הֵנָּה und הַאֲזֵנָּה. Baer dagegen liest תְּרַנֵּנָּה nach AE und Kimchi (*Michlol* 66ᵇ).

2 **Er regire dein Volk mit Geradheit**
Und deine Leidvollen mit Rechtsgemäßheit.
3 **Tragen mögen die Berge Frieden dem Volke**
Und die Hügel vermöge Gerechtigkeit.
4 **Er schaffe Recht den Leidvollen im Volke,**
Heil den Kindern Dürftiger, und er zermalme Bedrücker.

5 **Fürchten möge man dich so lang die Sonne,**
Und angesichts des Mondes in Geschlecht der Geschlechter.
6 **Er komme herab wie Regen auf Wiesengras,**
Wie Regenschauer, Wasserguß zur Erde.
7 **Es blühe in seinen Tagen der Gerechte**
Und Fülle des Friedens bis der Mond nicht mehr.
8 **Und er herrsche von Meer zu Meer**
Und vom Strom bis zu der Erde Enden.

9 **Vor ihm sich bücken werden Wüstenbewohner**
Und seine Feinde werden Staub lecken.
10 **Die Könige von Tarsis und den Inseln zollen Gaben,**
Die Könige von Saba und Meroë bringen Zins dar.
11 **Und es werden ihm huldigen alle Könige,**
Alle Völker werden ihm dienen.

12 **Denn er wird retten den schreienden Dürftigen**
Und Leidvolle, die keinen Beistand haben.
13 **Milde üben an Geringen und Dürftigen,**
Und den Seelen Dürftiger helfen,
14 **Von Druck und Gewaltthat losmachen ihre Seele,**
Und theuer gilt ihr Blut in seinen Augen:
15 **Er soll leben und mit Saba-Gold wird er ihn beschenken,**
Und er wird beten für ihn stets, immerfort ihn segnen.

16 **Mög' es geben Fülle von Korn im Lande bis an der Berge Gipfel,**
Es woge wie der Libanon dessen Frucht,
Und hervorblühen mögen sie aus Städten wie Kraut der Erde.
17 **Es dauere sein Name auf ewig,**
Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name
Und segnen mögen sie sich in ihm, alle Völker ihn selig preisen.
18 **Gebenedeiet sei Jahve Elohim der Gott Israels,**
Der Wunder vollführt alleine.
19 **Und gebenedeiet sei sein herrlicher Name auf ewig**
Und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde.
Amen und Amen.

20 Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohns Isai's.

Dieser mit Ps. 71 durch Gemeinsamkeit des Schlagworts צדקתך verbundene letzte Ps. der Grundsammlung scheint im Hinblick auf die Unterschrift dieser 72,20 ein Ps. Davids sein zu sollen, so daß also לִשְׁלֹמֹה Salomo nicht als Verf., sondern als Gegenstand bez. Aber das ל von לשלמה hier und 127,1 kann nicht anders verstanden werden, als das ל überall an der Spitze der Ps., wo es mit Eigennamen verbunden ist, es ist da überall Ausdruck der Zugehörigkeit durch Autorschaft. Sodann hat der Ps. in Stil und Haltung mit Ps. Davids nicht die mindeste Verwandtschaft. Salomonisch dagegen sind seine spruchartige großentheils distichische Bewegung, die weniger urfrische unmittelbare, als kunstgedichtartige reflektirende fast schwerfällige Weise, der geografische Gesichtskreis, der Reichtum an Naturbildern, die Berührungen mit dem B. Iob, welches unstreitig dem Kreise salomonischen

Schrifttums angehört — zusammentreffende Merkmale, welche für Salomo entscheiden. Ist aber Salomo Verf., so fragt sich wer Gegenstand des Ps. ist. Nach Hitz. Ptolemaios Philadelphos; aber kein wahrer Israelit konnte diesen in dieser Weise besingen, und daß dergleichen Carmina in das Gesangbuch Israels eingedrungen, ist ohne sicheres Beispiel. Der Gegenstand des Ps. ist entw. Salomo (LXX *εἰς Σαλωμών*) oder der Messias (Trg.: „o Gott, gib deine Rechtsordnungen לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא“). Es ist beides richtig. Salomo selbst ist es, dem die Fürbitte und die Segenswünsche dieses Ps. gelten; Salomo hat ihn ebenso wie David die Ps. 20 u. 21 dem Volke in Herz und Mund gelegt, wahrsch. bald nach seinem Regirungsantritte, gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regirenden König. Aber der Ps. ist nichtsdestoweniger auch messianisch, und mit Fug und Recht hat ihn die Kirche zum Hauptpsalm des Epiphanienfestes gemacht, welches aus ihm den Namen *festum trium regum* bekommen hat.

Salomo wurde wirklich ein gerechter, milder, gottesfürchtiger Herrscher, er befestigte und erweiterte auch das Reich, er herrschte über eine Unzahl von Menschen, erhaben an Weisheit und Reichtum über alle Könige der Erde; seine Zeit war die glückseligste, fried- und freudenreichste Zeit, die Israel jemals erlebt hat. Die Worte des Ps. gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm angewünschte allgemeine Weltherrschaft. Aber der Ausgang seiner Regirung glich nicht ihrem Anfang und ihrer Mitte; das schöne, das herrliche, das reine Messiasbild, welches er darstellte, erblich, und mit diesem Erbleichen nahm die heilsgeschichtliche Entwickelung eine neue Wendung. In der Zeit Davids und Salomo's hatte die Hoffnung der Gläubigen, welche sich an das davidische Königtum knüpfte, noch nicht völlig mit der Gegenwart gebrochen. Man wußte damals gemeinhin von keinem andern Messias, als dem Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königtum in diesen seinen beiden herrlichsten Gestalten sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königtum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hizkia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart, das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weiss. und der Widerspruch des gegenwärtigen Königtums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt, es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und ebendadurch verhältnismäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens (vgl. die unserm Ps. entnommenen Farben des Messiasbildes Jes. c. 11. Mi. 5, 3. 6. Zach. 9, 9 f.). Man muß sich, um das recht zu würdigen, des Vorurtheils entledigen, der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liege in der Weiss. vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welterlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jahve. Die Parusie Jahve's ist der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung. Ein Gleichnis möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verhältnis zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheißung von Jahve der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten

nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jahve und Davids Sohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte der Gottmensch.

V. 1—4. Der Name Gottes, nur einmal vorkommend, lautet אלהים, und dies reicht aus, um den Ps. zum elohimischen zu stempeln. מֶלֶךְ (vgl. 21, 2) und בֶּן־מֶלֶךְ sind nur nach poetischem Sprachgebrauch artikellos; die Bitte selbst und schon die Wortstellung zeigen, daß der Königssohn da und daß er König ist, Gott wird gebeten, ihm seine מִשְׁפָּטִים d. i. die ihm, dem Gotte Israels, zuständigen Rechte oder Befugnisse und צְדָקָה d. i. die Amtsgabe zu verleihen, sie göttlicher Gerechtigkeit gemäß auszuüben. Nach dem bittenden תֵּן geben sich nun die ohne ו *apod.* folg. Fut. als Optative. Berge und Hügel bez. synekdochisch das ganze Land, dessen weithin sichtbare Höhepunkte sie sind; נָשָׂא ist nach נְשֹׂא פֶרִי Ez. 17,8 gemeint: שָׁלוֹם möge die Frucht sein, die auf allen Bergen und Hügeln reift, allseitiges in sich befriedigtes und befriedetes Wolsein. Zu 3^b ist das Präd. aus 3^a zu entnehmen, so wie hinwieder בִּצְדָקָה „in oder durch Gerechtigkeit“, deren Frucht eben der Friede ist (Jes. 32,17), auch zu 3^a gehört, so daß also beide Glieder sich ergänzen: durch Gerechtigkeit — wünscht der D. — möge es zu solcher auf allen Höhen des Landes prangenden Friedensfrucht kommen. Immerhin aber macht 3^b den Eindruck als ob ein V. wie תִּפְרַחְנָה (Böttch.) fehle. In v. 4 setzen sich die Wünsche bildlos fort. יוֹשִׁיעַ hat, wie öfter, in der Bed. Heil schaffen Dativ-Objekt. בְּנֵי־אֶבְיוֹן sind geborne Arme, wie בֶּן־מֶלֶךְ ein geborner König. Ungerechtem Regiment gelten geborne Arme mehr oder weniger als rechtlos.

V. 5—8. Die Gebetsanrede v. 1 setzt sich wunschweise fort: man möge dich, Elohim, fürchten עִם־שֶׁמֶשׁ mit der Sonne d. i. während ihrer ganzen Währung (עִם im Sinne der Gleichzeitigkeit wie Dan. 3, 33); לִפְנֵי יָרֵחַ bei Mondenschein (vgl. Iob 8,16 לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ bei Sonnenschein) d. i. so lange der Mond scheint; דּוֹר דּוֹרִים (Acc. der Zeitdauer vgl. 102,25) ins äußerste Geschlecht welches die andern Geschlechter überdauert (wie שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם von den äußersten Himmeln, welche die andern umspannen) — die zwei ersten Umschreibungen der unbegrenzten Zeit kehren in dem nachsalom. Ps. 89, 37 f. wieder, vgl. den bildlosen Ausdruck in Salomo's Weihgebet 1 K. 8, 40. Die Beständigkeit des Königtums, von dessen Wirkung solche Beständigkeit der Gottesfurcht gehofft wird, kommt erst v. 17 zur Aussage; die Anrede v. 5 auf den König zu bez. (Hupf. Hitz.), welcher weder v. 4 noch v. 6 noch irgendwo im Ps. angeredet wird, ist willkürlich: es wird im Aufblick zu Gott gewünscht, daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge. Wie in v. 5 gefällt sich der D. v. 6 in Synonymenhäufung zu verstärktem Gedankenausdruck; die letzten zwei Ausdrücke stehen wie v. 5 verbindungslos neben einander. רְבִיבִים (von רָבַב رَبَّ *densum, spissum* und erst von da aus theils

multum theils *magnum* esse) ist der in dichten Tropfen sich ergießende Regenschauer, und auch זַרְזִיף ist nicht Syn. von גֵּז, sondern (von זָרַף ذرف fließen mittelst der seltenen Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben gebildet Ew. §. 157[d]) eig. der Tropfenfall oder die Traufe (vgl. *b. Joma* 87[a]: „indem die Magd oben Wasser ausgoß, kamen ihm זרזיפי דמיא auf den Kopf"); גֵּז aber ist nicht die Wiesenschur = geschorene abgemähete Wiese, so wenig als גֵּז גִּזָּה arab. *ǵizza* das geschorene Fell, sondern im Gegentheil das mit Wolle oder Federn (z. B. Straußfedern) noch versehene bed., vielmehr die Matte d. i. die zur Mahd (zum Mähen) bestimmte Grasfläche. Das Schlußwort אָרֶץ (*acc. loci* wie 147,15) schließt sich mit dem Anfangswort יֵרֵד zus.: *descendat in terram*. In seinen letzten Worten 2 S. c. 23 hatte David die Wirkung der Herrschaft seines Nachfolgers, den er schaut, mit der befruchtenden Wirkung des Sonnenscheins und des Regens auf die Erde verglichen. Daß Salomo's Regiment sich so wolthätig für das Land erweise, ist der Sinn von v. 6. Das Bild vom Regen erzeugt v. 7 ein anderes: blühen möge unter seinem Regimente der Gerechte (in unbehinderter begünstigter Selbstentfaltung) und Heil in Fülle (möge erstehen) עַד־בְּלִי יָרֵחַ bis es keinen Mond mehr gibt (vgl. den ähnlichen Ausdruck Iob 14,12). An den Wunsch ununterbrochener Glückseligkeit der Gerechten unter diesem Könige reiht sich der Wunsch unbeschränkter Ausdehnung seiner Herrschaft v. 5. Das Meer (Mittelmeer) und der Strom (Euphrat) sind geografisch bestimmte Ausgangspunkte, von wo sich die Grenzbestimmung ins Unbegrenzte erweitert; Salomo herrschte schon bei seinem Regirungsantritt über alle Reiche vom Euphrat bis zur Grenze Aegyptens, die Wünsche hier greifen weiter, Zacharja wiederholt sie 9,10 weissagend mit Bezug auf den König Messias.

V. 9—11. Diese 3. Str. enthält Aussichten, welche die 4. begründet; die Stellung der Futt. wird hier eine andere. Die Betrachtung geht von den heimischen Beziehungen des neuen Regimentes auf die auswärtigen über, und zugleich wandeln sich die Wünsche in Hoffnungen. Die ehrfurchtgebietende Herrschaft des Königs wird sich bis in die entlegensten Winkel der Wüste erstrecken; צִיִּים heißen je nach dem Zus. sowol wüstenbewohnende Thiere als Menschen, hier sind es unstreitig Menschen, aber 74,14. Jes. 23,13 ist es streitig, ob Menschen oder Thiere. Da LXX *A. S. Hier.* es hier und LXX *Hier.* auch 74,14 *Αἰθίοπες* übers., so scheint man überlieferungsgemäß bei dem Worte an die Nomadenvölker rechts und links vom arab. Meerbusen gedacht zu haben, bes. an die sogen. Ichthyophagen. Diese sinken ehrfürchtig vor ihm in die Kniee und die ihn feindlich bekämpfen, müssen zuletzt ihr Antlitz vor ihm im Staube verhüllen. Der fernste Westen und Süden wird ihm unterthänig und zinspflichtig: die Könige des silberreichen südspanischen Tartessos und der mittelmeerischen Eilande und Küstenlande, also die Könige Europa's des Inselwelttheils, und die Könige des cuschitischen oder des joktanitischen שְׁבָא und des cuschitischen סְבָא, wie nach Jos. die Hauptstadt von Meroë hieß (s. Genesis S. 206); eine Königin jenes joktanitischen und also südarabischen, viell. aber richtiger (s. Wetzstein zu Jes. S. 661): des

cuschitischen (nubischen) שבא war es, welche der Ruf der Weisheit Salomo's herbeizog 1 K. c. 5. Bei beiden Völkern ist an ihren Reichtum an Gold und andern Kostbarkeiten gedacht. Der Tribut ist in הֵשִׁיב מִנְחָה (Tribut bezahlen 2 K. 17, 3 vgl. 3, 4) nicht als Gegenleistung für gewährten Schutz gedacht (Mr. Hgst. Olsh.), auch nicht als periodisch sich wiederholende Leistung (Röd. mit Verweisung auf 2 Chr. 27, 5), sondern als Zurückbringung d. i. Erstattung einer Schuld *referre s. reddere debitum* (Hupf.), nach derselben Vorstellung, nach welcher pflichtige Einkünfte *reditus* (*revenues*) heißen. In dem sinnverw. הִקְרִיב אֶשְׁכָּר erscheint die Darbringung wie eine Opferleistung; אֶשְׁכָּר bed. Ez. 27, 15 die Zahlung in Tauschwaare, hier den schuldigen Zins, von שָׂכָר, welches in Verschmelzung mit dem א *prosth.* mittelst Lautverschiebung nach arab. Weise in שְׁכַר übergegangen ist, wie in אֶשְׁכֹּל das V. שָׁכַל verflechten in שֶׁכֶל (Röd. *thes.*). In v. 11 durchbricht die Hoffnung alle Schranke: Alles untergibt sich seinem weltüberwindenden Scepter.

V. 12—15. Die Aussichten werden nun begründet; Voluntativformen mischen sich ein, weil die Aussicht in die Zukunft doch mehr lyrisch als profetisch ist. Die Erhöhung des Königs zum Weltherrscher ist der Lohn seiner Herablassung, er zeigt sich als Helfer und Schutzherr der Armen und Bedrängten, welche Gottes besonderes Augenmerk sind; er achtet es für seine Aufgabe, gerade die Herabgekommenen und Armen recht schonend, recht mitgefühlvoll zu behandeln (יָחֹס), und ihr Blut ist theuerbar in seinen Augen. V. 12 klingt Iob 29, 12 nach. Der Sinn von 14[b] ist wie 116, 15.; statt יֵקַר ist mit beibehaltenem י des Stammes יֵיקַר geschrieben. Wie 49, 10 folgt auf וייקר auch hier וִיחִי. Die Aussage individualisirt sich: und er (der mit dem Tode Bedrohte) soll leben (Voluntativ mit Bezug auf den Willen des Königs). Aber wer ist nun Subj. zu וְיִתֶּן־? Nicht der Gerettete (Hitz.), denn nach den vorausgeg. Bezeichnungen v. 11 f. können wir in dessen Besitze nicht זְהַב שְׁבָא (jemanisches oder aethiopisches Gold) erwarten. Also der König und zwar Salomo, für welchen Verfügung über Saba-Gold charakteristisch ist. Des Königs Tichten und Trachten geht dahin, daß der nahezu hingeopferte Arme lebe oder wiederauflebe, und nicht allein Recht verschaffen wird er ihm, er wird ihn auch reichlich beschenken, und er, der gerettete und aus des Königs Reichtum beschenkte Arme, wird für ihn, den König, unablässig beten, allezeit ihn segnen. Der Arme ist der Auflebende und Beschenkte und Fürbittende und Segnende, der König aber der beglückende Geber. Zu den einzelnen Vv. die rechten Subjekte hinzuzudenken bleibt dem Leser überlassen. Jene ausgeprägte Bestimmtheit, welche wir von rednerischer Darstellung fordern, ist dem orientalischen Stile fremd (s. Gesch. der jüd. Poesie S. 189). So wie wir erkl. auch Mr. Hofm.

V. 16—17. Hier wo die Futt. wieder an die Spitze der Sätze zu stehen kommen sind sie auch wieder optativisch zu verstehen. Als Segen einer solchen Herrschaft nach Gottes Herzen läßt sich dem Lande getrost nicht blos Fruchtbarkeit, sondern außerordentliche Fruchtbarkeit wünschen. פִּסָּה (ἀπ. λεγ.), vom Syr. *sugo* Menge übers., wird von den jüd. Lexikografen richtig v. פָּסַס = פָּשָׂה (im Aussatz-Gesetz), mischn. פָּסָה,

aram. פְּסָא, arab. فشا aber auch فشّ (s. Iob S.438), sich ausbreiten *expandere*, abgeleitet, so daß es eine weiten und breiten Raum einnehmende Fülle bed.; בְּרֹאשׁ bis an den Gipfel wie 36,6. 19,5 — der so sich ergebende Sinn ist der gleiche wie wenn Hofm. (Weiss. u. Erf. 1, 180 f.) פִּסָּה (von פָּסַס = אָפֵס) in der Bed. Grenzlinie faßt: hart am Gipfel der Berge erst soll das letzte Getreide stehen, mit Bez. auf die terrassenförmige Bebauung der Höhen. פִּרְיוֹ bez. sich nicht auf בארץ (Hitz. mit irreleitender Verweisung auf Jo. 2,3), sondern auf בַּר zurück: so hoch und dicht möge die Kornfrucht stehen, daß die Felder, vom Winde bewegt, wie der hohe dichte Wald des Libanon erbeben d. i. auf- und niederwogen; die LXX, welche ὑπεραρθήσεται übers., nimmt ירעש für יראש, wie Ew.: es gipfele d. i. steige hoch empor wie der Libanon seine Frucht; aber ein V. רָאַשׁ ist unbekannt und wie bombastisch ist dieses Bild gegen jenes großartige, aber schöne, welches wir auch nicht gegen die Conj. יַעְשִׁר (reich sei) vertauschen möchten. Der andere Wunsch geht auf schnelles fröhliches Wachstum der Bevölkerung: die Menschen mögen erblühen aus Stadt und Stadt wie das Kraut der Erde (vgl. Iob 5,25, wo auch צֶאֱצָאֶיךָ an יָצִיצוּ anklingt) d. i. frisch, schön, zahlreich wie dieses — Israel wurde wirklich unter Salomo's Scepter so zahlreich „wie der Sand am Meere" 1K. 4,20., aber Bevölkerungszuwachs ist auch im Bilde der messianischen Zeit ein stehender Zug 110,3. Jes. 9,2. 49,20. Zach. 2,8 vgl. Sir. 44,21. Werden aber unter des Königs gerechtem und mildem Walten Land und Volk dermaßen gesegnet, so kann seinem Namen ewige Dauer gewünscht werden. Möge dieser Name — wünscht der D. — so lange uns die Sonne ihr Antlitz zukehrt immer neue Sprossen treiben (יָנִין *Chethib*) oder Sprossen bekommen (יִנּוֹן *Keri* v. *Ni.* נָנוֹן), indem die segensreichen Folgen der Herrschaft des Königs immer neuen Anlaß geben, seinen Namen zu verherrlichen. Mögen in ihm sich segnen, ihn selig preisen alle Nationen, und zwar, wie וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ [1] sagt, so selig, daß seine Segensfülle ihnen als das Höchste erscheint, was sie sich selber wünschen. Man denke zu *et benedicant sibi in eo* das allgemeinste noch unbestimmte Subj., welches dann sich näher zu *omnes gentes* mit einem sinnverwandten zweiten Präd. bestimmt. Die Accentuation (*Athnach, Mugrasch, Silluk*) ist untadelhaft.

V. 18—19. Schluß-Beracha des 2. Psalmbuchs. Sie lautet volltönender als die des 1. Psalmbuchs, und absichtlich heißt Gott hier nicht wie dort ה' אלהי ישראל, sondern, weil B. 2 lauter Elohimps. enthält, ה' אלהים אלהי ישראל. „Der Wunder thut alleine" ist ein übliches Lob Gottes 86,10. 136,4 vgl. Iob 9,8. שֵׁם כְּבוֹדוֹ ist ein Stichwort der nachexil. Gottesdienstsprache Neh. 9,5., es ist s. v. a. in der liturgischen Beracha שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ, Gottes herrlicher, das Gepräge seiner Herrlichkeit tragender Name. Die Schlußworte: und voll werde . . sind aus Num. 14,21. Hier wie dort ist beim Passiv die Construction des Aktivs mit

---

1) Sprich *wejithbārchu*, weil der Ton auf dem ersten Stammbuchstaben ruht, dagegen v. 15 *jebārᵃchenhu* mit *Chatef*, s. die Regel in Luth. Zeitschr. 1863 S. 412.

doppeltem Acc. des Füllenden und zu Füllenden beibehalten, denn auch כְּבוֹדוֹ ist Acc.: erfüllt werde mit seiner Herrlichkeit (man mache ihrer voll) die ganze Erde. Das durch ו gepaarte אָמֵן ist im A. T. diesen Psalter-Doxologien ausschießlich eigen.

V. 20. Unterschrift der Grundsammlung. Die Abkunft dieser Unterschrift kann nicht die gleiche sein mit der der Doxologie, die nur deshalb zwischen ihr und dem Ps zwischen eingeschoben ist, weil sie bei der gottesdienstlichen Anagnose mitgelesen werden sollte (*Symb.* p. 19).

כֻּלּוּ = כָּלוּ wie רֻחוּ 36, 13. כֻּסּוּ 80, 11., alles an der betonten *ult.* kenntliche *Pual*-Formen. Vergleichbar ist die Unterschrift תַּמּוּ דִבְרֵי אִיּוֹב Iob 31, 40., welche die Wechselreden und Monologe Iobs von den Reden Gottes scheidet. Wer den ganzen Psalter mit den vielen jenseit Ps. 72 noch folgenden Ps. Davids überblickte, konnte hier nicht diesen Schlußstein setzen. Ist sie aber älter als die doxologische Fünftheilung, so ist sie ein für die Entstehungsgeschichte der Sammlung bedeutsamer Fingerzeig. Sie beweist, daß der uns vorliegenden Gesamtsammlung wenigstens Eine kleinere Sammlung vorausgegangen ist, von der wir sagen können, daß sie bis Ps. 72 reichte, ohne damit behaupten zu wollen, daß sie alle Ps. bis dahin enthielt, da deren mehrere bei der Gesamtredaktion in sie eingeschaltet sein können. Aber Ps. 72 kann sie enthalten haben, da sie frühestens in der salom. Zeit zusammengestellt worden ist. Daß sie unmittelbar unter einem Ps. Salomo's gerade so gefaßt ist, hat gleichen Grund, wie daß der ganze Psalter im N. T. als davidisch citirt wird. David ist Vater des שִׁיר ה׳ 2 Chr. 29, 27 und darum können alle Ps. davidisch heißen, wie alle מְשָׁלִים salomonisch, ohne daß deshalb alle von David selbst verfaßt sind.

DAS DRITTE BUCH DES PSALTERS

Ps. LXXIII -- LXXXIX.

PSALM LXXIII.

Ueberwundene Versuchung zum Abfall.

1 Ja gut ist gegen Israel Elohim
Gegen die, so reines Herzens.
2 Ich aber — beinahe wären gewankt meine Füße,
Schier ausgeglitten meine Schritte.

3 Denn ich ereiferte mich ob der Ruhmredigen,
Wenn ich das Wolergehen der Frevler sah.
4 Denn keine Qualen leiden sie,
Gesund und mastig ist ihr Wanst.
5 In Mühsal Sterblicher befinden sie sich nicht,
Und nicht wie andre Menschen werden sie geplagt.
6 Darum kettet um ihren Hals sich Hoffart,
Es deckt sie als Anzug Unbill um und um.

7 Es glotzen aus Fett ihre Augen,
Nach außen treten des Herzens Einbildungen.
8 Sie höhnen und reden in Bosheit Unterdrückung,
Von hoch herab reden sie.
9 Sie setzen an den Himmel ihren Mund
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden.
10 Darum wendet sich ihr Volk herzu
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen.

11 Und sprechen: „Wie sollte Gott wissen
Und Wissen inwohnen dem Höchsten?!
12 Siehe die da sind gottlos,
Und ewig sorglos haben sie hohe Macht erlangt!
13 Nur umsonst hab' ich mein Herz geläutert
Und wusch in Unschuld meine Hände,
14 Und war doch geplagt den ganzen Tag
Und meine Züchtigung war alle Morgen da." — —

15 Hätt' ich gedacht: ich will gleicherweise reden,
Sieh, so hätt' ich treulos gehandelt am Geschlecht deiner Kinder.
16 Doch wenn ich nachsann, es zu enträthseln:
Allzuschwierig war es in meinen Augen —
17 Bis ich einging zu Gottes Heiligtümern,
Recht Acht gab auf ihr Ende:
18 Fürwahr aufs Schlüpfrige gibst du zu stehn ihnen,
Du stürzest sie zu Trümmern.

19 **Wie sind sie zu Wüstnis worden augenblicklich,**
Verendet, vergangen von Schreckensgeschicken!
20 **Wie einen Traum, sobald man aufwacht,**
O HErr, entschlägst du, rege werdend, dich ihres Bildes.
21 **Wenn sich erbitterte mein Herz**
Und in meinen Nieren es mich stäche:
22 **Ich wär' ein Dummer und verstandlos,**
Ein Behēmôth wär' ich gegen dich.

23 **Aber ich bleibe stets an dir,**
Du hast erfaßt meine rechte Hand.
24 **Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten**
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen.
25 **Wen hab' ich in den Himmeln?**
Und bist du mein, behagt mir nicht die Erde!
26 **Mag hinschwinden mein Fleisch und mein Herz —**
Meines Herzens Hort und mein Theil ist Elohim auf ewig.

27 **Denn siehe, die dir sich Entfremdenden werden umkommen,**
Du vertilgest alle die dich buhlerisch verlassen.
28 **Ich aber — mit Elohim verbunden sein ist mein Glück,**
Ich setze in den Allherrn, Jahve, meine Zuflucht,
Zu erzählen alle deine Fügungen.

Nach dem Einen Asafps. des 2. Psalmbuchs Ps. 50 folgen von Ps. 73 bis 83 deren noch elf. Sie sind sämtlich elohimisch während die Korahps. in eine elohimische und jehovische Gruppe zerfallen. Ps. 84 leitet von der einen zur anderen über. Die Elohimps. reichen von Ps. 42—84 und sind auf beiden Seiten von Jahveps. umschlossen.

Dem Inhalte nach ist Ps. 73 das Seitenstück von Ps. 50. Wie dort der Schein der Werkheiligkeit auf sein Nichts zurückgeführt wird, so hier das Scheinglück der Gottlosen, durch welches sich der D. nicht zum Heidentum (Hitz.), sondern zu jener Freigeisterei abzufallen versucht fühlte, welche sich in der Heidenwelt nicht minder der δεισιδαιμονία, wie innerhalb Israels des Glaubens an Jahve entledigt. Ein volksgesch. Hintergrund, welcher dem לֵאמֹר widerspräche, kommt nirgends zum Vorschein, und der Zweifel an der sittlichen Weltordnung wird ebenso wie in Ps. 37. 49 und im B. Iob niedergeschlagen. Die Theodicee erhebt sich von der Hinweisung auf die diesseitige Vergeltung, welcher die Gottlosen nicht entgehen, noch nicht bis zu einer jenseitigen Auflösung aller Widersprüche des Diesseits, und die überschwengliche Herrlichkeit, welche das Leiden dieser Zeit unendlich aufwiegt, bleibt noch außer dem Gesichtskreis. Um so bewunderungswürdiger ist bei so mangelhafter Erkenntnis der feste Glaube, der gern alles darangebend an Gott festhält, und die reine Liebe, welcher dieser Besitz über Himmel und Erde geht.

Das Strofenschema des Ps. ist vorherrschend oktastichisch: 4. 8. 8. 8; 8. 8. 5. Seine zwei Hälften sind v. 1 - 14. 15—28.

V. 1—2. אַךְ, zu den Stichworten des der Anfechtung trotzbietenden Glaubens gehörig, bed. urspr. „so = nicht anders" und vereinigt deshalb affirmative und restriktive oder nach Umständen auch adversative Bed. (s. zu 39, 6); man kann also übers.: ja gut, gewißlich gut oder: nur gut — beides ist Aussage eines gewissen Sachverhalts. Gott scheint böse zu sein gegen die Frommen, aber in der That ist er gut gegen sie, wenn er

ihnen auch Leiden auf Leiden zuschickt (Thren. 3, 25). ישראל אלהים ist nicht nach Gal. 6, 16 (τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ) zusammenzunehmen; nicht: „nur gut gehts dem Israel Elohims“, sondern: „nur gut ist gegen Israel Elohim“ ist die rechte Fassung der dem Scheine entgegengestellten Wahrheit. Das Israel, welches in jeder Bez. einen gütigen Gott hat, wird 1ᵇ auf die Herzensreinen (24, 4. Mt. 5, 8) beschränkt. Israel in Wahrheit sind nicht alle die, welche von Jakob abstammen, sondern die, welche aus ihrem Herzen d. i. innersten Personleben alle Unlauterkeit der Gesinnung und alle Unreinheit der Sünde hinausgethan haben und in stetem Heiligungsstreben v. 13 sich in solcher Reinheit behaupten. Gegen diese eigentliche Gottesgemeinde ist Gott eitel Liebe. Das ists, was sich dem D. durch Anfechtung hindurch bestätigt hat, aber durch Anfechtung hindurch: er wäre an dem Scheine des Gegentheils beinahe zu Falle gekommen. Das *Chethib* נְטוּיִ רַגְלָי (vgl. Num. 24, 4) oder נְטוּיִ (vgl. 2 S. 15, 32) ist falsch; die Erzählung von Vergangenem kann nicht mit einem solchen Participialsatze beginnen und כִּמְעַט hat in solchem Sinne (*non multum abfuit quin,* wie כְּאַיִן *nihil abfuit quin*) immer das Perf. nach sich z. B. 94, 17. 119, 87. Es ist also נָטָיוּ (nach der nicht blos bei großen Distinctiven, wie 36, 8. 122, 6. Num. 24, 6, sondern auch bei Conjunctiven außer Pausa z. B. 57, 2 vgl. 36, 9. Dt. 32, 37. Iob 12, 6 üblichen volleren Form für נָטוּ) zu lesen: beinahe hätten sich hingeneigt, wären abwärts und nach der Seite hin ausgeglitscht meine Füße. Dagegen ist das *Chethib* שֻׁפְּכָה unantastbar; der weibliche Sing. erscheint häufig als Präd. sowol eines voranstehenden (18, 35 vgl. Dt. 21, 7. Iob 16, 16) als auch bes. eines nachgestellten mehrheitlichen Subj. z. B. 37, 31. Iob 14, 19. Die Schritte werden hingegossen, wenn man „ausfährt“ und zu Boden fällt.

V. 3—6. Es folgt nun der Anlaß der Anfechtung: das Glück der Gottentfremdeten. Seinem trüben Gegenstande gemäß trübt sich auch der Stil und häuft die dunklen Suff. *amo* und *emo* (s. 78, 66. 80, 7. 83, 12 14), beides nach davidischem Vorbild. קִנֵּא mit ב des Gegenstandes, an welchem der Eifer entbrennt (37, 1. Spr. 3, 31), ist hier vom Eifer neidischer Misgunst gemeint. Ueber הוֹלֵל s. 5, 6. Unter welchen Umständen der Neid sich regte, sagt 3ᵇ, vgl. syntaktisch 49, 6. 76, 11. In v. 4 ist חַרְצֻבּוֹת (von חַרְצֹב = חֵצֶב v. חָצַב wurzelverw. עָצַב wov. עֶצֶב Schmerz, arab. ʿaṣâbe Strick, vgl. חֵבֶל ὠδίς u. חֶבֶל σχοινίον) in gleichem Sinne wie lat. *tormenta* (v. *torquere*) von convulsivisch zusammenziehenden Schmerzen gemeint. Um aber den Sinn zu geben: keine Qualen haben sie (zu leiden) bis zu ihrem Tode, dürfte (angenommen auch daß לְ, welches zuweilen, s. 59, 14., für עַד gebraucht wird, in so exclusivem Sinne den *terminus ad quem* bed. könnte) לָהֶם (לָמוֹ) nicht fehlen. Auch „keine Qualen gibts zu ihrem Tode d. i. ihnen todbringende“ müßte לָהֶם לַמָּוֶת heißen. Der Satz wie er lautet besagt, daß ihr Sterben keine Qualen hat d. i. ein qualloses ist, aber diese Aussage stimmt nicht allein nicht zu v. 18 f., sondern ist hier auch verfrüht, da der D. die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kommen kann. Man lese also mit Ew. Hitz. Böttch. Olsh.:

כִּי אֵין חַרְצֻבּוֹת לְמוֹתָם
תָּם וּבָרִיא אוּלָם

d. i. *sie haben* (leiden) *keine Qualen, vollkräftig* (תָּם wie תֹּם Iob 21, 23. תְּמִימִים Spr. 1, 12) *und gemästet ist ihr Wanst*, wodurch das misliche לְמוֹתָם beseitigt und das finstre Gemälde um eine Form auf *mo* bereichert wird. אוּל, hier in verächtlichem Sinne, bed. den Körper wie arab. أُوْلٌ, أُلٌّ (v. آلَ *coaluit, cohaesit*, sich innerlich verdichten, Consistenz gewinnen).[1] Die Beobachtung 4ª wird in v. 5 weiter verfolgt: während man denken sollte, daß die Frommen eine Ausnahme vom gemeinschaftlichen Elend machten, sind es gerade die Bösen, die aller Mühsal und Plage entnommen sind. Wie 59, 14 ist auch hier אֵינֶמּוֹ, nicht אֵינֵימוֹ zu schreiben. Darum ist Hoffart ihre Halskette und Brutalität ihr Mantel. עָנַק ist Denom. von עֲנָק = αὐχήν: den Nacken umgeben; der Nacken ist der Sitz des Stolzes (αὐχεῖν): ihren Nacken umgibt (gleich עֲנָק Halsgeschmeide) Hoffart. Danach ist 6ᵇ חָמָס Subj., obwol die Punktation anders construirt: „sie hüllen um als Anzug die ihnen eigne Unbill", um näml. die Verbindung des יַעֲטָף (s. 65, 14) mit לָמוֹ zu vermeiden; aber Activa können in dem Sinne: jemandem sein und gewähren was der Grundbegriff besagt, Dativ-Obj. annehmen (z. B. כִּסָּה לְ, אָהֵב לְ, רָפָא לְ). Man erkläre also: sie thun sich Unbills-Anzug an (שִׁית חָמָס wie בִּגְדֵי נָקָם Jes. 59, 17) oder auch mit Vermeidung jeder *enallage numeri*: es überdeckt als Anzug Unbill sie, so daß שִׁית vorausgeschickte Appos. ist.

V. 7—10. Für die LA עֲוֹנֵמוֹ ἡ ἀδικία αὐτῶν LXX (vgl. Zach. 5, 6 das von LXX ebenso übersetzte עֵינָם), für welche Hitz. Böttch. Olsh. sich entscheiden: „hervordringt aus fettem Herzen, schmeerichtem Innern ihre Missethat" spricht 17, 10, wo חֵלֶב ebendiese Bed. durch die Verbindung mit סָגַר gewinnt, die es hier als Ausgangsort der Sünde gewinnen würde, vgl. ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς καρδίας Mt. 15, 18 f., und der Parall. entscheidet ihren Vorzug. Jedoch gibt auch die überlieferte LA einen passenden Sinn, nicht (da Fett die Augen eher tiefer liegend erscheinen läßt): ihre Augen treten heraus *prae adipe*, sondern: sie glotzen hervor *ex adipe* aus dem Fette ihres strotzenden Gesichts, מֵחֵלֶב s. v. a. מחלב פְּנֵיהֶם Iob 15, 27 — ein treu nach der Natur gezeichneter Charakterzug. Ferner: wie überhaupt τὸ περίσσευμα τῆς καρδίας in Geberden und Reden überquillt Mt. 12, 34., so ists auch mit ihren „Herzens-Schauungen oder Gebilden" (von שָׂכָה wie שֶׂכְוִי der Hahn mit seiner Divinationsgabe als *speculator*): die Vorspiegelungen ihres unbegrenzten Selbstgefühls treten nach außen, sie fluten stromgleich über[2], näml. wie v. 8 sagt: in maßlos stolzen Reden

1) Hitz. erinnert an οὖλος „leibhaftig", aber dieses ist ionisch s. v. a. ὅλος *solidus*, dessen Grundwort sanscr. *sarvas* ganz, vollständig.

2) Dagegen erklärt Redslob, DMZ 1860 S. 675: es laufen über die Umhegungen des Herzens, von שׂכה in der Bed. durchstecken, einstecken (*infigere*) mit Vgl. von קִירוֹת לִבִּי Jer. 4, 19 und ἕρκος ὀδόντων. Er hält משׂכית und Mosaïk für Ein Wort, wie das ital. *ricamare* (sticken) und רקם Ein Wort ist. Allerdings hat die √ נך نكز نك den Grundbegriff des Stechens (vgl. זכר) und auch der Begriff der

(Jer. 5, 28). Lth.: *„Sie vernichten alles“* (gleichs. sie machen es zu Moder, v. מָקַק). Aber יָמִיקוּ ist hier s. v. a. aram. מִיק (*μωκᾶσθαι*): sie höhnen und offen sprechen sie בְּרָע (mit *a* bei *Munach* transformirt aus *Dechi*) in böser Gesinnung (vgl. Ex. 32, 12) Unterdrückung d. i. ihren dahin zielenden Entschluß aus. Der Mitmensch ist der Spielball ihrer Laune, sie reden oder diktiren מִמָּרוֹם von einer Höhe herab, auf welcher sie sich über andere hoch erhaben dünken. Selbst an den Himmel droben setzen sie (שַׁתּוּ wie 49, 15 statt שָׁתוּ, dort überlieferungsgemäß *Milel*, hier im Versanfang *Milra*) ihren Mund, selbst dieser bleibt von ihrem Schandmaul nicht unangetastet (vgl. Jud. v. 16), auch das Höchste und Heiligste wird von ihnen verlästert, und geschäftig und gebieterisch durchzieht ihre Zunge die Erde hienieden, überall das Bestehende herabsetzend und neue Gesetze gebend; תִּהֲלַךְ wie Ex. 9, 23 ein an *Hithpa.* anklingendes *Kal* in der Bed. *grassari.* In v. 10 ist das *Chethîb* יָשִׁיב (darum wendet er, dieser Menschenschlag, ein ihm unterthäniges Volk hierher d. i. sich zu) verwerflich, weil הֲלֹם dazu nicht paßt; עַמּוֹ ist Subj., das Suff. geht nicht auf Gott (Stier), dessen Name nicht vorausgegangen, sondern auf die bisher geschilderte Sorte von Menschen: es ist das Volk gemeint, welches ebendamit daß es sich hierhin wendet (שׁוּב nicht: zurückkehren, sondern: sich zukehren wie z. B. Jer. 15, 19[1]) sein d. i. dieses Gelichters Volk wird (vgl. für diesen eventuellen Sinn des Suff. 18, 24. 49, 6. 65, 12). Sie gewinnen einen Anhang (49, 14) solcher, welche die Furcht Gottes verlassen und ihnen sich zuwenden, und nicht, daß dieses nachtretende Volk von ihnen in Fülle absorbirt wird (Sachs), will weiter gesagt sein, sondern von diesen Bethörten (לָמוֹ *αὐτοῖς* = *ὑπ' αὐτῶν*) wird eingeschlürft oder eingesogen (מָצָה √מץ, wovon zunächst מָצַץ مصّ saugen) מֵי מָלֵא Wasser des Vollen d. i. Wasser vollen Maßes (vgl. 74, 15 Ströme des Dauernden = nichtversiegende), welches hier ein Bild ihrer verderblichen Grundsätze ist, vgl. Iob 15, 16. Um die stolzen Freigeister sammelt sich ein ihnen ergebener Pöbel, der alles was von ihnen ausgeht, als wäre es das rechte Lebenswasser, gierig einschlürft. Solche starke Geister (Jes. 46, 12) mit einem *servûm imitatorum pecus* gabs auch schon in Davids Zeit (10, 4. 14, 1. 36, 2). Ein noch weit günstigerer Boden für diese לֵצִים war die weltförmige Zeit Salomo's.

V. 11—14. Die Sprechenden sind nun jene Abtrünnigen, welche, bethört durch das Glück und die Freidenkerei der Gottlosen, sich ihnen zu Knechten begeben. Ueber den modalen Sinn des יָדַע *quomodo sciverit* s. 11, 3 vgl. Iob 22, 13. Mit וְיֵשׁ setzt sich die Zweifelfrage fort; Böttch. übers.: da doch Wissenschaft ist im Höchsten (Umstandssatz wie Spr. 3, 28. Mal. 1, 14. Richt. 6, 13), aber erst läugnen sie Gottes thatsächliches

---

Reinheit, den sie gewinnt, geht von der Vorstellung des in die Augen stechenden Glanzes aus, aber der Grundbegriff von שׂכה ist der des Durchschneidens (wov. שַׂכִּין wie מַחֲלָף Messer v. חָלַף Richt. 5, 26).

1) Ueberh. bed. שׁוּב nicht nothwendig zurückkehren, sondern wie arab. *ʿâda*, pers. *gaśten*, auch in einen neuen (thätigen oder leidentlichen) Zustand eintreten.

Wissen, dann seine eigenschaftliche Allwissenheit. Man erkl. nicht: siehe solche sind (ihrer sittlichen Beschaffenheit nach) die Gottlosen (אֵלֶּה *tales* wie זֶה 48,15. Dt. 5,26 vgl. הֵמָּה Jes. 56,11); auch nicht was dem Parallelgliede 12b und der Tendenz des Ps. gemäßer: siehe so ergehts den Gottlosen (solche sind sie ihrem Ergehen nach, wie Iob 18,21 vgl. Jes. 20.6), sondern, was sich als Begründung der Skepsis v. 11 besser anschließt, entw. gemäß der Acc.: siehe die Gottlosen da etc. oder, da es nicht הרשׁעים heißt: siehe die da sind gottlos, und ewig sorglos (Jer. 12,1) haben sie große Macht gewonnen. Mit dem bittern חַיִל — bem. Stier richtig — führen sie den augenfälligen Gegenbeweis. Wie sollte Gott allwissender Weltregent sein — die Gottlosen in ihrer fleischlichen Sicherheit werden ja hoch- und vielvermögend, die Frömmigkeit aber, weit entfernt belohnt zu werden, ist mit eitel Misgeschick verbunden. Mein Heiligungsstreben (vgl. Spr. 20,9), meine Enthaltung von aller sittlichen Befleckung (vgl. Spr. 26,6) — sagt der Irregewordene — ist schlechthin (אַךְ wie 1 S. 25,21) umsonst gewesen; ich war dennoch (Ew. §. 345a) unaufhörlich geplagt (vgl. v. 5) und mit jedem Morgenanbruch (לַבְּקָרִים wie 101,8 vgl. לִבְקָרִים Iob 7, 18) erneuerte sich mein Züchtigungsleiden. Man denke nun zufolge v. 10 den Schluß hinzu: Darum habe ich mich auf die Seite jener geschlagen, die nichts nach Gott fragen und dabei besser fahren.

V. 15—18. Der Zweifel ist für solche der Uebergang zum Abfall geworden; ganz anders hat sich dem D. das Räthsel so ungleicher Vertheilung der Geschicke gelöst. Statt כְּמוֹ v. 15 כְּמוֹהֶם (Böttch.) oder besser mit Heraufnahme des folg. הנה, die sich schon Saadia gegen die Accente gestattet (مثل هذا), כְּמוֹ הֵנָּה (Ew.) zu lesen ist unnöthig, da Präpositionen zuweilen elliptisch (כְּעַל Jes. 59, 18) oder auch ohne weiteres (Hos. 7, 16. 11,7) als Advv. gebraucht werden, was also auch für כְּמוֹ (aram. arab. כְּמָא, aeth. *kem*) als möglich zu gelten hat. Wenn ich — meint der D. — mich zu gleichem Raisonnement entschlossen hätte, so hätte ich die Gemeinschaft der Kinder Gottes bundbrüchig verlassen und wäre also auch ihrer Segnungen verlustig gegangen. Die subjunktive Bed. der Perf. in dem hypothetischen Vorder- und Nachsatze v. 15 (vgl. Jer. 23,22) geht lediglich aus dem Zus. hervor; Futt. statt der Perf. würden *si dicerem .. perfide agerem* bed. דּוֹר בָּנֶיךָ ist die Gesamtheit derer, in denen das sohnschaftliche Verhältnis, in welches Gott Israel zu sich gestellt hat, innerliche Wirklichkeit geworden ist, der Israel Gottes v. 1., das דּוֹר צַדִּיק 14,5. Es ist ein Gattungsname wie Dt. 14,1. Hos. 2,1., denn dadurch unterscheidet sich im Punkte der *υἱοθεσία* das N. T. vom Alten, daß im A. T. nur immer Israel als Volk בן oder als Gesamtheit בנים heißt, daß aber noch nicht der Einzelne und zwar in seiner unmittelbaren Bez. zu Gott sich Kind Gottes zu nennen wagen durfte; die Persönlichkeit ist noch nicht von der Gattung gelöst, sie ist noch nicht selbständig, es ist noch die Zeit der minorennen *νηπιότης*, und die Kindschaft ist noch volklich vermittelt, das Heil ist noch in der Schranke des Volkstums, seine gemeinmenschliche Gestalt ist noch nicht erschienen. Das V. בָּגַד mit בְּ bed. treulos an jem. handeln und insbes. ihn (Gott, den Freund, den Gatten) treulos verlassen; hier begnügt es sich in diesem Sinne böslicher Verlas-

sung mit dem blosen Acc. Einerseits hätte er durch Einstimmung in die Rede der Freidenker sich außerhalb des Kreises der Gotteskinder, der wahrhaft Frommen gestellt, andererseits aber blieb die zweifelerregende Erscheinung (זאת), wenn er sie denkend zu durchdringen (לָדַעַת) suchte, für ihn עָמָל Mühsal d.i. etwas ihn erfolglos Abmühendes, ein unlösbar Räthsel (vgl. Koh. 8, 17). Mag man הִוא oder הִיא lesen, der Sinn bleibt sich gleich; das *Keri* הִיא bevorzugt wie Iob 31, 11 das attraktionelle Genus. Daß ואחשבה s.v.a. וָאחשׁבה sei (Ew. Hupf.), ist weder hier noch Iob 30, 26 und anderwärts anzunehmen; die cohortative Futurform bildet hier wie öfter (Ges. §. 128, 1) mit oder ohne Bedingungspart. (139, 8. 2 S. 22, 38. Iob 16, 6. 11, 17. 19, 18. 30, 26) einen hypothetischen Vordersatz: und (doch) wenn ich nachsann, Symm. (nach Montfaucon) εἰ ἐλογιζόμην. Das Denken allein — bem. Vaih. treffend — gibt weder das rechte Licht noch wahre Seligkeit. Beides wird nur im Glauben gefunden. Der D. schlug endlich den Glaubensweg ein und da fand er Licht und Ruhe. Das Fut. nach עַד hat häufig subjunktive Imperfektbed. Iob 32, 11. Koh. 2, 3 vgl. Spr. 12, 19 (*donec autem* = nur einen Augenblick), auch in solchem hist. Zus. wie Jos. 10, 13. 2 Chr. 29, 34 ist es subjunktiv gedacht (*donec ulcisceretur, se sanctificarent*), zuweilen jedoch indicativisch wie Ex. 15, 16 (*donec transibat*) und a. u. St., wo עד das objektive Ziel einführt, an welchem das Räthsel seine Lösung fand: bis ich einging . . (geflissentlich) achtete auf (לְ wie in der Grundstelle Dt. 32, 29 vgl. Iob 14, 21) auf ihren Lebensausgang. Der Cohortativ ist hier nicht anders als in וְאָבִינָה gebraucht, aber mit dem hier zusammenhangsgemäßen Nebenbegriff des Geflissentlichen. Er ging in Gottes hehres Heiligtum (Plur. wie 68, 36 vgl. מִקְדָּשׁ in den Asafps. 74, 7. 78, 69), hier betete er um Licht im Dunkel seiner Anfechtung, hier wurde ihm das Auge in die h. Plane und Wege Gottes 77, 14 geöffnet, hier der Blick geschenkt auf das traurige Ende der Frevler. Ew. Hitz. verstehen unter Gottes Heiligtümern seine Geheimnisse, aber ohne Halt im Sprachgebrauch. Und ist das nicht ein ganz zusammenhangs- und erfahrungsgemäßer Ged., daß ihm ein Licht aufging, als er sich aus dem Wirrwarr der Welt in die Stille der Stätte Gottes zurückzog und da andächtig aufmerkte? — Die Str. schließt mit summarischem Bekenntnis des dort empfangenen Aufschlusses. שִׁית ist mit ל construirt, indem *collocare* s. v. a. *locum assignare* ist (s. 6[b]). Gott gibt den Frevlern zu stehen auf glatten, schlüpfrigen Stellen, wo man leicht ausgleitet (vgl. 35, 6. Jes. 23, 12). Da stürzen sie denn auch unvermeidlich; Gott stürzt sie לְמַשּׁוּאוֹת in Trümmer *fragores* = *ruinae*, v. שׁוא = שָׁאָה wirr, wüste s., dröhnen, nur scheinbar v. נָשָׁא: Berückungen, Ueberfälle (Hitz.), was 74, 3 noch schlechter paßt als hier; Verwüstung und Zertrümmerung läßt sich auch von Personen sagen, wie הָרַס 28, 5. וְנִשְׁבָּרוּ Jes. 8, 15. נִפֵּץ Jer. 51, 21—23. Eine andere Theodicee als diese kennt der D. nicht und überhaupt nicht die vorexil. Literatur Israels (s. Ps. 37. 39. Jer. 12 u. B. Iob). Die spätere Profetie und Chokma ist schon um Vieles weiter, indem sie auf ein letztes allgem. Gericht hinweist (s. bes. Mal. 3, 13 ff.), aber nicht ein das Diesseits abbrechendes; Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit sind auch da noch nicht recht geschieden.

V. 19—22. Der D. gibt sich bei der Räthsellösung, die ihm geworden, zufrieden, und es wäre unter seiner Menschenwürde, sich weiter von Zweifelsgedanken anfechten zu lassen. Auf den Standpunkt des Endes sich stellend, sieht er wie die Gottlosen im Nu grausigem Untergang verfallen, sie enden (סָפוּ v. סוּף, nicht סָפָה), es ist aus mit ihnen (תַּמּוּ) infolge (מִן wie 76,7 und unverbunden wie 18,4. 30,4. 2 S. 22,14) schrecklicher Begegnisse (בַּלָּהוֹת ein bes. im B. Iob beliebtes Wort), die sie hinwegräumen. Es geht mit ihnen wie mit einem Traume, nachdem (מִן wie 1 Chr. 8,8) man erwacht ist. Man entschlägt sich da des Traumbildes seiner Nichtigkeit halber Iob 20,8. So sind die μετὰ πολλῆς φαντασίας (Act. 25,23) sich breit machenden Frevler vor Gott ein צֶלֶם Schattenbild oder wesenloses Schemen. Wenn er, der Allherr, aufwacht d. i. nach langmütigem Zuschaun sich richterlich aufmacht, so verachtet er ihr Schattengebilde, stößt es verächtlich von sich fort. Lth. übers.: *So machstu HERR jr Bilde in der Stad verschmecht.* Aber weder hat das *Kal* בָּזָה diese doppelt trans. Bed.: der Verachtung preisgeben, noch ist hier die Erwähnung der Stadt am Orte. Auch Hos. 11,9 gibt בְּעִיר in der Bed. *in urbem* keinen rechten Sinn, es bed. die Zornwut, wie Jer. 15,8 die Angstglut, und erstere Bed. (s. zu Ps. 139,20) *in fervore* (*irae*) behauptet Schroeder auch hier, aber die Vocalisation בָּעִיר ist ihr entgegen. Deshalb ist בָּעִיר mit Trg. für synkopirt aus בְּהָעִיר zu halten (vgl. לָבִיא Jer. 39,7. 2 Chr. 31,10., בִּכָּשְׁלוֹ Spr. 24,17 u. dgl.), nicht aber zu erklären: wenn sie erwachen, näml. vom Todesschlafe (Trg.[1]), oder nach 78,38: wenn du sie erweckest, näml. aus ihrem Sicherheitsschlafe (de W. Kurtz), sondern nach 35,23: wenn du erwachest, näml. Gericht zu halten. Bis hieher die gebetsweise vom D. wiedergegebene göttliche Antwort. Hgst. übers. nun weiter: „denn es erbitterte sich . .", aber weder läßt sich יִתְחַמֵּץ der Tempusfolge nach als Imperf. fassen, noch כִּי als Part. des Grundes begreifen. Vielmehr redet der D. vom Standpunkt des erhaltenen Aufschlusses von einer möglichen Wiederkehr (כִּי *seq. fut.* = ἐάν) seiner Anfechtung und verurtheilt diese invoraus: *si exacerbaretur animus meus atque in renibus meis pungerer,* יִתְחַמֵּץ sauer, herbe, leidenschaftlich w., אֶשְׁתּוֹנָן mit dem näher bestimmenden Acc. כִּלְיוֹתַי gestachelt, piquirt, gereizt w. Mit וַאֲנִי beginnt der Nachsatz: so wäre ich . . wäre geworden (Perf. wie v. 15 nach Ges. §. 126,5). Ueber לֹא יָדַע *non sapere* s. 14,4 בְּהֵמוֹת läßt sich als *compar. decurtata* für כִּבְהֵמוֹת fassen, indes hat der D., wie sich aus Iob 40,15 zu ergeben scheint, wol den *p-ehe-mou* Wasserochsen d. i. den Hippopotamus im Sinne, welcher hebraisirt בְּהֵמוֹת heißt[2] und als plumper Fleischkoloß zugleich ein Bild kolossaler Dummheit ist (Mr. Hitz.). Nicht ein Mensch

1) Dessen Uebers. lautet: „Wie den Traum eines trunkenen Mannes, der aus seinem Schlafe erwacht, wirst du, o HErr, am Tage des großen Gerichts, wenn sie aufwachen aus ihren Grabesbehausungen, in Zornmut ihr Gebilde der Schmach preisgeben." Der Text unserer Ausgaben ist so nach Bechai (zu Dt. 33,29) und Nachmani (in seiner Schrift שער הגמול) zu berichtigen.

2) Aegyptisches *p* geht öfter in hebräisches *b* über und umgekehrt, wie in dem Namen *Aperiu* = עברים; *p* bleibt aber in פרעה = *phar-aa* Großhaus (οἶκος μέγας bei Horapollo), der mit dem Zeichen des Hausplans = *p* beginnende Name der äg. Herrscher.

— meint der D. — würde er im Verh. zu Gott, Gotte gegenüber sein (עִם wie 78,37. Iob 9,2 vgl. مع in Vergleich mit), wenn er gleichen Zweifeln wieder Raum gäbe, sondern gleich dem dümmsten Viehe, welches Gotte gegenübersteht unfähig solcher Erkenntnis, wie Er sie gern dem ernstlich fragenden Menschen mittheilt.

V. 23—26. Aber so tief erniedrigt er sich nicht: nachdem Gott einmal ihn bei der Rechten erfaßt und ihn der Gefahr des Falles (v. 2) entrissen, hält er sich um so fester an Ihn und will seine stetige Gemeinschaft mit ihm nicht wieder durch solche gottentfremdende Anwandelungen durchbrechen lassen. Zuversichtlich gibt er sich der göttlichen Leitung hin, wenn er auch nicht das Geheimnis des Planes (עֵצָה) dieser Leitung durchschaut; er weiß, daß ihn Gott nachher (אַחַר mit *Mugrasch*: Adv. wie 68,26) d. i. nach diesem dunklen Glaubenswege annehmen d. i. zu sich nehmen und allem Leiden entnehmen (לָקַח wie 49,16 und von Henoch Gen. 5,24) wird כָּבוֹד. Die Vergl. von Zach. 2,12 ist beirrend; dort ist אַחַר mit Recht als Präpos. accentuirt: hinter Herrlichkeit her hat er mich ausgesandt (s. Köhler) und hier als Adv., denn obwol der adv. Sinn des אחר eher die Wortstellung ואחר תקחני כבוד erwarten ließ, ist „hinter Herrlichkeit aufnehmen" (vgl. umgekehrt Jes. 58,8) doch ein verschrobener Ged. כבוד als Adj. „herrlich" (Hofm.) der Sprache fremd ist entw. Acc. des Zieles (Hupf.) oder, was eine mehr alttest. Formulirung ergibt, Acc. der Weise (Lth. *mit ehren*). In אַחַר faßt der D. was seiner am Ziele der diesseitigen göttlichen Führung wartet in einen Gesamtblick zus.; die Zukunft ist ihm dunkel, aber durch die Eine Hoffnung gelichtet, daß der Ausgang seines irdischen Daseins eine herrliche Räthsellösung sein wird. Es ist hier wie anderwärts der Glaube, welcher nicht nur das Dunkel des Diesseits, sondern auch die Nacht des Hades durchbricht. Ein Gotteswort von himmlischem Triumfe der diesseits streitenden Gemeinde war damals noch nicht vorhanden, aber für den Glauben hatte der Jahve-Name schon eine über den Hades hinaus in ein ewiges Leben hineinreichende durchsichtige Tiefe. Der Himmel der Seligkeit und Herrlichkeit ist ja auch nichts außer Gott, sondern wer Gott in Liebe sein nennen kann, der hat den Himmel auf Erden, und wer Gott nicht in Liebe sein nennen kann, der hätte nicht den Himmel, sondern die Hölle mitten im Himmel. In diesem Sinne sagt der D. v. 25: wen hab' ich im Himmel d. i. wer wäre da ohne dich Gegenstand meiner Lust, Stillung meines Verlangens, ohne dich ist der Himmel mit all seiner Herrlichkeit eine mich gleichgültig lassende große Oede und Leere, und mit dir d. i. dich besitzend hab' ich keinen Gefallen an der Erde, weil dich mein zu nennen alles Besitztum und alle Lust der Erde unendlich überragt. Faßt man בָאָרֶץ noch genauer dem בַשָּׁמַיִם parallel, ohne es von חָפַצְתִּי abhängig zu machen: und dich besitzend find ich keine Lust auf Erden: so bleibt der Sinn wesentlich derselbe, aber wenn man בארץ sprachgebrauchsgemäß von חפצתי regiert sein läßt, so gelangt man zu diesem Sinne auf dem nächstliegenden Wege. Himmel und Erde mit Engeln und Menschen gewähren ihm keine Genüge — sein einiger Freund, seine einige Lust und

Liebe ist Gott. Die Gottesliebe, welche David 16,2 in dem **kurzen Worte** ausspricht: „HErr, du bists; du bist mein höchstes Gut" entfaltet sich hier in unvergleichlicher mystischer Tiefe und Schönheit. Luthers Uebers. zeigt seine Meisterschaft; nach ihr singt die Kirche in ihrem Herzlich lieb hab' ich dich: „Die ganze Welt nicht erfreuet mich, Nach Himmel und Erden frag ich nicht, Wenn ich nur dich mag haben"; nach ihr fährt sie vollkommen dem Texte unseres Ps. gemäß fort: „Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, So bist doch du mein Zuversicht", oder mit Paul Gerhard: „Du sollt sein meines Herzens Licht, Und wenn mein Herz in Stücken bricht, Sollt du mein Herze bleiben". Denn das hypothetische Perf. כָּלָה sagt etwas aus, trotz dessen derjenige, den es trifft, Gott seinen Gott nennt: *licet defecerit.* Mag sein äußerer und innerer Mensch vergehen, dennoch bleibt Gott ewig seines Herzens Fels als der feste Grund, auf welchem er mit seinem Ich stehen bleibt, wenn alles wankt; Er bleibt sein Theil d.i. das Besitztum, das ihm nicht entrissen werden kann, wenn er alles, selbst sein seelenleibliches Leben, verliert, und das bleibt ihm Gott לְעוֹלָם, er überdauert mit dem Leben, das er in Gott hat, den Tod des alten. Der D. setzt den zwar unmöglichen, aber doch denkbar äußersten Fall, daß sein äußerer und innerer Wesensbestand dahinsänke; selbst dann will er mit dem *merus actus* seines Ich an Gott hangen bleiben. Mitten in dem Naturleben der Vergänglichkeit und der Sünde hat ein an Gott hingegebenes neues Personleben in ihm begonnen, und an diesem hat er die Bürgschaft, daß er nicht untergehen kann, so wahr als Gott nicht untergehen kann, an den es geknüpft ist. Ebendas ist auch der Nerv des antisadducäischen Beweises Jesu für die Auferstehung der Todten Mt. 22,32.

V. 27—28. Noch einmal spricht der D. hier die großen Gegensätze aus, auf welche Glück und Unglück scheinbar, aber nur scheinbar in einer der göttlichen Gerechtigkeit so widersprechenden Weise vertheilt sind. Der Schwerpunkt der mit כִּי eingeführten Begründung liegt in v. 28. „Deine sich Entfernenden" war mit רָחֵק untersch. v. רָחוֹק auszudrücken; זָנָה hat מִן für מִתַּחַת oder מֵאַחֲרֵי nach sich. Die sich vom Urquell des Lebens entfernen, verfallen dem Untergang; die Gotte sich bundbrüchig entziehen und seiner Liebe die Welt mit ihren Götzen vorziehen, verfallen der Vertilgung. Nicht so der D.; Gottesnähe d.i. Gottverbundenheit ist ihm gut d.i. (vgl. 119,71 f.) achtet er für sein Glück; קִרְבַת ist *n. act.* n. d. F. יִקְהָת: وَقْهَة Gehorsam und נִצְּרָה Wacht 141,3 und wesentlich gleichbed. mit *kurba* (קֻרְבָה), der arab. Bez. der *unio mystica,* vgl. Jac. 4,8 *ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν.* Wie קרבת אלהים dem רחקיך, so steht לִי טוֹב dem יאבדו und הצמתה entgegen. Jenen bringt ihre Gottentfremdung das Verderben, er findet in der Gemeinschaft mit Gott was ihm für Gegenwart und Zukunft gut ist. Auf Ihn seine Zuversicht (מַחְסִי, nicht מַחְסִּי) setzend will er erzählen und wird er dereinst erzählen können alle seine מַלְאֲכוֹת d.i. die Bethätigungen oder Bewerkstelligungen seiner gerechten, gnädigen, weisen Regierung. Die Aussage verwandelt sich schnell in Anrede. Der Psalm schließt mit einem invoraus dankbar anbetenden

Aufblick zu dem Gott, der die Seinen zwar oftmals wunderlich führt, aber stets selig, näml. durch Leiden zur Herrlichkeit.

PSALM LXXIV.

Anrufung Gottes gegen tempelstürmende Religionsverfolgung.

1 Warum, Elohim, hast du verstoßen auf immer,
Rauchet dein Zorn wider die Herde deiner Weide?
2 Gedenke deiner Gemeinde, die du erkauft uralters,
Eingelöst zum Stamme deines Eigentums —
Des Berges Zion, darauf du wohnest.
3 O erhebe deine Schritte zu den Trümmern auf immer,
Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum.

4 Es brüllten deine Widersacher innerhalb deiner Versammlungsstätte,
Setzten ihre Zeichen zu Zeichen ein.
5 Es sah sich an, wie wenn man hoch emporhebt
Im Gehölzdickicht Aexte,
6 Und jetzt — auf sein Schnitzwerk zusamt
Mit Beil und Barten hauten sie los.
7 Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,
Zur Erd' entweihet deines Namens Wohnort,
8 Sprachen in ihrem Herzen: wir wollen zusamt sie niederzwingen,
Haben verbrannt alle Gotteshäuser im Lande.

9 Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig.
Kein Profet ist mehr,
Und unter uns ist Keiner welcher wüßte: bis wann? —
10 Wie lange, Elohim, wird lästern der Dränger,
Höhnen der Feind deinen Namen auf immer?
11 Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte?
Aus deinem Busen drinnen hole Vertilgung! —

12 Und doch ist Elohim mein König von uralters,
Hülfreich wirksam im Bereich der Erde.
13 DU hast zerspalten durch deine Gewalt das Meer,
Hast zerschellt die Köpfe von Drachen auf den Wassern.
14 DU hast zerschmettert die Köpfe Leviathans,
Gabst zur Speis' ihn einem Volk: den Wüstenthieren.

15 DU hast gespalten Quellen und Bäche,
DU hast getrocknet nie versiegende Ströme.
16 Dein ist der Tag, auch dein die Nacht,
DU hast bereitet Nachtgestirn und Sonne.
17 DU hast festgestellt alle Marken der Erde,
Sommer und Winter hast DU gebildet.

18 Gedenke deß: Feinde schmähen Jahve
Und ein tolles Volk höhnet deinen Namen.
19 Ueberlasse nicht dem Thiere die Seele deiner Turtel,
Deine armen Thierlein vergiß nicht auf immer.
20 Blicke hin auf den Bund,
Denn die Winkel des Landes sind voll von Gewaltthatsstätten.

21 Nicht kehre zurück der Niedergeschlagne beschämt,
Der Leidvolle und Dürftige mögen preisen deinen Namen.
22 Steh auf, Elohim, ficht aus deinen Streit,
Gedenk deines Schimpfes von Tollen fort und fort!
23 Vergiß nicht des Geschrei's deiner Widersacher,
Des Gedröhns deiner Empörer, das aufsteigt immerdar!!

Auf den מזמור 73 folgt hier ein משׂכּיל (s. 32, 1), welches mit jenem das hervorstechende seltene Wort מַשֻּׁאוֹת (74, 3. 73, 18), aber auch das altasafische Gepräge gemein hat. Wir finden hier die asaf. Lieblingsanschauung Israels als einer Herde und die Vorliebe der asaf. Ps. zu urgeschichtlichen Rückblicken (74, 13—15). Den ersteren dieser beiden Charakterzüge finden wir auch in Ps. 79., welcher die gleiche Zeitlage spiegelt.

Auch steht Jeremia zu beiden Ps. in gleichem Verh. In Jer. 10, 25 wiederholt sich wörtlich 79, 6 f. Und an Ps. 74 wird man durch Thren. 2, 2 (vgl. 74, 7); 2, 7 (vgl. 74, 4) u. a. St. erinnert. Auch die Klage אין עוד נביא 74, 9 lautet ähnlich wie Thren. 2, 9. Bei der reproduktiven Weise Jeremia's und seiner Gewohnheit, sich durch die Originalstellen mittelst Ideenassociation zu neuen Gedanken veranlassen zu lassen (vgl. כְּיוֹם מוֹעֵד Thren. 2, 7 mit בְּקֶרֶב מוֹעֲדֶךָ des Ps.) liegt es nahe, den beiden asaf. Volksklageps. den Altersvorzug zuzusprechen.

Aber dagegen sträubt sich der Inhalt beider, welcher uns nicht blos bis in die chaldäische, sondern bis in die maccabäische Zeit hinabzuführen scheint. Nach seiner Rückkehr vom zweiten ägypt. Feldzuge (170 v. Chr.) züchtigte Antiochos Epiphanes das durch Jason insurgirte Jerusalem aufs grausamste, betrat, von dem höfischen Hohenpriester Menelaos geleitet, den Tempel und nahm die kostbaren Geräthe, auch das Gold der Wände und Thüren, mit sich fort. Myriaden von Juden wurden damals niedergemetzelt oder als Sklaven verkauft. Als dann während des vierten äg. Feldzugs (168) des Antiochos in Jer. wieder eine ptolemäisch gesinnte Partei sich erhob, entsandte er zur Bestrafung der Schuldigen den Apollonios (167), dessen Truppen mit Feuer und Schwert die Stadt verwüsteten, Häuser und Mauer zerstörten, mehrere Tempelthore niederbrannten und viele Zellen niederrissen. Auch diesmal wurden Tausende niedergemacht und gefangen weggeführt. Dann begann Antiochos' Versuch, das jüd. Volk zu hellenisiren. Ein alter Athêner war mit Durchführung dieser Maßregel betraut. Man zwang die Juden mit Gewalt zur Annahme der heidnischen Religion und zwar zum Dienste des olympischen Zeus: am 15. Chislev wurde auf den Brandopferaltar des Tempels ein kleinerer Altar gestellt und am 25. Chislev wurde dem olympischen Zeus in dem nun ihm geweihten Tempel Jahve's das erste Opfer gebracht. So stand es, als eine Schar treuer Bekenner sich um den hasmonäischen Priester Mattathias sammelte.

Wie auffällig stimmt vieles in beiden Ps., zumal in Ps. 74, mit dieser Zeitlage! Damals fühlte man schmerzlicher als je, daß das Profetentum verstummt sei 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Die sich ermannenden Bekenner und Märtyrer hießen, wie 79, 2., חסידים Ἀσιδαῖοι. Man sah damals, wie 1 Macc. 4, 38 sagt, *τὸ ἁγίασμα ἠρημωμένον καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας, καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς φυτὰ πεφυκότα ὡς ἐν δρυμῷ ἢ ὡς ἐν ἑνὶ τῶν ὀρέων, καὶ τὰ παστοφόρια καθῃρημένα.* Die Thorflügel des Tempels waren eingeäschert (vgl. 2 Macc. 8, 33. 1, 8). Die religiösen אותות 74, 4 der Heiden füllten die Offenbarungsstätte Jahve's. Auf dem Altar des Vorhofs stand das *βδέλυγμα ἐρημώσεως*; in den Vorhöfen hatte man Bäume, gleichfalls אותות des Heidentums, angepflanzt und die לְשָׁכוֹת (*παστοφόρια*) lagen in Trümmern. Als später unter Demetrios Soter 161 Alkimos (ein Abtrünniger, den Antiochos zum Hohenpr. ernannt hatte) und Bakchides mit Friedensverheißungen, zugleich aber mit einer Heeresmacht herangezogen, ging ihnen eine Schar von Schriftgelehrten, die ersten der Ἀσιδαῖοι Israels, entgegen, um für ihr Volk zu bitten; Alkimos aber ergriff deren sechzig, schlachtete

sie an Einem Tage und zwar, wie 1 M. 7, 16 f. hinzugefügt wird: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψε· Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἷματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων.* Die Anführungsformel *κατὰ τὸν λόγον ὃν* (*τοὺς λόγους οὓς*) *ἔγραψε*, besonders das *ἔγραψε*, welches als Aorist nicht die Schrift (*ἡ γραφή*) und, da das Citat ein Gebet zu Gott ist, nicht wol Gott, sondern nur den ungenannten Psalmdichter zum Subj. haben kann (s. jedoch die Varianten bei Grimm zu d. St.), lautet so, als ob der Geschichtschreiber ein unter den damaligen Drangsalen entstandenes Schriftstück anzuführen sich bewußt sei. In der That konnte keine Zeit sich für berechtigter halten, einige ihrer Lieder dem Psalter einzuverleiben, als die maccabäische, die von Daniel geweissagte 63. Woche, die den Charakter der Endzeit an sich tragende Leidenswoche, diese eigentliche Märtyrerzeit des A. B., welcher das B. Daniel eine hohe heilsgeschichtlich typische Bed. zuerkennt.

Aber so unbefangen wir der Frage, ob es maccab. Ps. gebe, gegenüberstehen, so ist doch andererseits auch manches der Bez. beider Ps. auf die maccab. Zeit entgegen. In Ps. 79 widerstrebt nichts der Bez. auf die chaldäische Zeit und 79, 11 vgl. 102, 21. 69, 34 ist ihr sogar günstig. Und in Ps. 74, in welchem 4ᵇ, 8ᵇ, 9ᵇ sich am befriedigendsten aus der maccab. Zeit erklären, erklärt sich hinwieder anderes besser aus der chaldäischen. Denn was 7ᵃ sagt: *sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel* gilt doch so unbeschränkt wie es lautet von den Chaldäern, nicht von den Syrern. Und der Gebetsruf 74, 3: *erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern* scheint eine Verwüstung seit wenigstens Jahrzehnten vorauszusetzen, wie die macc. Zeit, obwol bei der Erhebung der Maccabäer Jer. *ἀοίκητος ὡς ἔρημος* war (1 Macc. 3, 45), sie nicht aufzuweisen hat. Hitz. übers. zwar: *Erhebe deine Tritte zu den Ueberfällen ohn' Ende*, aber die beiden Stellen, wo מַשֻּׁאוֹת vorkommt, sichern diesem wechselseitig die Bed. „Verwüstungen" (Trg. Symm. Hier. Saad.). Wäre aber die chald. Katastrofe gemeint, so ließe sich der Verf. beider Ps. auf Grund von Ezr. 2, 41. Neh. 7, 44 vgl. 11, 22 für einen Asafiten der Zeit des Exils halten, obwol sie auch von irgendwem in asafischer Psalmweise gedichtet sein könnten. Und was ihr Verh. zu Jeremia betrifft, müßten wir uns damit bescheiden, daß Jeremia, dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit sonst so durchaus reproduktiv ist, doch auch von späteren Schriftstellern und hier vom Psalmisten reproducirt wird.

Nichts ist gewisser als daß der Physiognomie dieser Ps. kein Nationalunglück vor der chald. Katastrofe entspricht. Der Versuch Vaihingers, sie aus der Zeit der Schreckensregierung Athalja's heraus zu begreifen, zerfällt in sich selbst. Die Gesch. Israels vor Zidkia kennt Plünderungen Jerusalems und des Tempels, wie unter Joram, aber keine Einäscherung. Da auch die Entweihung des Tempels durch den persischen Feldherrn Bagoses (Jos. *arch.* XI, 7), auf welche Ew. früher diese Ps. bezog, mit keiner Beschädigung, geschweige Einäscherung verbunden war, so bleibt nur die Wahl zwischen der Verwüstung Jerusalems und des Tempels im J. 588 oder im J. 167. Wir haben uns oben S. 9—11 die Anerkennung einiger macc. Einschaltungen im Psalter offen erhalten. Da nun in beiden Ps., abgesehen von dem משׁאות נצח, alles zur macc. Zeit stimmt, während bei der Bez. auf die chaldäische das wissenschaftliche Gewissen in mannigfaches Gedränge kommt (bes. bei 74, 4. 8. 9. 79, 2. 3), so weichen wir der Macht des Eindrucks und legen beiden Ps. die Lage des jüd. Volkes unter Antiochos und Demetrios unter. Ihr Inhalt deckt sich mit dem Gebete des Judas Maccabäus 2 Macc. 8, 1—4.

V. 1—3. Der D. beginnt mit der flehentlichen Bitte, daß Gott sich seiner Gemeinde, über die sein Zorngericht ergangen, wieder erbarmen und die Trümmer Zions wieder aufrichten möge. Warum auf immer (v. 10. 79, 5. 89, 47 vgl. 13, 2) ist s. v. a. so andauernd und wie es scheint endlos: das Prät. bez. den Akt der Verstoßung, das Fut. 1[b] den dauernden Zustand derselben; למה wird bei folg. gutturalem Anlaut, zumal wenn dieser einen blosen Halbvocal hat (obwol auch sonst Gen. 12, 19. 27, 45. Hohesl. 1, 7), entdagessirt und auf *ult.* betont, um (wie Mose ha-Nakdan ausdrücklich bem.) die Verschluckung des *ah* zu verhüten, vgl. zu 10, 1. Ueber das Rauchen des Zorns s. 18, 9. Das charakteristisch asafische צאן מַרְעִיתוֹ ist nicht minder jeremianisch Jer. 23, 1. In v. 2 wird Gott an das erinnert, was er für seine Volksgemeinde einst gethan hat; קֶדֶם weist wie 44, 2 in die mosaische Vorzeit zurück auf die Erlösung aus Aeg., welche in קנה (Ex. 15, 17) als Erkaufung und in גאל (77, 16. 78, 35. Ex. 15, 13) als Loskaufung (*redemtio*) vorgestellt ist; שֵׁבֶט נַחֲלָתֶךָ ist Factitiv-Obj., שֵׁבֶט heißt das Gesamtvolk in seiner Stammverschiedenheit von andern Völkern wie Jer. 10, 16. 51, 19 vgl. Jes. 63, 17. זֶה 2[b] ist mit Recht von הר־ציון (*Mugrasch*) getrennt, es steht geradezu für אֲשֶׁר wie 104, 8. 26. Spr. 23, 22. Iob 15, 17. Ges. §. 122, 2. Die Volksgemeinde und ihre Centralstätte befinden sich wie von Gott vergessen in einem gegen ihre Erwählung abstechenden Zustande. מַשֻּׁאוֹת נֶצַח heißen Ruinen (s. 73, 18) im Zustande so gänzlicher Zerstörung, daß alle Hoffnung der Wiederherstellung davor schwindet; נֶצַח blickt hier vorwärts wie עוֹלָם (חרבות) Jes. 58, 12. 61, 4 rückwärts. Möge denn Gott hoch emporheben seine Füße (פְּעָמִים poet. für רַגְלַיִם vgl. 58, 11 mit 68, 24) d. i. in langen eiligen Schritten unaufhaltsam sich zu seiner in Trümmer liegenden Wohnstätte hinzubewegen, daß sie in Kraft seines Einschreitens wieder erstehe. Hat doch der Feind schonungslos gehaust; Alles (כֹּל wie 8, 7 Zef. 1, 2 für הַכֹּל oder אֶת־כֹּל) im Heiligtum hat er übel zugerichtet (הֵרַע wie 44, 3) — wie könnte dieser tempelschänderische Vandalismus ungeahndet bleiben!

V. 4—8. Der D. beschreibt nun näher, wie der Feind gehaust. Da קֹדֶשׁ v. 3 der Tempel ist, so müßte מוֹעֲדֶיךָ v. 4 gleichfalls den Tempel mit Bez. auf die einzelnen Vorhöfe meinen, aber der Plur. wäre hier (vgl. 8[b]) beirrend und ist auch nur eine Variante; mit Recht hat Baer sich für מועדך entschieden[1], מוֹעֵד wie Thren. 2, 6 f.: der stiftungsgemäße (Num. 17, 19) Ort des Verkehrs Gottes mit seiner Gemeinde (vgl. ميعاد Stelldichein). Was Jeremia Thren. 2, 7 (vgl. שאג Jer. 2, 15) sagt, ist hier auf einen kürzeren Ausdruck gebracht. Unter אוֹתֹתָם 4[b] lassen sich nicht militärische Abzeichen verstehen; die Scene des Tempels und die Verdrängung der dort befindlichen national-israel. Abzeichen durch Substituirung anderer fordert für das Wort die religiöse Bez., in welcher es von Beschneidung und Sabbat (Ex. 31, 13) gebraucht wird; solche heidnische אותות, die dem Tempel und der Gemeinde Jahve's als fortan gültige obtrudirt wurden, waren die 1 Macc. 1, 45—49., bes. der sogen. Greuel der Verwüstung

---

1) Die LA מועדיך ist z. B. von Elias Hutter und Nissel aufgen., der Targ. übers. sie, Kimchi erklärt und Abraham v. Zante paraphrasirt nach ihr, sie ist ziemlich verbreitet, aber nach LXX. Syr. u. HSS zu verwerfen.

ebend. v. 54. Mit יִוָּדַע v. 5 wird die Schreckensscene eingeführt, die man damals offensichtlich (79, 10) erlebte: כְּמֵבִיא ist das Subj., es ward sichtbar, fühlbar, bemerklich d. i. es sah sich an und man erlebte es, wie wenn einer in Holzdickicht die Axt eingehen macht d. i. dahinein oder darauf los schlägt. Der Plur. קַרְדֻּמּוֹת drängt sich in die Vergleichung ein, weil es die vielen heidnischen Krieger sind, welche wie Jer. 46, 22 f. mit solchen Holzschlägern verglichen werden. Das Kamez von בִּסְבָךְ־עֵץ nennt Norzi קמץ חטוף, die Verbindungsform wäre dann die Verkürzung von סְבֹךְ (Ew. Olsh.), denn das lange *ā* von סְבָךְ leidet keine Verkürzung; nach anderer Ansicht ist *bi-sbăch-ez* zu lesen, wie Est. 4, 8 *k'tāb-hadāth* (mit Gegenton-*Metheg* beim langen Vocal wie z. B. עֵץ־הַגָּן Gen. 2, 16). Der D. begleitet das Zerstörungswerk bis zum vernichtenden Schlage, den das die Aufmerksamkeit spannende ועת (viell. וְעֵת, *Keri* וְעַתָּה) einführt. In v. 5 wird die gemeine rohe Ruhe gemalt, wie in dem virgilischen *illi inter sese cet.* die schwerfällige cyklopische Arbeit, in *jahalomûn* 6[b] (hie und da *jahlomûn* punktirt) hört man den Schlag der aufgehobenen Aexte, welche das kostbare Schnitzwerk des Tempels zersplittern; das Suff. von פִּתּוּחֶיהָ (die Schnitzwerke davon) geht dem Sinne nach auf מועדך. LXX die maccab. Deutung begünstigend: ἐξέκοψαν τὰς θύρας αὐτῆς (פִּתְחֶיהָ). Auf diese Zertrümmerung des Getäfels folgt v. 7 die Verbrennung, zunächst, wie sich denken läßt, jenes Getäfels selbst, so weit es aus Holz besteht. Die verbürgte LA ist hier מִקְדָּשֶׁךָ, nicht מִקְדָּשֶׁיךָ. שִׁלַּח בָּאֵשׁ bed. in Brand stecken *immittere igni*, versch. v. שִׁלַּח אֵשׁ בְּ Feuer anlegen *immittere ignem*. Zu לָאָרֶץ חִלְּלוּ vgl. Thren. 2, 2. Jer. 19, 13. Den Ausruf der Feinde נִינָם leitet Hitz. nach LXX Trg. Hier. von נִין ab: ihr ganzes Geschlecht (näml. wollen wir ausrotten)! Aber נִין heißt die Nachkommenschaft, warum also nur die Jungen und nicht die Alten? Und wozu Ausdruck des Obj. und nicht vielmehr der Handlung, deren Obj. sich von selbst verstehen würde? נִינָם ist *fut. Kal* v. יָנָה, hier = *Hi.* הוֹנָה vergewaltigen, despotisiren und, wie im späteren Hebr. אָנַס, gewaltsam zwingen; נִינֵם (v. יִינֶה wie יִיפֶה) ist *in p.* in נִינָם abgelautet, vgl. die Futurformen Num. 21, 30. Ex. 34, 19 und auch 118, 10—12. Nachdem nun schon von Verbrennung des Tempelgerüsts die Rede gewesen, kann מוֹעֲדֵי־אֵל nicht wieder die Offenbarungsstätte nach ihren Abtheilungen (Hgst.) bez., noch weniger die Festversammlungen (Böttch.), die der Feind nur durch Anzündung des Tempels über ihrem Kopfe verbrannt haben könnte, wozu aber כל nicht paßt. Der Ausdruck lautet, was man nicht bestreiten sollte, anscheinend auf Synagogen, wie Aq. u. Symm. übers. Denn an die von Profeten geleiteten Sondergottesdienste im nördlichen Reiche (2 K. 4, 23) läßt sich nicht denken, weil dieses zur Abfassungszeit des Ps. keinesfalls mehr bestand; auch nicht an die בָּמוֹת, deren Verbrennung kein frommer Israelit beklagen durfte; auch nicht an die aus der Urgeschichte Israels denkwürdigen h. Stätten, welche nirgends מועדים heißen und seit Gründung des Centralheiligtums nur als Sitze falscher Culte erscheinen — der Ausdruck führt (wie בֵּית וַעַד *Sota* IX, 15) auf Versammlungsorte zu religiösem Zwecke, auf Bet- und Lehrhäuser, also auf Synagogen — eine schwerwiegende Instanz für die maccab. Herleitung des Psalms.

V. 9—11. Das Schlimmste, was der D. zu klagen hat, ist, daß sich Gott in dieser Leidenszeit nicht wie sonst zu seinem Volke bekennt. „Unsere Zeichen" ist der gerade Gegens. zu „ihren Zeichen" v. 4., weshalb nicht nach 86, 7 Zeichen die Gott thut zu verstehen sind; das Suff. fordert ohnehin etwas Stätiges, es sind die stiftungsgemäßen gottesdienstlichen Ordnungen, mittelst welcher Gott mit seinem Volke in Gemeinschaft stehen will und deren es nun nicht mehr ansichtig wird, weil die Feinde sie beseitigt haben. Die Klage אֵין־עוֹד נָבִיא würde in der Zeit bald nach Jerusalems Zerstörung befremden, denn Jeremia's Thätigkeit währte darüber hinaus, auch hatte er ein Jahr zuvor (im 10. Zidkia's) geweissagt, daß die babyl. Herrschaft und beziehentlich das Exil 70 J. dauern werde; zudem trat 6 J. vor der Zerstörung Ezechiel auf, der mit den Zurückgebliebenen im Lande in Verbindung stand. Die Verweisung auf Thren. 2, 9 (vgl. Ez. 7, 26) beruhigt nicht, denn dort wird doch vorausgesetzt, daß Profeten da seien, was hier geläugnet wird. Nur etwa als eine Stimme aus dem Exil, dessen Mitte (vgl. Hos. 3, 4. 2 Chr. 15, 3 und dazu *Cant. tr. puer.* v. 14: *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἡγούμενος*) wirklich so wunderlos war und des prof. Zuspruchs ermangelte, läßt sich v. 9 begreifen; die 70 J. Jeremia's waren damals noch ein Räthsel ohne offenkundige Lösung (Dan. c. 9). Sind aber 8ᵇ Synagogen gemeint, so klingt nun auch v. 9 mit der gleichlautenden Klage in der antiochischen Drangsalszeit 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41 zusammen. In v. 10 wendet sich der D. mit der Frage „wie lang" an Gott selbst: wie lange soll dieses (anscheinend) endlose Lästern des Feindes dauern? warum ziehst du zurück (näml. מִמֶּנּוּ von uns, nicht עָלֵינוּ 81, 15) deine Hand und deine Rechte? Die Synonymenverbindung יָדְךָ וִימִינְךָ ist wie 44, 4. Sir. 33, 7 ein vollerer Ausdruck für Gottes allmächtige Thatkraft. Diese feiert jetzt, 11ᵇ ruft sie zu hülfreicher Gerichtsthat auf. „Aus deinem Busen darinnen vertilge" ist prägnanter Ausdruck für: „aus deinem Busen drin die dort unthätig ruhende Hand hervorziehend vertilge". Das *Chethib* חוקך hat viell. gleichen Sinn, denn חוק حَوْق bed. wie חֵיק حَيْق das Umschließen, dann das Umschließende. Statt מֵחֵיקְךָ (Ex. 4, 7) heißt es מִקֶּרֶב חיקך, weil dort im Bereiche des Busens die Strafgerechtigkeit Gottes zur Zeit gleichsam schlummert. Zu dem äußerlich objektlosen כַּלֵּה vgl. 59, 14.

V. 12—17. Mit dieser Bitte um Vertilgung der Feinde durch Gottes Eingreifen schließt die 1. Hälfte des Ps., die den schreienden Widerspruch der Gegenwart mit dem Verhältnisse Gottes zu Israel zum Inhalt hat. Der D. schöpft nun Trost, indem er in die Zeit zurückblickt, wo Gott als Israels König die reiche Fülle seines Heils überall auf Erden, wo Israels Bestand gefährdet war, in Heilsthaten entfaltete; בְּקֶרֶב הָאָרֶץ nicht im Umkreis nur des h. Landes, sondern z. B. auch in dem Aegyptens Ex. 8, 18. Gerade Aeg. hat der D. im Sinne, denn es folgt nun erst ein Blick auf die geschichtlichen v. 13—15, dann auf die natürlichen Machtäußerungen Gottes v. 16—17. Hgst. will auch v. 13—15 in letzterem

Sinne verstehen mit Berufung auf Iob 26,11—13. Aber wie Jesaia 51,9 vgl. 27,1 diese Bilder der Allmacht Gottes in der Naturwelt auf seine heilsgeschichtliche Machterweisung an der Weltmacht überträgt, so auch hier der D. in v. 13—15. Der תַּנִּין (der langgestreckte Saurier) ist bei Jes. wie bei Ez. (תַּנִּים 29,3. 32,2) Emblem des Pharao und seines Reiches; desgleichen hier der לִוְיָתָן, das eig. Naturwunder Aegyptens. Wie eine Wasserschlange oder ein Krokodil, wenn sie mit dem Kopfe emporkommen, durch mächtigen Schlag getödtet werden, hat Gott der Aegypter Köpfe zerschmettert, so daß das Meer ihre Leichen auswarf (Ex. 14,30). Die צִיִּים Steppenbewohner, denen diese zur Speise wurden, sind nicht die Aethiopen (LXX Hier.) oder vielmehr Ichthyophagen (Bochart Hgst.), welche nach Agatharchides sich ἐκ τῶν ἐκριπτομένων εἰς τὴν χέρσον κητῶν nährten, aber keine Menschenfresser waren, sondern die Wüstenthiere, welche, wie Spr. 30,25 f. die Ameisen und die Klippdachse, עַם heißen; לְצִיִּים ist Permutativ des unvollendet gebliebenen Begr. לְעָם: einem (seltsamen) Volke, näml. den Steppenthieren. Auch noch v. 15 ist nicht von Schöpfungs-, sondern Heilsgeschichtswundern gemeint, 15ᵃ von den Wasserspenden aus dem Felsen 78,15 und 15ᵇ von dem Durchzug durch den wunderbar ausgetrockneten Jordan (הוֹבַשְׁתָּ wie Jos. 2,10. 4, 23. 5,1). Das Obj. מַעְיָן וָנַחַל ist eventuell gemeint: so daß das Wasser quell- und bachweise aus dem Spalte herausfloß. נַהֲרוֹת sind die Strömungen des Einen Jordan; der attributive Gen. אֵיתָן bez. sie als solche von nicht versiegender Fülle. Der Gott Israels, der so wunderbar sich in der Geschichte bewies, ist aber auch Schöpfer und Herr alles Geschaffenen. Tag und Nacht und die Gestirne beider sind seine Creaturen. Im Anschluß an die zu zweit genannte Nacht geht der Mond, ihr מָאוֹר, der Sonne voraus, vgl. 8,4., wo כּוֹנַנְ dasselbe was hier הֵכִין. Irrig erklärt man: Lichtkörper und insbes. die Sonne, was מְאוֹרוֹת vor dem specialisirenden ו erwarten ließe. גְּבוּלוֹת sind nicht blos die Grenzen des Festlands gegen das Meer hin Jer. 5,22., sondern nach Dt. 32,8. Act. 17,26 auch die Grenzen des Festlands in sich selber, also die Naturgrenzen des Binnenlandes. קַיִץ וָחֹרֶף sind die zwei Jahreshälften: der Sommer mit Einschluß des Frühlings (אָבִיב), der im Nisan, dem Lenzmonat, um die Frühlings- Tag- und Nachtgleiche anfängt, und der Herbst mit Einschluß des Winters (סְתָו), nach dessen Ablauf die eigentlich lenzliche Vegetation beginnt (Hohesl. 2,11). Die Jahreszeiten sind personificirt und heißen, gleichsam die Engel des Sommers und Winters, Gottes Gebilde.

V. 18—23. Nachdem der D. sich so an der Betrachtung der Macht Gottes, die er seinem Volke zugut als Erlöser und der ganzen Menschheit zugut als Schöpfer bewiesen, gestärkt hat, erhebt er sich von neuem zur Bitte, aber um so getroster und kühner. Da immer gegenwärtige Schöpfungsthatsachen vorausgegangen sind und nur weiter hinauf geschichtliche Großthaten Gottes, so weist זֹאת vielmehr vorwärts auf das Lästern der Feinde, welches er jetzt ungeahndet hingehen läßt, als ob er keine Kenntnis davon nähme. חֵרֵף hat *Pasek* hinter sich, um selbst das Wort, welches schmähen bed., von dem allerheiligsten Namen wegzurücken. Die Benennung עַם־נָבָל erinnert an Dt. 32,21. In 19ᵃ ist חַיַּת

nach den Acc. Absolutiv (Urform v. חַיַּת, s. zu 61,1): übergib, überlasse nicht dem Thiere (Gethiere) die Seele deiner Turtel, wahrsch. richtig da לְחַיַּת נֶפֶשׁ „dem gierigen Gethier“, diese Umkehrung des bekannten נֶפֶשׁ חַיָּה, welche vielmehr den Sinn *vita animae* ergibt, ein unwahrsch. beispielloser Ausdruck ist; der D. konnte, wenn נפש so verstanden werden sollte, אל־תתן לנפש חַיַּת תורך „übergib nicht der Gier des Thieres deine Turtel“ schreiben. Hupf. glaubt die „alte dumme LA“ mit Einem Schlage zu heilen, indem er אל תתן לנפש חית תורך liest und das übers.: „gib nicht der Wut das Leben deiner Turtel“, aber wo wäre ein Beleg für dieses לנפש „der Wut“ oder vielmehr (Psychol. S. 202) „der Gier“? Das Wort in so isolirter Stellung kann das nicht bed. — Turtel תור heißt Israel, welches auch 68,14 mit einer Taube verglichen wird. In 19ᵇ hat חַיַּת gleiche Bed. wie 19ᵃ und gleichen Sinn wie 68,11 (vgl. 69,37): das Gethier deiner Elenden d.i. deine elenden, armen Thierlein, eine bildliche Bez. der *ecclesia pressa.* Die Gemeinde, welche mit emblematischen Namen aus der Thierwelt zu bez. Sitte der Asafps. ist, befindet sich jetzt gleich Schafen unter Wölfen, und erscheint sich wie von Gott vergessen. Der Gebetsruf הַבֵּט לַבְּרִית ergeht aus einer Lage wie die maccabäische war; בְּרִית ist der Beschneidungsbund Gen. c. 17., die seleucid. Verfolgungszeit stellte den Glauben auf die harte Probe, daß gerade die Beschneidung, dieses Zeichen, welches Israel den göttlichen Gnadenschutz gewährleistete, zu dem Zeichen geworden war, an welchem die Syrer ihre Schlachtopfer erkannten. Im B. Daniel 11,28.30 vgl. 22.32 ist ברית geradezu die Religion Israels und deren Bekennerschaft. Auch der Begründungssatz 20ᵇ entspricht der macc. Zeit, wo die verfolgten Bekenner sich tief im Gebirge versteckten 1 M. 2,26 ff. 2 M. 6,11., aber von den Feinden aufgespürt und niedergemacht wurden — damals wurden wirklich die Schlupfwinkel *κρύφοι* 1 Macc. 1,53 des Landes voll von Stätten der Gewaltthat. Die Verbindung נְאוֹת חָמָס ist wie נְאוֹת הַשָּׁלוֹם Jer. 25,37 vgl. Gen. 6,11. Von hier verläuft der Ps. in gewohnteren Psalmenklängen. אַל־יָשֹׁב v. 21, näml. vom flehenden Hinzunahen zu Dir. „Beschimpfung von Wahnwitzigen den ganzen Tag“ ist unaufhörlich von ihnen ausgehende. עֹלֶה תָמִיד „aufsteigend (1 S. 5,12., nicht: anwachsend 1 K. 22,35) immerfort“ ist obwol artikellos nicht Präd., sondern Attribut (s. zu 57,3). Die Fassung der Bitte ist überaus gemäßigt, um so gewaltiger aber diese ihre Selbstbegründung.

PSALM LXXV.

Die Nähe des Richters mit dem Zornkelch.

2 **Wir danken dir, Elohim, wir danken,**
Und nahe ist dein Name:
Man erzählet deine Wunder.

3 **Denn „erfassen werd' ich den Zeitpunkt,**
Ich, in Geradheit werd' ich richten.

4 **Wenn in Auflösung die Erde und all ihre Bewohner —**
Ich, ich stelle zurecht ihre Säulen“. (*Sela*)

5 „Ich spreche zu den Ruhmredigen: Ruhmredet nicht!
Und zu den Frevlern: Erhebet nicht das Horn!
6 Nicht erhebet zur Höhe euer Horn,
Nicht redet gereckten Halses Freches!“

7 Denn nicht von Aufgang und nicht von Niedergang
Und nicht von der Wüste der Berghöhn her —
8 Nein, Elohim schafft Recht,
Den wird er niedrigen und den erhöhen.
9 Denn ein Becher ist in der Hand Jahve's
Und er schäumt von Wein, ist voll von Mischtrank,
10 Und er schenket draus, ja die Hefen davon schlürfen,
Austrinken müssen alle Frevler der Erde.

11 Und ich, ich werde verkündigen auf ewig,
Will lobsingen dem Gotte Jakobs,
12 Und alle Hörner der Frevler werd' ich herunterschlagen,
Erhöht werden müssen die Hörner der Gerechten.

Was Ps. 74 erfleht: *Steh auf, Jahve, führe deine Sache* (v. 22 f.), das schaut Ps. 75: das Gericht Gottes über die stolzen Sünder wird ihm Quelle des Lobpreises und triumfirenden Mutes. Das profetische Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf und in diese wird es wieder zurückgenommen. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, (nach der Weise:) Verdirb nicht* (s. zu 57, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* bewährt sich. Daß der Ps., wie מזמור שיר besagt, unter Musikbegleitung gesungen zu werden bestimmt ist, zeigt das סלה, und dem לאסף entspricht sein ganz und gar asafischer Charakter, der bes. stark an Ps. 50 erinnert, von dem sich Ps. 75 aber dadurch unterscheidet, daß durch die Hoffnung richterlichen Einschreitens Gottes, welche er mit prof. Gewißheit ausspricht, eine bestimmtere Zeitlage durchblickt, dem Anschein nach die der assyrischen Völkergerichtszeit, aber nicht die Zeit nach der Katastrofe, sondern vor ihr, als die Weiss. Jesaia's vom Scheitern der assyr. Macht an Jerusalem ergangen war, wie auch Hgst. diesen Ps. als den lyrischen Begleiter der Weissagungen betrachtet, welche Jesaia angesichts des von den Assyriern drohenden Untergangs aussprach, und als ein Zeugnis des lebendigen Glaubens, mit dem die Gemeinde damals das Wort Gottes entgegennahm. Hitz. dagegen eignet sowol Ps. 75 als Ps. 76 Judas dem Maccabäer zu, welcher in dem einen den Sieg über Apollonios, in dem andern den Sieg über Seron feiere; „man darf sich vorstellen, daß er die Worte 75, 11 redet, indem er das erbeutete Schwert des gefallenen Apollonios schwingt.“ Aber die Wahrscheinlichkeit der Bez. auf die assyrische Zeit hält der auf die maccabäische mindestens die Wage (s. 75, 7. 76, 5—7), und wäre die Zeit Hizkia's aufzugeben, so wäre eher auf die Josafats zurückzugehen, denn die beiden Lieder sind zu urtümlich, um als Nachklänge und nicht vielmehr als Vorbilder der späteren Profetie zu erscheinen. Nur Einfluß des Liedes Hanna's macht sich in Ps. 75 bemerklich.

V. 2—6. Die Gemeinde dankt invoraus für ihres Gottes richterliche Offenbarung, deren nahes Bevorstehen Er selbst ihr bekräftigt. Schwierig ist die Anknüpfung mit וְ in וְקָרוֹב שְׁמֶךָ. Daß וְ hier gleichbed. mit כִּי sei, ist weder hier noch irgendwo anzunehmen, aber allerdings könnte auch כי dafür stehen. Denn die Erklärungsversuche Hupfelds: und „nahe ist dein Name“ haben erzählt deine Wunder, und Hitzigs: und da deß Name nahe ist, sie erzählen deine Wunderthaten, sind verzweifelt; eine solche Personification der Wunder ist nicht im Geiste der hebr. Poesie

und ein solcher Relativsatz liegt jenseit des syntaktisch Möglichen. Wollte man aber וקרוב שמך nach 50,23 als Folge der Danksagung fassen (Campensis), so bliebe unbestimmt, wofür gedankt wird, und קרוב von der inneren Gegenwärtigkeit zu fassen (Hgst.) geht auch nicht, da dies nach Jer. 12,2 vgl. Dt. 30,14 einen Zusatz erfordern würde, welcher der Nähe diese Bez. auf Mund oder Herz gibt. So bleibt also nur übrig, die Nähe des Namens Gottes als äußere Thatsache in Bez. zu der angelegentlichen Danksagung zu setzen. Die Gemeinde hat die Verheißung einer bevorstehenden richterlich-erlöserischen Gottesoffenbarung empfangen und sagt nun: „Wir danken dir, danken und nahe ist dein Name“, sie bewillkommt die künftige Gottesthat mit brünstigem Danke, alle die ihr angehören erzählen invoraus Gottes Wunder. So stand es wirklich als in Hizkia's Zeit die assyr. Bedrängnis aufs äußerste gestiegen war — es lagen damals Jesaia's Verheißungen einer göttlichen Wunderrettung vor und die Gläubigen begrüßten invoraus dankend den „kommenden Namen Jahve's“ (Jes. 30,27). Erst v.3 folgt das nach הודינו (vgl. z. B. 100,4 f.) zu erwartende כִּי. Gott selbst übernimmt die Begründung des ergehenden Dankes und Lobes in unmittelbarer Ankündigung der begrüßten nahen Hülfe (85,10). Man übersetze nicht: wenn ich ergreifen werde u.s.w., denn 3^b hat nicht den Bau eines Nachsatzes. כִּי begründet und wie man auch erkläre schlägt die Rede der Gemeinde plötzlich in Rede Gottes um. מוֹעֵד ist in der Sprache der Profetie, bes. der Apokalyptik stehender Ausdruck für den Termin des schließlichen Gerichts (s. zu Hab. 2,3). Wenn dieser Zeitpunkt im Zeitverlauf erschienen sein wird, dann wird sich Gott seiner bemächtigen (לָקַח in dem ungeschwächten urspr. Sinne thatkräftigen Erfassens, vgl. 18,17. Gen. 2,15): Er selbst wird alsdann sich ins Mittel schlagen und Gericht halten nach streng eingehaltener Norm des Rechts (מֵישָׁרִים adv. Acc., vgl. במישרים 9,9 u. ö.). Wenn es dahin gekommen, daß die Erde und alle ihre Bewohner zerflossen (vgl. Jes. 14,31. Ex. 15,15. Jos. 2,9) d.i. unter dem Drucke der Ungerechtigkeit (wie aus 3^b zu schließen) entmutigt, auseinandergesprengt und wie in Auflösung begriffen sind, so wird Er (das absolute Ich אָנֹכִי) dieser Auflösung steuern, Er stellt zurecht die Säulen d. i. innern Pfeiler (Iob 9,6) der Erde, ohne Bild: er bringt wieder zur Geltung die grundleglichen Ordnungen ihres Bestandes. תִּכַּנְתִּי ist Modus der Gewißheit und 4^a nach Art der lat. *ablativi abs.* vorausgeschickter Umstandssatz; Hitz. vergleicht treffend Spr. 29,9., auch Jes. 23,15 läßt sich nach diesem Satzverhältnis verstehen. Die Rede Gottes setzt sich auch hinter dem *Sela* fort. Es ist nicht das Volk Gottes, welches sich v.5 auf Grund der göttlichen Verheißung warnend an seine Feinde wendet (Hgst.); der D. hätte dann אָמַרְנוּ oder wenigstens עַל־כֵּן אָמַרְתִּי sagen müssen. Gott selber redet und seine Rede lautet wie 50,16 ff. vgl. 46,11 noch nicht peremptorisch verdammend, sondern warnend und drohend, weil ja nicht der bereits zum schließlichen Gericht Erschienene, sondern der seine Erscheinung Ankündigende redet. Mit אָמַרְתִּי sagt er den in Größenwahnsinn befangenen Prahlhansen und den das Horn oder das Haupt[1] erhebenden Frevlern was er

1) Das Haupt heißt sanscr. *çiras*, zend. *çaranh* = κάρα, das Horn sanscr.

ihnen einfürallemal gesagt haben will und was sie sich noch für die kurze Frist bis zum Gericht gesagt lassen sein sollen. Der D. hat, wenn wir den Ps. richtig datiren, Rabsake und Consorten im Sinne, vgl. Jes. 37,23.; das לְ hat wie dort und Zach. 2,4 (s. Köhler) אֶל den Sinn feindlicher Richtung. אַל beherrscht auch noch 6ᵇ: „redet nicht erhobenen Halses Freches." Man verbinde nicht בְצַוָּאר עָתָק mit steifem Halse: Parallelen wie 31,19. 94,4 und bes. die Grundstelle 1 S. 2,3 zeigen, daß עָתָק Objektsbegriff ist und daß בְצַוָּאר für sich allein (womit auch die Accentuation übereinstimmt, da *Munach* hier Vicarius eines Trenners ist) nach Iob 15, 26 den Sinn von τραχηλιῶντες oder ὑπεραυχοῦντες hat.

V. 7—10. Die Gemeinde setzt hier, wieder in das כִּי v. 3 einsetzend (vgl. das כִּי 1 S. 2, 3), Gottes Rede fort. Eine Midraschstelle sagt: כל הרים שבמקרא הרים חוץ מזה (überall wo sich in der Schrift *harim* findet bed. es *harim* Berge außer dieses hier) und demnach wird von Raschi, Kimchi, Alschêch u. A. erklärt, daß der Mensch, wohin er auch sich wende, sich nicht durch Kraft und Kunst hohes Emporkommen verschaffen könne.[1] So nach der LA מִמִּדְבָּר, obwol Kimchi auch bei der LA מִמִּדְבַּר so erklären zu dürfen behauptet, indem er auf מִרְמַס (Jes. 10,6) u. dgl. hinweist. Man sieht aber nicht ein, warum zum Ausdruck der Vorstellung „von irgendwo" drei Himmelsgegenden mit Weglassung des Nordens aufgeboten sind; diese drei Himmelsgegenden, welche die irdischen Quellen der Macht repräsentiren sollen (Hupf.), sind ein Rahmen ohne Bild, und der Ged.: „von keiner Seite (näml. keiner irdischen) her kommt Erhöhung", an sich quer im Ausdruck, bietet zu der vorausgegangenen Abmahnung eine schiefe Begründung; was aber die Gemeinde ersehnt, ist nicht zunächst Erhöhung, sondern Erlösung. Dagegen übers. LXX Targ. Syr. Vulg. *a deserto montium* (*desertis montibus*) und schon Abenezra faßt das richtig als palästinische Bez. des Südens, indem er die Aposiopese durch מי שיושיעם (biblischer יָבֹא עֶזְרֵנוּ vgl. 121,1 f.) ergänzt. Dadurch daß der Norden ungenannt bleibt, verräth sich daß es eine nördliche Macht ist, welche das israel. Völkchen bis zur Gotteslästerung übermütig mit dem Untergang bedroht und gegen welche dieses weder von Ost und West noch vom Süden her Hülfe erwartet, nicht von dem Rohrstab Aegypten (Jes. 36, 6) jenseit der Bergwüste des peträischen Arabiens, sondern allein von Jahve nach der jes. Losung: ה' שֹׁפְטֵנוּ Jes. 33,22. Der verneinende Ged. bleibt unvollendet, indem zu dem entgegengesetzten bejahenden fortgeeilt wird; die enge Zusammengehörigkeit beider drückt sich sinnfällig durch den Reim הָרִים und יָרִים aus. Das כִּי v. 8 begründet die Verneinung aus dem Gegentheil des Verneinten, das כִּי v. 9 begründet diese Begründung. Wäre zu übers.: „und der Wein schäumt", so würde es חַיַּיִן heißen; auch zeigt מֶסֶךְ, welches ohne Zweifel Acc. ist, daß יַיִן auch nicht anders gedacht ist: und er (der Becher) schäumt (חָמַר wie اختمر gähren) von Wein, ist voll von Mischtrank. Dem antiken Sprachgebrauch nach,

---

çrĭnga d. h. (nach Burnouf, *Études* p. 19) das aus dem Haupte (*çiras*) Hervorgehende und Hervorstehende, zend. *çrva* = κέρας קֶרֶן (*ḳarn*).

1) z. B. *Bamidbar rabba* c. 22., wogegen nach *Berêschîth Rabba* c. 52 חָרִים s. v. a. דָּרוֹם ist.

welchem auch der arabische folgt, ist das im Untersch. von *merum* mit Wasser gemischter Wein, arab. *chamr memzûǵe*; man mischte den Wein mit Wasser nicht blos um ihn dünner, sondern auch um ihn angenehmer zu machen, מָסַךְ bed. deshalb geradezu s. v. a. einschenken (s. Hitz. zu Jes. 5, 22). Es ist also unnöthig, Würzwein (talm. קונדיטון *conditum*) zu verstehen, da auch mit der Wasserbeimischung sich nicht nothwendig die Nebenvorstellung der Schwächung verbindet. מִזֶּה geht auf כּוֹס, welches wie Jer. 25, 15 männlich gebraucht ist; das Wort ist sonst Fem. und wechselt auch hier in שְׁמָרֶיהָ (vgl. Ez. 23, 34) sein Geschlecht. In dem *fut. consec.* וַיַּגֵּר ist die histor. Bed., wie häufig, der consecutiven gewichen. אַךְ affirmirt die ganze folg. Aussage. Des Bechers Hefen — eine *dira necessitas* — werden schlürfen (Jes. 51, 17), austrinken müssen alle Frevler der Erde: sie werden nicht trinken und absetzen dürfen, sondern von J., dem als Richter Erschienenen, gedrängt mit unfreiwilliger Gier ihn austrinken müssen bis auf das Letzte (Ez. 23,34). Wir haben hier die Grundstelle eines Bildes, welches schon 60, 5 sich andeutete und bei den Prof. immer großartiger und greller ausgemalt wird. Während Obadia v. 16 vgl. Iob 21, 20 sich mit einem Skizzenstriche begnügt, findet es sich, mannigfach gewendet, bei Jes. Hab. Ez. wieder, am häufigsten bei Jeremia 25, 27 f. 48, 26. 49, 12., wo es sich 25, 15 ff. zur sinnbildlichen Handlung verkörpert. Der Taumelbecher Jahve's ist (indem חֵמָה und חֶמֶר Zornglut und berauschender feuriger Wein verglichen werden) das den Sündern zugemessene und auszudulden gegebene Zorngericht.

V. 11—12. Der D. kehrt nun dankend und getrost aus der profetisch vergegenwärtigten Zukunft zu seiner wirklichen Gegenwart zurück. Mit וַאֲנִי stellt er sich als Glied der jetzt noch bedrückten Gemeinde ihren stolzen Bedrückern entgegen: er will ewiger Herold sein der ewig denkwürdigen Erlösungsthat; לְעֹלָם sagt er, denn indem er sich so in Gott den Erlöser versenkt, gibts für ihn kein Sterben. Ist er Glied der *ecclesia pressa*, so wird er auch Glied der *triumphans* sein, denn εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν (2 Tim. 2, 12). In der Gewißheit dieses συμβασιλεύειν und in Gottes Kraft, die schon jetzt in dem Schwachen mächtig ist, mißt er v. 12 sich bei was er v. 8 als Gottes Selbstwerk ausspricht. Zum Bilde vgl. Dt. 33, 17. Thren. 2, 3 und bes. die vier Hörner im zweiten Gesichte Zacharja's 2, 1 f.; der Plur. lautet ebensowol קְרָנוֹת als קַרְנֵי, weil nichthörnerne Hörner gemeint sind. Hörner sind Mächte zu Trutz und Schutz. Die geistlichen Hörner behalten die Obmacht über die natürlichen. Der Ps. schließt so subjektiv als er begonnen. Das prof. Bild ist lyrisch eingerahmt.

PSALM LXXVI.

Lob Gottes nach ergangenem Zorngericht.

2 **Kundgeworden in Juda ist Elohim,**
In Israel ist groß sein Name.
3 **Er schlug in Salem auf sein Zelt**
Und seine Wohnstätte in Zion.

4 **Dort zerbrach er des Bogens Blitze,**
Schild und Degen und Kriegswehr. (*Sela*)

5 **Glanzvoll bist du, herrlich vor Raubes-Bergen!**
6 **Entwaffnet wurden die beherzten Starken,**
Schlummerten hin in ihren Schlaf,
Und nicht fanden all die Tapfren ihre Hände.
7 **Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs,**
Ward tiefbetäubt wie Wagen so Roß zusamt.

8 **Du, furchtbar bist du,**
Und wer besteht vor dir, wenn anhebt dein Zorn?
9 **Vom Himmel ließest du Gericht erschallen —**
Die Erde fürchtete sich und wurde stille,
10 **Beim Aufstehn Elohims zum Gerichte,**
Heil zu schaffen allen Duldern des Landes. (*Sela*)

11 **Denn der Menschen Grimm wird dir zum Lobpreis,**
Indem du mit übrigem Vorrath von Grimmesfülle dich gürtest.
12 **Gelobet und entrichtet Jahve, eurem Gotte,**
Mögen alle rings um Ihn Weihgaben bringen dem Schrecklichen.
13 **Er mähet ab das Schnauben der Gewaltherrn,**
Ist furchtbar den Königen der Erde.

Kein Ps. hatte ein größeres Recht, auf Ps. 75 zu folgen, als dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung* (s. 4, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* überschriebene. Gleiche Ausdrücke (*Gott Jakobs* 75, 11. 76, 7., *Fromme*, *Frevler der Erde* 75, 9. 76, 10) und durchaus gleiches Gepräge sprechen für Einheit des Verf. Auch sonst bilden sie ein Paar: Ps. 75 bereitet auf die göttliche Gerichtsthat als bevorstehende vor, welche Ps. 76 als geschehene feiert. Denn es kann kaum einen Ps. geben, dessen Inhalt sich so genau mit einer anderweitig bekannten Geschichtslage deckt, wie anerkanntermaßen (LXX *πρὸς τὸν Ἀσσύριον*) der Inhalt dieses Ps. mit der Niederlage der Heeresmacht Assurs vor Jerusalem und ihren Folgen. Der Psalter enthält ähnliche Ps., die sich auf ein ähnliches Ereignis unter Josafat beziehen, näml. auf die von dem Asafiten Jahaziel geweissagte damalige Niederlage der verbündeten Nachbarvölker durch gegenseitige Niedermetzelung (s. zu 46 u. 83). Auch in Ps. 76 würden die „Raubes-Berge", von den seïritischen Raubritterbergen verstanden, auf dieses Ereignis deuten. Aber wie sich in Ps. 75 die Bez. auf die Katastrofe Assurs unter Hizkia durch die Nichterwähnung des Nordens v. 7 verrieth, so legt in Ps. 76 sowol das שָׁמָּה v. 4 als die Beschreibung der Katastrofe selbst ebendiese Bez. nahe; die Berührungen mit Jesaia und zum Theil mit Hosea (vgl. v. 4 mit Hos. 2, 20) und Nahum erklären sich daraus, daß mit der Profetie jener Zeit die Lyrik Hand in Hand ging, wie Jesaia für die Zeit, wo J. seinen Grimm über Assur entladen wird, verheißt 30, 29: „*Euer Gesang wird da erschallen, wie in der Nacht, da das Fest geweiht wird.*"

Der Ps. ist hexastichisch — ein Muster ebenmäßigen Strofenbaues.

V. 2—4. In Gesamtisrael und insbes. Juda ist Elohim kundgeworden (hier nach 2^b Particip, wogegen 9, 17 Finitum), indem er sich kundgemacht (vgl. דְּעוּ Jes. 33, 13); sein Name ist da groß, indem Er sich als Großen erwiesen hat und als Großer gepriesen wird. In Juda insbes., denn da in Jerusalem und zwar auf Zion, der Burg mit den uralten Pforten (24, 7), hat er seinen Wohnsitz auf Erden innerhalb Israels. שָׁלֵם ist der alte Name Jerusalems; denn das Salem Melchisedeks ist eine und

dieselbe Stadt mit Jerusalem Adonizedeks Jos. 10, 1. In diesem uralten Salem hat Gott סֻכּוֹ sein Zelt (= שֻׂכּוֹ Thren. 2, 6 = סֻכּוֹ wie 27, 5), dort מְעוֹנָתוֹ seine Wohnstätte, ein sonst von dem Lager des Löwen (104, 22. Am. 3, 4) übliches Wort, vgl. zur Wortwahl Jes. 31, 9. Das Fut. der Folge וַיְהִי ist Ausdruck der Thatsache, welche daraus erhellt, daß Gott in Juda kund und sein Name groß in Israel ist. Wodurch er sich kund gemacht und seinen Namen verherrlicht hat, sagt v. 4. שָׁמָּה dortwärts, dortselbst ist (wie ja überh. der Accus. sowol auf die Frage wo als wohin gebraucht wird) nur vollere Form für שָׁם wie Jes. 22, 18. 65, 9. 2 K. 23, 8 u. ö.; den accus. Werth des *ah* bestätigen ثَمَّ (ثُمَّ) und תַּמָּן (aus תַּמָּה). רִשְׁפֵי־קָשֶׁת (mit פ *raphatum*, vgl. dagegen Hohesl. 8, 6[1]) sind die blitzschnell von dem Bogen ausgehenden (Iob 41, 20) Pfeile; daneben werden noch zwei andere Waffen genannt und zuletzt alles was dem Kriege dient in מִלְחָמָה zusammengefaßt (vgl. Hos. 2, 20). Gott hat die gegen Juda gerichteten Waffen der Weltmacht und damit diese selbst zerbrochen (Jes. 14, 25) und also (gemäß der Weiss. Hos. 1, 7 und Jes. c. 10. 14. 17. 29. 31. 33. 37., insbes. 31, 8) sein Volk ohne dessen Zuthun durch unmittelbares Eingreifen gerettet.

V. 5—7. Die „Raubes-Berge“, wofür LXX ὀρέων αἰωνίων (טֶרֶם?), ist emblematische Benennung der hochfahrenden und jeden der ihnen nahe kommt ausraubenden Machthaber[2] oder Weltmächte. Hoch über diese ragt Gottes Glorie hinaus. Er ist נָאוֹר *illustris*, eig. erleuchtet, von Gott gesagt: lichtumflossen, lichtumwallt im Sinne von Dan. 2, 22. 1 Tim. 6, 16. Er ist der אַדִּיר, welchem der Libanon des feindlichen Völkerheeres erliegen muß (Jes. 10, 34). Den Atlas nennen die Mauren nach Solinus (*ed. Mommsen* p. 124) *Addirim*. Dieses Erliegen wird v. 6 f. beschrieben. Die Herzensstarken, die Löwenherze sind ausgezogen, entwehrt worden, *exuti*; אֶשְׁתּוֹלְלוּ ist aramaisirendes *praet. Hithpo.* (wie אֶתְחַבַּר 2 Chr. 20, 35 vgl. Dan. 4, 16. Jes. 63, 3) in pass. Bed. Aus 6[ac] sieht man, daß der Eintritt der Katastrofe geschildert wird und also נָמוּ (viell. deshalb auf *ult.* betont) inchoativ gemeint ist: sie sind in ihren Schlaf verfallen, näml. den ewigen Schlaf (Jer. 51, 39. 57), wie Nahum sagt: *es schlafen deine Hirten, König Assurs, es ruhen deine Herrlichen.* In 6[c] sehen wir sie in den letzten Todeszuckungen liegen und den letzten Versuch machen, sich emporzuraffen. Aber sie finden die Hände nicht, die sie drohend gegen Jerusalem erhoben: diese sind gelähmt, unbeweglich, starr und todt, vgl. die RAA Jos. 8, 20. 2 S. 7, 27 und talmudisch: „er fand seine Hände und Füße nicht im Schulhaus“ d. h. er war ganz verdutzt und verblüfft.[3] Dieses Leichenfeld ist die Wirkung der allmächtigen Energie des Wortes des Gottes Jakobs, vgl. וְגָעַר בּוֹ Jes. 17, 13. Vor seinem Dräuen ist sowol Streitwagen als Roß

---

1) Die Punktation ist hier so inconsequent wie in יַלְדוּת und dagegen מְרֻחוֹת.

2) Ein Vers eines schönen Gedichts des *Muḥammel*, welches *Ibn Dûchî*, der Phylarch der *Beni Zumeir*, ein gefeierter Dichter der Steppe, dem Consul Wetzstein diktirte, lautet: Die Edlen sind wie eine hocherhabene Berghalde, auf der du, wenn du zu ihr kommst, Abendbrot und Schutz (العشا وذرى) findest.

3) Dukes, Rabb. Blumenlese S. 191.

(ו — ו) in Regungslosigkeit und Bewußtlosigkeit versunken — eine Anspielung auf Ex. 15 wie Jes. 43, 17: *Der ausziehn läßt Wagen und Roß, Heer und Helden — zusamt sinken sie hin, stehn nimmer auf; verflackert sind sie, wie ein Docht verloschen.*

V. 8—10. Dieselbe Folgerung, wie v. 8 der Psalmist, zieht auch Nahum 1, 6 aus der Niederlage Sanheribs; מֵאָז אַפֶּךָ (vgl. Rut 2, 7. Jer. 44, 18) von dem entscheidenden Wendepunkte an, dem אָז 2, 5., wo dein Zorn losbricht. Gott sprach vom Himmel sein richterliches Wort in den Kriegslärm der feindlichen Welt: sofort (vgl. zur Tempusfolge 48, 6 und zu Hab. 3, 10) war er beschwichtigt, die Erde gerieth in Furcht und ihr Aufruhr mußte sich legen, indem nämlich Gott sich für sein verunruhigtes duldendes Volk erhob, indem er sprach wie wir Jes. 33, 10 lesen und das Gebet in höchster Noth Jes. 33, 2 erfüllte.

V. 11—13. Die eben erlebte Thatsache wird v. 11 aus einer allgem. Wahrheit begründet, die darin zur Erscheinung gekommen ist. Der Grimm der Menschen wird dich preisen d. h. muß zuletzt zu deiner Verherrlichung dienen, indem dir näml. (6[b] syntaktisch wie 73, 3[b]) immer eine שְׁאֵרִית d. i. ein noch unerschöpfter Rest und zwar nicht blos von חֵמָה, sondern von חֵמֹת verbleibt, womit du dich gegen solchen menschlichen Grimm gürten d. i. waffnen kannst, um ihn zu dämpfen; שְׁאֵרִית חֵמֹת heißt der, nachdem menschlicher Grimm sich überboten hatte, Gotte noch verfügbare unendliche Grimmesvorrath. Oder viell. noch besser und dem Begriffe von שְׁאֵרִית genügender: es ist der, wenn menschlicher Grimm (חֵמָה) sich ausgetobt hat, indem Gott die Titanen ruhig und lachend 2, 4 gewähren läßt, auf Gottes Seite übrige und nun sich entladende Vorrath unendlicher Grimmesfülle. Bei der Erklärung: mit dem Rest des Grimmes (der feindlichen Menschen) wirst du dich gürten d. i. er dient dir nur zum Schmucke (Hupf.) bleibt der Wechsel von חֵמָה und חֵמֹת unerklärt und תַּחְגֹּר wird seinem durch den Zus. erforderten kriegerischen Sinne (Jes. 59, 17. 51, 9. Weish. 5, 21) entfremdet. Ew. liest wie LXX תְּחָגֶּךָּ ἑορτάσει σοι, wobei, abgesehen von dem schwülstigen Ausdruck, שארית חמת (ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου) den sich plötzlich in sein Gegentheil verwandelnden Feindseligkeits-Rest bez. müßte und man nicht absieht, weshalb was 11[a] vom Grimme sagt hier auf dessen Rest beschränkt wird. Eine solche Unerschöpflichkeit göttlicher Zornmacht hat sich in dem jüngst Erlebten gezeigt. So sollen denn die zu Gottes Volk gehören geloben und bezahlen d. h. (indem das Uebergewicht auf den zweiten Imper. fällt) ihre Gelübde bezahlen, und alle rings um Ihn d. h. alle um Ihn und sein Volk her wohnenden Völker (כָּל־סְבִיבָיו Subj. zum Folg., wonach auch accentuirt ist) sollen Weihgeschenke herzubringen (68, 30) dem Gott, der מוֹרָא d. i. Inbegriff des Furchteinflößenden ist. So heißt Er Jes. 8, 13., die Aufforderung stimmt mit der Weiss. Jesaia's, wonach Aethiopien infolge der Gerichtsthat Jahve's an Assur sich selbst Ihm als Weihgabe darbringt (c. 18), und mit der Erfüllung 2 Chr. 32, 23. Ebenso jesaianisch lautet 13[a] vgl. Jes. 25, 1—5. 33, 11. 18, 5.: Gott macht es mit dem Schnauben der Fürsten d. i. Despoten, wie der Winzer mit den wilden Ranken des Weinstocks: er kappt es, er schneidet es ab, so daß es

erfolglos bleibt. Es ist das von Joel 4, 13 skizzirte, dann von Jesaia ausgemalte und Apok. 14, 17—20 zur Vision verkörperte Bild, welches sich hier andeutet. Gott macht dem trotzigen übermütigen Gebaren der Zwingherren ein Ende und wird zuletzt der von allen Königen der Erde Gefürchtete — alle Reiche werden schließlich Gottes und seines Christus.

PSALM LXXVII.

Geschichtstrost in Leidensjahren.

**2 Ich rufe zu Elohim und will schreien,
Ich rufe zu Elohim, daß er horch' auf mich.
3 An meinem Drangsalstage den Allherrn such' ich,
Meine Hand ist Nachts hingegossen ohne Nachlaß,
Es weigert sich des Trostes meine Seele.
4 Gedenk' ich Elohims, so muß ich stöhnen;
Sinn' ich nach, so schmachtet hin mein Geist.** (*Sela*)

**5 Offen hältst du meine Augendecken,
Es stößt mich hin und her und ich bin sprachlos.
6 Ich überdenke Tage vor Alters,
Jahre der Urzeit,
7 Will gedenken meines Saitenspiels des Nachts,
Tiefinnerst sinnen und in Grübeln fällt mein Geist.
8 Wird auf ewig verwerfen der Allherr
Und nicht weiter gnädig sein fortan?
9 Ist denn dahin auf immer seine Gnade,
Ists aus mit der Verheißung in Geschlecht und Geschlecht?
10 Hat vergessen hold zu sein Gott,
Oder hat er eingezogen in Zorn sein Erbarmen?!** (*Sela*)

**11 Drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das,
Jahre der Rechte des Höchsten.
12 Preisend gedenk' ich der Thaten Jāh's,
Ja erinnern will ich mich von Alters her deines Wunderthuns,
13 Und erwägen all dein Werk,
Und will über deine Thaterweise sinnen.
14 Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg,
Wo ist ein Gott, groß wie Elohim?
15 Du bist allein Gott, wunderthätig,
Hast offenbart unter den Völkern deine Macht.
16 Du hast erlöst erhobnen Arms dein Volk,
Die Söhne Jakóbs und Josefs.** (*Sela*)

**17 Es sahn dich die Wasser, Elohim,
Es sahn dich die Wasser, wanden sich,
Dazu erzitterten die Tiefen.
18 Es strömten Wasser die Wolken,
Es dröhnten die Aetherhöhn,
Dazu fuhren deine Pfeile hin und her.
19 Dein Donner erscholl in Wirbelwind,
Es lichteten Blitze den Weltkreis,
Es zitterte und erbebte die Erde.
20 Im Meere ging dein Weg
Und dein Pfad in großen Wassern,
Und deine Fußstapfen waren nicht zu erkennen.**

**21 Du hast geleitet einer Herde gleich dein Volk
Durch die Hand Mose's und Ahrons.**

„Die Erde fürchtete sich und ward stille“ sagt 76,9.; *„es zitterte und bebte die Erde“* sagt 77,19 — dieser gemeinsame Ged. ist die Schnur, an welcher diese zwei Ps. aufgereiht sind. Im Allgem. läßt sich von Ps. 77 sagen, daß der S. sich von der traurigen Gegenwart hinweg in die Erinnerung der vorzeitigen Jahre flüchtet und besonders an dem Bilde der wunderreichen Erlösung aus Aeg. tröstet. Uebrigens aber bleibt es dunkel, was das für ein nationales Leiden ist, welches ihn treibt, von dem jetzt verborgenen Gott zu dem vormals offenbaren seine Zuflucht zu nehmen; keinesfalls ist es ein rein persönliches Leiden, sondern, wie der in den früheren volksgeschichtlichen Macht- und Gnadenoffenbarungen gesuchte Trost zeigt, Mitleiden mit der Gesamtheit seines Volkes. Inmitten des hymnischen Rückblicks bricht der Ps. plötzlich ab, so daß Olsh. meint, er sei verstümmelt, und Thol., der Verf. habe ihn nicht fertig gebracht. Aber so mit einem Geschichtsbilde zu schließen, ohne die Gedankenlinie zu ihrem Anfang zurückzuwenden, ist wie Ps. 77. 81 zeigen asafische Weise. Wo unser Ps. aufhört, schließt sich Hab. c. 3 wie eine Fortsetzung an. Denn mit der Bitte, jene Erlösungsthat der mosaischen Vorzeit zu erneuern und im Zorne der Barmherzigkeit zu gedenken, beginnt der Prof., und in Ausdrücken und Bildern, welche unserem Ps. entlehnt sind, schaut er dann die neue Erlösungsthat, von welcher die alte überstrahlt wird. Wenigstens so viel ist also einleuchtend, daß Ps. 77 älter als Habakuk ist. Hitz. freilich nennt den Psalmisten den Leser und Nachahmer von Hab. c. 3, und Philippson betrachtet sogar das Wechselverhältnis als ein zufälliges, auf allgem. Aehnlichkeit einiger Ausdrücke beschränktes. Wir glauben aber im Comm zu Habakuk (1843) S. 118—125 bewiesen zu haben, daß das Wechselverhältnis ein in Habakuks profetischem Typus tiefbegründetes ist und daß der Psalm bei Habakuk durchklingt, nicht Habakuk beim Psalmisten, wie überh. die Asafps. voll sind von kühn skizzirten Entwürfen zu späteren profetischen Ausführungen. Auch jetzt noch fragen wir: wie konnte an Hab. 3., dieser frohlockenden Aussicht in eine lichte, heilvolle Zukunft, die düstere, rückwärts der Gesch. der Vergangenheit zugekehrte Klage des Ps. 77 sich gestalten? Ist nicht vielmehr der Fernblick Hab. 3 das Resultat jenes Rückblicks Ps 77, die an diesem entzündete Zuversicht der Erhörung, die erhörungsgewisse Vergegenwärtigung einer neuen Gottesthat, in welcher die mosaische sich gegenbildlich erneuert?

Mehr als dies, daß der Ps. älter ist als Habakuk, der unter Josia oder auch schon unter Manasse auftrat, läßt sich nicht behaupten. Denn daß ein Hauptgegenstand des Schmerzes des Psalmisten der zu seiner Zeit erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs sei, läßt sich aus v. 16 und v. 3 vgl. mit Gen. 37, 35 nicht schließen. Nur etwa die bereits erfolgte Reichsspaltung scheint sich in diesen Stellen anzudeuten. Hervorhebung der josefitischen Stämme ist jedoch dem asafischen Liederkreise eigen.

Die Aufgabe des Sangmeisters wird durch die Aufschrift dem Jeduthun (*Chethîb:* Jedithun) zugetheilt, denn mit על 62,1 wechselt ל 39,1 , und daß ידותון die Gesamtheit der Jeduthunäer bezeichne („Vorsteher über . .“) wäre möglich, ist aber ohne Beispiel.

Das Strofenschema des Ps. ist 7. 12. 12. 12. 2. Die drei ersten Strofen oder Stichengruppen schließen mit סלה.

V. 2—4. Der D. will unablässig beten und betet, denn seine Seele ist trostlos und schwer angefochten von dem Abstande des Einst und Jetzt. Der Vocalisation nach scheint וְהַאֲזִין Imper. nach der für הַקְטֵל

und הַקְטִילָה vorkommenden Form הַקְטִיל sein zu sollen, vgl. 94, 1. Jes. 43, 8. Jer. 17, 18 und die Schreibung הַקְטִיל 142, 5. 2 K. 8, 6 u. ö., also *et audi* = (vgl. 2 S. 21, 3) *ut audias*. Aber die so vereinzelte Anrede ist unleidlich; man wird וְהַאֲזִין als *perf. consec.* im Sinne von *ut audiat* anzusehen haben, obgleich diese Umlautung von הַאֲזִין in הַאֲזִין bei hinzutretendem *Waw consec.* sich sonst nicht belegen läßt (Ew. §. 234[e]) und Kimchi sich deshalb das Unmögliche einredet, daß וְהַאֲזִין lautlich für וְיַאֲזִין stehe. Die Prätt. v. 3 sind Ausdruck des Angehobenen und Fortdauernden. Der D. bemüht sich in seiner dermaligen Leidenszeit durchzudringen zu dem HErrn, der sich ihm entzogen; seine Hand ist nächtlicher Weile hingegossen oder ergossen (nicht: ausgegossen, was נִגַּר nicht bed.), ohne zu ermatten und nachzulassen; sie ist fest und beharrlich (אֱמוּנָה, wie es Ex. 17, 12 heißt) himmelan gestreckt. Seine Seele ist trostlos und aller Trost prallt bis jetzt an ihr ab (vgl. Gen. 37, 35. Jer. 31, 15). Gedenkt er Gottes, der ihm einst nahe war, so muß er stöhnen (vgl. 55, 18. 3 und zu der Cohortativform von einem V. ל״ה Ges. §. 75, 6), weil er sich ihm verborgen hat; sinnt er nach, um ihn wiederzufinden, so umflort sich sein Geist d. h. er sinkt in Nacht und Ohnmacht (הִתְעַטֵּף wie 107, 5. 142, 4. 143, 4). Die je zwei Glieder von v. 4 sind Vorder- und Nachsatz, s. über diese affectvolle Art des Satzbau's Ew. §. 357[b].

V. 5—10. „Schirme meiner Augen" nennt er seine Augenlider. Der diese hält, daß sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschließen wollen, ist Gott; denn der Aufblick zu Ihm hält den D. wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte. Hupf. u. A.: Du hast gehalten d. i. fortdauern lassen die Nachtwachen meiner Augen — was affektirt im Gedanken und Ausdruck. Die Prät. besagen Zeitheriges was noch kein Ende genommen. Er erleidet nach wie vor in seinem Innern Püffe und Stöße, als ob er auf dem Ambos (פַּעַם) läge, und die Stimme versagt ihm. Da tritt denn an die Stelle des lauten Gebets stilles Selbstgespräch; er versetzt sich überdenkend zurück in die Tage von Ur her (143, 5), die Jahre vergangener Zeitläufe (Jes. 51, 9), die an Macht- und Gnadenerweisen des damals offenbaren, jetzt verborgenen Gottes so reich waren; er gedenkt der besseren Vergangenheit seines Volkes und seiner eignen, indem er sich jetzt in der Nacht geflissentlich die Zeit ins Bewußtsein zurückruft, wo freudige Dankbarkeit ihn zu Lobgesang mit Saitenspiel drängte (בַּלַּיְלָה nach den Acc. nicht zu נגינתי, sondern zum Verbum gehörig, obwol freilich jene Verbindung sich durch Parallelen wie 16, 7. 42, 9. 92, 3 vgl. Iob 35, 10 sehr empfiehlt), an dessen Stelle jetzt Schreien und Seufzen und dumpfes Schweigen getreten ist; er gibt sich „bei seinem Herzen" d. i. in Zurückgezogenheit auf sein Innerstes dem Sinnen hin, indem er seine Gedanken unaufhörlich zwischen Jetzt und Vormals herüber- und hinüberschweifen läßt, und demzufolge (*fut. cons.* wie 42, 6) verlegt sich sein Geist auf Scrupuliren (was LXX mit *σκάλλειν*, *Aq.* mit *σκαλεύειν* wiedergibt) — seine Anfechtung steigert sich. Es folgen nun die Zweifelfragen des Angefochtnen: er fragt in mannigfachen Wendungen v. 8—10 (vgl. 85, 6), ob es denn mit Gottes Gnade und Verheißung ganz aus sei, indem er sich dabei selbst sagt, daß dies doch mit der

Unveränderlichkeit seines Wesens (Mal. 3,6) und der Unverbrüchlichkeit seines Bundes streite. אָפֵס (nur als 3. *praet.* vorkommend) wechselt mit גָּמַר (12,2). חַנּוֹת ist nach Art der Vv. ל״ה gebildeter *inf. constr.*, der aber auch als *infin. absol.* vorkommt (שַׁמּוֹת Ez. 36,3., vgl. zu 17,3); Ges. Olsh. (welcher diese Infinitivform bezweifelt §. 245[f]) erklären es, wie AE u. Kimchi, als Plur. von einem Subst. חַנָּה, aber bei Ez. a. a. O. (s. Hitz.) ist ein solcher substantivischer Plural syntaktisch unmöglich. קָפַץ רַחֲמִים heißt das Mitgefühl zusammen- und zurückziehen, so daß es sich nicht äußert, wie wer nicht geben will die Hand יִקְפֹּץ Dt. 15,7 vgl. oben 17,10.

V. 11—16. Mit וָאֹמַר führt der D. den Selbstzuspruch ein, womit er sich bisher, wenn solche Fragen der Anfechtung sich ihm aufdrängten, beschwichtigt hat und noch beschwichtigt. In der Uebers. des חַלּוֹתִי (mit regelrecht vor folg. Monosyllabum zurückgegangenem Ton) schwankt schon das Trg. zwischen מַרְעוּתִי (mein Leiden) u. בָּעוּתִי (mein Flehen); ebenso in der Uebers. von 11[b] zwischen אִשְׁתַּנִּיו (verändert haben sich) und שְׁנִין (Jahre). Keinesfalls kann שְׁנוֹת Aenderung in aktivem Sinne bed., wie Lth. übers.: *Die rechte Hand des Höhesten kan alles endern*, nur das Andersgewordensein (LXX *Qu.*: ἀλλοίωσις, *S.* ἐπιδευτέρωσις), wonach Mr. Hupf. Hitz.: mein Leiden ist dies, daß sich geändert (hat oder: habe) die Rechte des Höchsten. Aber nachdem wir שְׁנוֹת v. 6 als dichterischen Plur. von שָׁנָה Jahr gelesen, ist doch vorerst zuzusehen, ob er hier nicht gleiche Bed. habe. Und da bieten sich mancherlei mögliche Erklärungen dar. Man kann erkl.: „mein Flehn ist dies: Jahre der Rechte des Höchsten" (näml. daß solche gleich den vorzeitigen sich erneuern mögen); aber dieser Ged. eignete sich nicht zur Einführung mit וָאֹמַר. Entweder hat man zu erkl.: meine Kränkung, näml. von Seiten Gottes d. i. die von ihm mir widerfahrende Anfechtung, das von ihm über mich verhängte Leiden, *Aq.* ἀῤῥωστία μου, ist das (vgl. Jer. 10,19), oder da in diesem Falle unzweideutiges חֲלוֹתִי statt des *Pi.* gesagt wäre: mein Durchbohrtsein, meine Verwundung, mein Weh ist das, *S.* τρῶσίς μου (*inf. Kal* v. חָלַל 109,22 n. d. F. חַנּוֹת v. חָנַן) — es sind Jahre der Rechte des Höchsten d. i. solche, welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe (1 P. 5,6), gestaltet und mir zugemessen hat. Bei dieser Auffassung von 11[b] schließt sich nun auch 12[a] wolvermittelt an. Der D. sagt sich selbst, daß das ihm beschiedene Leiden seine Zeit hat und nicht ewig währt. Darin liegt eine Hoffnung, welche den Rückblick in die bessere Vergangenheit für ihn zum Trostquell macht. In 12[a] ist das *Chethib* אזכיר beizubehalten, denn so erkl. sich am besten das כי 12[b]: „Ich bringe in Erinnerung d. i. verkünde rühmend (Jes. 63,7) die Thaten Jāh's, denn gedenken will ich von Ur her deines Wunderthuns" — die Trauer über den Abstand der Gegenwart wird nun von der Hoffnung gemildert, daß Gottes Rechte, die jetzt erniedrigende, seiner Zeit auch wieder erhöhn wird. Darum will er an dem Heilswerk Gottes in allen seinen Wundererweisungen von Ur her sich nun, wie der Fortgang vom Indicativ zum Cohortativ (vgl. 17,15) besagt, recht trösten und laben. יָהּ heißt in kernhaftester Benennung der Gott der Heilsgeschichte, der sein Heilswerk, wie Habakuk fleht, innerhalb der künftigen Jahre neubeleben und herrlich

hinausführen wird. Ihm der da war und der da kommt bringt der D. nun Lob und Preis. Der Weg Gottes ist sein geschichtliches Walten und insbes., wie Hab. 3, 6 הֲלִיכוֹת, sein erlöserisches. Daß בַּקֹּדֶשׁ nicht „im Heiligtum" (LXX *ἐν τῷ ἁγίῳ*), sondern „in Heiligkeit" (*S. ἐν ἁγιασμῷ*) zu übers. ist, zeigt die Grundstelle Ex. 15, 11 vgl. Ps. 68, 25. Heilig und herrlich in Lieb und Zorn wandelt Gott durch die Geschichte und zeigt sich da als den Unvergleichlichen, mit dessen Größe sich kein Wesen und am wenigsten einer der wesenlosen Götter messen kann. Er ist הָאֵל Gott schlechthin und ausschließlich, ein wunderthätiger (עֹשֵׂה פֶלֶא, nicht עֹשֶׂה פֶּלֶא vgl. Gen. 1, 11[1]) und ebendamit sich als den Lebendigen und Ueberweltlichen offenbarender; er hat seine Allgewalt kundgemacht unter den Völkern, näml., wie v. 16 sagt, durch die Erlösung seines Volkes, der Stämme Jakobs und des Doppelstammes Josephs, aus Aegypten, eine That seines Armes d. i. eine Selbstthat seiner Macht, durch die er sich allen Völkern und der ganzen Erde als den Herrn der Welt und den Gott des Heils bezeugt hat (Ex. 9, 16. 15, 14); בְּזְרוֹעַ *brachio* scil. *extenso* (Ex. 6, 6. Dt. 4, 34 u. ö.) so wie 75, 6 בְּצַוָּאר *collo* scil. *erecto*. Die Musik fällt hier ein, die ganze Str. ist Ouverture des folg. Hymnus auf Gott den Erlöser aus Aegypten.

V. 17—20. Als dieser seinen Blick auf das Schilfmeer richtete, welches seinen Erlösten im Wege stand, da geriethen die Wasser gleichzeitig wie in Geburtswehen (יָחִילוּ wie Hab. 3, 10., nicht וַיָּחִילוּ), auch erzitterten die Wasserschwalle der Tiefe, denn vor der inmitten der alten Schöpfung ein Neues schaffenden Allmacht Gottes des Erlösers gehen die Regeln des gew. Naturlaufes aus ihren Fugen. Es folgen nun v. 18. 19 dem Bilde eines Gewitters entnommene Züge. Der D. will schildern, wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jahve's traten, als er Aeg. richtete und Israel befreite. זֹרֵם *Poël* v. זָרַם (verw. זָרַב, זָרַק, aeth. זנם regnen) bed. steigernd: in vollen Güssen ausströmen. Habakuk hat statt dieser Zeile mit der bes. bei Jeremia üblichen Buchstabenwandlung der Grundstelle זֶרֶם מַיִם עָבָר. Das Gedröhn, welches die שְׁחָקִים[2] erschal-

---

1) Der Anschluß des zweiten vornbetonten und innerlich verbundenen Wortes an das erste auf *ult.* betonte (dessen Ton unter Umständen auf *penult.* zurückgeht נסוג אחור) oder einsilbige mittelst erhärtender Dagessirung (das sogen. דחיק) tritt nur ein, wenn jenes erste auf ה ֶ oder ה ָ, nicht wenn es auf ה ֵ auslautet.

2) Wir haben zu 18, 12. 36, 6 angedeutet, daß die שחקים von der Dünnheit benannt sind, was aber Stellen wie 18, 12 und die unsere nicht begünstigen. Man möchte meinen, daß eher auf سحق entfernt s. (wov. *suḥḳ* Ferne, *saḥîḳ* entfernt) zurückzugehen sei und שחקים die Fernen bed., wie שמים die Höhen, v. שָׁחַק = *suḥḳ* im Untersch. von שַׁחַק Stäubchen (*Wetzst.*), aber das Hebräische weist keine Spur dieses Verbalstammes auf, wogegen שָׁחַק سحق *contundere*, *comminuere* (Neśwân: zu Staub zerstoßen z. B. von Apothekerwaaren) ebenso hebräisch als arabisch ist. Und mit diesem Verbum wird das Wort wirklich vom arab. Sprachbewußtsein zusammengedacht, indem سَحَابٌ سَحْقٌ (*nubes tenues*, *nubila tenuia*) durch سحاب رقيق erklärt wird. Demnach bed. שחקים seinem Grundbegriff nach dünn und fein sich weithin Erstreckendes und dem Sprachgebrauch nach im Gegens. zu den dichten und schweren פני הארץ die oberste Luftschicht und dann

len lassen (נָתְנוּ vgl. 68,34) ist der Donner. Die Pfeile Gottes (חֲצָצֶיךָ, Hab. חִצֶּיךָ) sind die Blitze; das *Hithpa.* (wofür Hab. יְהַלֵּכוּ) malt ihr geschäftiges Hin- und Wiederfahren im Dienste der Allmacht, die sie entsendet. Fraglich ist, ob גַּלְגַּל das Donnergeroll (AE. Mr. Böttch.) bez.: deines Donners Hall erging rollend (vgl. 29,4), oder den das Gewitter begleitenden Wirbelwind (Hitz.); der Sprachgebrauch (83,14., auch Ez. 10, 13., syr. *golgolo*) ist für das Letztere. Zu 19[bc] vgl. den Nachklang 97,4. Unter solchen Bewegungen der Naturwelt droben und drunten schritt J. durchs Meer und machte seinen Erlösten eine Gasse. Seine Person und sein Wirken waren unsichtbar, sichtbar aber die Wirkung, welche seine wirksame Gegenwart bezeugte. Er nahm seinen Weg durchs Meer und schlug seinen Pfad (*Chethib* plur. שְׁבִילֶיךָ wie Jer. 18,15) durch große Wasser ein (oder ließ nach Hab. seine Rosse hindurchgehen), ohne daß hinterdrein die Fußspuren (עִקְּבוֹת mit *Dag. dirimens*) des Hindurchschreitenden und Hindurchgeschrittenen nachzuweisen waren.

V. 21. Haben wir richtig getheilt, so ist dies der abgesangartige Schluß. Einer Herde gleich geleitete Gott sein Volk durch Mose und Ahron (Num. 33,1) zum verheißenen Ziele. Bei diesem Lieblingsbilde, welches wie das Monogramm der Psalmen Asafs und seiner Schule ist, bleibt der D. stehen, in die alte Erlösungsgeschichte sich versenkend, welche ihm Trost in Fülle gewährt und ihm eine Weissagung der hinter den Leidensjahren der Gegenwart liegenden Zukunft ist.

PSALM LXXVIII.

Der Warnungsspiegel der Geschichte von Mose bis David.

1 **O vernimm, mein Volk, meine Lehre,**
Neigt euer Ohr den Aussprüchen meines Mundes.
2 **Oeffnen will ich mit Spruchrede meinen Mund,**
Ausströmen Räthsel aus der Vorzeit.
3 **Was wir gehört und uns bewußt geworden**
Und unsre Väter uns erzählet,
4 **Wolln wir nicht verhehlen ihren Kindern,**
Der Nachwelt erzählend die Ruhmesthaten Jahve's
Und seine Machtbeweisung und Wunder, die er vollführt hat.

5 **Aufgerichtet hat er ein Zeugnis in Jakob**
Und ein Gesetz niedergelegt in Israel,
Das er anbefohlen unseren Vätern:
Davon Kunde zu geben ihren Kindern,
6 **Auf daß darum wüßte die Nachwelt, die nachgebornen Kinder,**
Daß sie aufständen und es weitererzählten ihren Kindern,
7 **Und setzten auf Elohim ihre Zuversicht**
Und nicht vergäßen Gottes Thaten
Und seine Gebote beobachteten —

---

das Gewölk, wie auch أَعْنَان und das collektivische عَنَن und عَنَان (s. Jes. S. 90 Anm. 1) nicht zunächst das Gewölk, sondern die uns zugewandte Außenseite des Himmels ist (*Fl.*).

8 Und nicht würden wie ihre Väter ein störrig und empörerisch Geschlecht,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht richtete
Und deß Geist nicht treu war gegen Gott.
9 Die Söhne Efraims, die bogengewappneten Schützen,
Machten Kehrum am Tage des Kampfs.
10 Sie wahrten nicht den Bund Elohims,
Und in seinem Gesetze mochten sie nicht wandeln.
11 Und vergaßen seiner Thaterweisungen
Und seiner Wunder, die er sie sehn ließ.

12 Vor ihren Vätern erwies er sich wunderthätig,
Im Land Aegypten, dem Gefilde Zoans.
13 Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
Und thürmte die Wasser auf wie einen Stapel.
14 Und geleitete sie in der Wolke des Tags
Und die ganze Nacht in feurigem Lichte.
15 Er zerspaltete Steinmassen in der Wüste,
Und gab zu trinken wie Meeresfluten reichlich,
16 Und brachte hervor Gießbäche aus dem Felsen,
Und ließ herunterfließen Strömen gleich die Wasser.

17 Sie aber fuhren weiter fort zu sündigen an ihm,
Empörerisch zu behandeln den Höchsten in dürrem Lande.
18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Zu verlangen Speise für ihre Seele,
19 Und redeten wider Elohim, sprachen:
„Wird Gott vermögen den Tisch zu decken in der Wüste?
20 Sieh er schlug Gestein, da rannen Wasser
Und Bäche wogeten daher —
Wird er auch Brot vermögen zu geben,
Oder Fleisch zu verschaffen seinem Volke?“

21 Darum, dies hörend, entrüstete Jahve sich,
Und Feuer entloderte in Jakob,
Und auch Zorn stieg auf wider Israel.
22 Denn sie glaubten nicht in Elohim
Und vertrauten nicht in sein Heil.
23 Dennoch gebot er dem Aether droben
Und des Himmels Thüren that er auf,
24 Regnete auf sie Manna zu essen
Und Korn des Himmels gab er ihnen.
25 Brot der Engel aß der Mensch,
Reisekost sandt' er ihnen in Uebergenüge.

26 Er setzt' in Bewegung den Ost am Himmel
Und führte durch seine Macht den Süd herbei,
27 Und regnete auf sie dem Staube gleich Fleisch
Und wie Sand der Meere Geflügel.
28 Niederfiel es im Umkreis seines Lagers,
Rings um seine Gezelte.
29 Da aßen sie und wurden übersatt,
Und ihr Gelüst' erfüllt' er ihnen.

30 Noch ließen sie nicht los von ihrem Gelüste,
Noch war die Speise in ihrem Munde,
31 So stieg Zorn Elohims auf wider sie
Und streckte hin unter ihren Feisten,
Und die Jünglinge Israels schlug er nieder.
32 Bei dem allen sündigten sie weiter
Und glaubten nicht in seine Wunder.

33 Da ließ er schwinden im Hauch ihre Tage
Und ihre Jahre in jäher Eile.

34 Wenn er sie tödtete, fragten sie nach ihm,
Kehrten um und suchten Gott emsig,
35 Und besannen sich, daß Elohim ihr Hort
Und Gott der Höchste ihr Erlöser.
36 Sie begütigten ihn mit ihrem Munde
Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
37 Aber ihr Herz war nicht standhaft mit ihm
Und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde.

38 Doch er ist barmherzig —
Sühnt Verschuldung und vernichtet nicht,
Und hat oftmals Einhalt gethan seinem Zorn
Und erregte nicht allen seinen Grimm.
39 Er gedachte, daß Fleisch sie seien,
Ein Windhauch, der hinfährt und nicht rückkehrt.
40 Wie oft empörten sie ihn in der Wüste,
Bekümmerten ihn in der Einöde!

41 Und immer wieder versuchten sie Gott,
Und kränkten den Heiligen Israels.
42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
Des Tages, da er sie befreit vom Dränger,
43 Da er hinstellte in Aegypten seine Zeichen
Und sonderlichen Thaten im Gefilde Zoans.
44 Er wandelte in Blut ihre Nile,
Und ihre Fließwasser konnten sie nicht trinken.

45 Er entsandte wider sie Bremsen, die frassen sie,
Und Frösche, die brachten ihnen Verderben.
46 Er gab der Grille ihre Feldfrucht
Und ihr mühsam Erbautes der Heuschrecke,
47 Streckte hin durch Hagel ihren Weinstock
Und ihre Maulbeerfeigen durch Schloßen,
48 Und überlieferte dem Hagel ihr Vieh
Und ihre Herden den Blitzen.

49 Er ließ auf sie los seines Zornes Brand,
Ingrimm und Wüten und Drangsal,
Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln;
50 Ebnete Bahn seinem Zorne,
Hielt nicht zurück vom Tode ihre Seele
Und ihr Leben der Pest überlieferte er.
51 Er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,
Die Erstlinge der Mannskraft in Chams Gezelten.

52 Dann ließ er hinziehn Schafen gleich sein Volk
Und führte sie der Herde gleich in der Wüste,
53 Und leitete sie sorglos ohne Grauen,
Ihre Feinde aber bedeckte das Meer.
54 Er brachte sie zu seiner heiligen Markung,
Dem Berge, den erworben seine Rechte;
55 Er vertrieb vor ihnen her Nationen
Und verlooste sie als zugemessen Erbe,
Und wohnte ein in ihren Zelten die Stämme Israels.

56 Doch sie versuchten und empörten Elohim den Höchsten
Und seine Zeugnisse beobachteten sie nicht.
57 Sie wichen und fielen ab gleich ihren Vätern,
Wandten sich um wie ein trüglicher Bogen.

58 Sie erbitterten ihn durch ihre Höhen
Und durch ihre Götzen erregten sie seinen Eifer.
59 Es hörte Elohim und entrüstete sich
Und ward Israels gar überdrüssig.

60 Da warf er fernweg die Wohnung Silo's,
Das Zelt, das er aufgeschlagen unter den Menschen,
61 Gab in die Gefangenschaft dahin seine Macht
Und seine Glorie in Drängers Hand.
62 Er überlieferte dem Schwert sein Volk
Und über sein Erbe ward er entrüstet.
63 Seine Jünglinge fraß Feuer
Und seinen Jungfraun sang man kein Brautlied.
64 Seine Priester, durchs Schwert fielen sie,
Und seine Wittwen konnten nicht trauern.

65 Da erwachte wie ein Schlafender der HErr,
Wie ein Held, aufjubelnd von Weine,
66 Und schlug seine Dränger hinten,
Ewige Schande that er ihnen an —
67 Und verschmähte das Zelt Josefs
Und den Stamm Efraim erkor er nicht.
68 Er erkor den Stamm Juda,
Den Berg Zion, den er liebgewonnen.

69 Und baute wie Himmelshöhn sein Heiligtum,
Der Erde gleich, die er gegründet auf ewig.
70 Und erkor David seinen Knecht
Und nahm ihn von Hürden der Schafe;
71 Hinter Säugenden weg holte er ihn,
Zu weiden Jakob sein Volk
Und Israel sein Erbe.
72 Und er weidete sie nach der Redlichkeit seines Herzens
Und mit einsichtsvollen Händen leitete er sie.

Im letzten V. von Ps. 77 erscheint Israel als eine Herde, die von Mose und Ahron, im letzten V. von Ps. 78 als eine Herde, die von David lauteren Herzens mit einsichtigen Händen geführt wird. Beide Ps. begegnen sich auch sonst in Gedanken und Ausdrücken, wie das לְאָסָף beider erwarten läßt. Ps. 78 heißt מַשְׂכִּיל *eine Betrachtung*. Das Wort wäre hier auch in der Bed. Lehrgedicht passend. Denn die Gesch. Israels wird hier von der Ausführung aus Aeg. durch die Richterzeit hindurch bis auf David herab recapitulirt, und zwar mit der Nutzanwendung für die Gegenwart, treu an J. zu halten, treuer als das widerspenstige Geschlecht der Väter. Aus dem Gesamtvolk werden nach der Weise der Asafps. die Efraimiten bes. hervorgehoben, ihr Ungehorsam sowol, als die Verwerfung Silo's und die Erwählung Davids, mit welcher es um die Oberhoheit Efraims und auch seines Bruderstammes Benjamin auf immer geschehn war. Man hat die altasaf. Herkunft des Ps. bestritten: 1) weil sich v. 9 auf den Abfall Efraims und der anderen Stämme, also auf die Reichsspaltung beziehe — aber diese Bez. ist in v. 9 willkürlich hineingelesen; 2) weil der Ps. einen Unmut, ja Nationalhaß gegen Efraim verrathe, wie er nur nach dem Abfall der zehn Stämme erklärlich sei — aber die Entfremdung und Eifersucht Efraims und Juda's ist älter als die Spaltung. Die nördlichen Stämme hatten schon infolge ihrer der Berührung mit der Heidenwelt ausgesetzteren Lage ein anderes Gepräge, als das in patriarchalischer Verborgenheit lebende Juda; sie konnten sich einer bewegteren, kriegerischeren, thatenreicheren Geschichte rühmen, in der Richterzeit zumal ist von Juda fast gar keine Rede. Deshalb galt ihnen Juda wenig, zu-

mal dem mächtigen und sich als Vorstamm aller Stämme ansehenden Efraim. Vom Anfange der saulischen Verfolgung Davids aber, in welchem zuerst das strengere südliche Princip mit dem laxeren efraimitischen in entscheidenden Kampf um die Herrschaft geräth, bis zur Empörung Jerobeams gegen Salomo zieht sich durch die Geschichte Israels eine Reihe von Thatsachen, welche einen tiefen Riß zwischen Juda und den übrigen Stämmen, bes. Benjamin und Efraim, bekunden. Wenn es also auch wahr wäre, daß sich in dem Ps. feindliche Stimmung gegen Efraim ausspreche, so würde das nichts gegen seine altasaf. Herkunft beweisen, indes der Psalmist gründet sich ja auf Thatsachen und, ohne die Bevorzugung Juda's auf Verdienst zu gründen, betrachtet er die Sünde Efraims ohne judäische Ueberhebung überall in solidarischem Zus. mit der Sünde des Gesamtvolks. Gegen Asaf, den Zeitgenossen Davids, ist auch nicht v. 69, denn Asaf kann recht wol den himmelanragenden Bau des salom. Tempels noch gesehen haben, und daß auch nicht der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל gegen ihn spricht, hat Caspari in seiner Abh. über den Heiligen Israels, Luth. Zeitschrift 1844. 3., gezeigt. Wie tiefeingetaucht die Sprache Jesaia's in die der Asafps. ist, haben wir bei Ps. 76 gesehen. Es kann nicht befremden, wenn Asaf im Gebrauch des קדוש ישראל Jesaia's Vorgänger ist. Daß aber der D. des Psalms Worte und Farben seiner Erzählung aus allen fünf Bb. des Pentateuchs mit Ausnahme des Lev. entnimmt, ist unserer Ansicht von der Entstehungsweise des Pent. nicht entgegen, sondern günstig; der Verf. des B. Iob, mit dem er v. 64 wörtlich zusammentrifft, gilt uns als jünger, und die Berührungen mit anderen לבני קרח, לדוד und לאסף überschriebenen Ps. lassen sich, da der D. keinesfalls ein unselbständiger Nachahmer ist, nicht zur Ermittelung seiner Zeit verwenden.

Die Darstellungsweise des Ps. ist episch gedehnt, zugleich aber sinnspruchartig concis. Die einzelnen geschichtlichen Aussagen haben gnomenartige Rundung, gemmenartige Feinheit. Das Ganze zerfällt in 2 Haupttheile v. 1—37. 38—72 — der 2. geht von dem gottversucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Canaans über. Immer je 3 Str. bilden eine Gruppe.

V. 1—11. Der D. beginnt ähnlich wie der von Ps. 49. Er tritt als Prediger unter das Volk und spricht williges aufmerksames Gehör für seine תּוֹרָה an; so heißt auch jede menschliche Lehre oder Unterweisung, zumal die den Inhalt der göttlichen fortpflanzende und herausstellende profetische Predigt. Asaf ist Profet, weshalb v. 2 Mt. 13, 34 f. als ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου citirt wird.[1] Er erzählt hier dem Volke seine Geschichte מִנִּי־קֶדֶם von jener ägyptisch-sinaitischen Urzeit an, auf welche Israels nationale Selbständigkeit und eigentümliche Weltstellung zurückgeht; es ist ihm aber nicht um die Aeußerlichkeit der Geschichte, sondern um ihren Lehrgehalt zu thun. מָשָׁל heißt die Gleichnisrede παραβολή, insbes. der Sinnspruch als eigentümliche Dichtungsart der Chokma und dann überh. ein in Bildern malendes, sinniges, körniges und gerundetes Redeganzes gehobenen Stils. חִידָה ist Verschlungenes, Verknüpftes, Verwickeltes, *perplexe dictum*. Der D. will aber nicht sagen, daß er eig. Sinnsprüche vortragen und Räthsel aufgeben, sondern daß er die Geschichte der Väter sinnspruch- und räthselartig vortragen will, so daß sie zu einer

---

1) Die LA διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ist, obwol irrig, doch alt, da auch die clem. Homilien diese Stelle als jesaianisch anführen.

Parabel d.i. Lehrgeschichte und ihre Geschehnisse zu Fragezeichen und Notabene's für die Gegenwart werden. Die LXX übers. *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.* Das Matthäusevangelium hat dafür: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (κόσμου)*, und erkennt in diesem Psalmwort eine Weiss. auf Christus, weil es so passend für den Mund desjenigen gestaltet ist, welcher Erfüller nicht allein des Gesetzes und der Profetie, sondern auch des Profetenberufes ist. Mit אֲשֶׁר v. 3 folgt kein Relativsatz zu den „Räthseln aus der Vorzeit", denn zu solchen wird ja das Vernommene erst durch des D. Verwendung und Wendung, sondern der Objektssatz zu נְכַחֵד; es beginnt damit (vgl. 69,27. Jer. 14,1 u. ö.) eine neue Periode: Was wir gehört und infolge deß erkannt und was unsere Väter uns erzählt (wörtlich wie 44,2. Richt. 6,13), das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern (vgl. Iob 15,18). Die Accentuation ist vollkommen richtig. Das *Rebîa* bei מבניהם hat größeren Trennungswerth, als das bei אחרון (לדור), also: dem späteren Geschlechte (welches eben mit den Epigonen der Väter gemeint ist) erzählend die Ruhmesthaten Jahve's u. s. w. Das *fut. cons.* וַיָּקֶם schließt sich an אֲשֶׁר עָשָׂה an. Ruhmesthaten, Machterweisungen, Wunder hat er ausgeführt und in Zus. damit eine Mahnung in Jakob aufgestellt, eine Weisung in Israel niedergelegt, die er unseren Vätern anbefohlen, näml. die Erinnerung an jene Großthaten überlieferungsweise fortzupflanzen Ex. 13,8. 14. Dt. 4,9 u. a. St.; לְהוֹדִיעָם hat gleiches Obj. mit וְהוֹדַעְתָּם Dt. 4,9. Jos. 4,22. Es steht nicht die Gesetzgebung im Allgem. in Rede, als deren Zweck vor allem die Beobachtung der Gesetze genannt sein müßte, sondern eine Gesetzbestimmung, deren Zweck die Weiterverkündigung der *magnalia dei* und mittelbar die Förderung des Gottvertrauens und der Gesetzestreue war, vgl. 81,5 f., wo die besondere Gesetzbestimmung über die Laubenfestfeier als in Josef niedergelegte עֵדוּת bez. wird. Das nachkommende Geschlecht, die Kinder, welche im Verlaufe der Zeiten geboren werden, sollten um seine Thaten wissen und auch selber auftreten (יָקֻמוּ nicht: ins Dasein treten wie יָבֹאוּ der älteren Musterstelle 22,32) und sie weiter an ihre Kinder erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Gott setzten (שִׂים כֶּסֶל wie שִׁית מַחְסֶה 73,28) und nicht vergäßen der Großthaten Gottes (77,12) und seine Gebote beobachteten, gewarnt durch den Ungehorsam der Väter. Das Geschlecht dieser heißt סוֹרֵר וּמֹרֶה wie Dt. 21,18 der zu steinigende ungerathene Sohn. הֵכִין לִבּוֹ sein Herz richten d. i. ihm die rechte Richtung geben, es in die rechte Verfassung setzen ist nach v. 37. 2 Chr. 20, 33. Sir. 2,17 zu verstehen. Unbequem und räthselhaft ist der nun in diese Schilderung zwischeneintretende v. 9. Daß בְּנֵי־אֶפְרַיִם Benennung Gesamtisraels sei, widerlegt sich durch v. 67 f.; die Verwerfung Efraims und die Erwählung Juda's ist die Spitze, in welche der historische Rückblick ausläuft, wie kann da בני־אפרים Gesamtisrael bez.? Und doch gilt was hier von den Efraimiten gesagt wird, auch wie v. 57 zeigt von den Israeliten insgemein. Daß aber aus dem דור Gesamtisraels die Efraimiten namentlich herausgehoben werden, begreift sich aus dem bes. Interesse, welches die Asafps. an den josefitischen Stämmen nehmen, und hier zudem

aus der Absicht, auf die weiterhin erzählte Verwerfung Silo's und Efraims pragmatisch vorzubereiten. Von den Efraimiten reden auch noch v. 10. 11 und erst mit נֶגֶד אֲבוֹתָם v. 12 wird zum Gesamtvolke zurückgelenkt. Die Efr. heißen נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי־קָשֶׁת in dem Sinne von נושקי קשת רומי קשת; die zwei participialen Verbindungsformen stehen nicht in Unterordnung, sondern Nebenordnung wie Jer. 46,9. Dt. 33,19. 2 S. 20,19., wie auch sonst zwei Substantive, deren eines die Erklärung des andern ist, annexionsweise verbunden werden Iob 20,17 vgl. 2 K. 17,13 *Keri*, also: die den Bogen Rüstenden d. i. damit sich Wappnenden (נָשַׁק wie 1 Chr. 12,2. 2 Chr. 17,17), den Bogen Werfenden d. i. Pfeile vom Bogen Abschießenden (Jer. 4,29), s. Böttcher §. 728. Was von ihnen ausgesagt wird: sie machten Kehrum (הָפַךְ wie Richt. 20,39.41) steht als getäuschte Erwartung in Gegensatz zu dieser ihrer Wehrhaftigkeit und Waffenfähigkeit. Ist damit gemeint, daß der kriegerische mächtige Stamm Efraim in dem Werke der Eroberung Canaans (Richt. c. 1) laß ward und nicht die Dienste leistete, die sich von ihm erwarten ließen? Da der historische Rückblick erst von v. 12 an sich besondert, so käme diese specialgeschichtliche Beziehung hier zu frühe; die Aussage wird also allgemeiner und nach v. 57 bildlich zu verstehen sein: Efr. bewies sich in Verfechtung und Führung der Sache Gottes kampfflüchtig und kampfscheu, es gab sie auf, es ließ sie im Stiche. Sie handelten nicht, wie es der Bund Gottes von ihnen heischte, weigerten sich in der Schranke und dem Geleise seiner Tôra zu wandeln (לָלֶכֶת vgl. לָלֶכֶת Koh. 1,7) und vergaßen die Gottesthaten, deren Augenzeugen sie unter Mose und unter Josua, ihrem Stammgenossen, gewesen waren.

V. 12—25. Es wird nun erzählt, wie wunderbar Gott die Väter dieser Efraimiten, welche als Vorstamm Israels sich so schlecht bewährten, in der Wüste führte, wie diese immer und immer wieder in sündliches Murren verfielen und Er dennoch in seinen Macht- und Gnadenerweisen fortfuhr. Das nach Num. 13,23 uralte *Zoan* (*Tanis*), altäg. *Zane*, kopt. *'Gane*, am Ostufer des davon benannten tanitischen Nilarms — nach den Ermittelungen, zu denen der Turiner Papyrus No. 112 geführt hat, identisch mit *Avaris* (s. zu Jes. 19,11)[1] — war die Residenz der im östlichen Delta herrschenden Hykschos-Dynastien, wo nach deren Sturze Ramses II, der Pharao des Druckes, um die erzürnte Masse der unterägyptisch-semitischen Bevölkerung zu versöhnen, dem dort von König Apophis gestifteten Baal-Cult huldigte. Das kolossale Sitzbild Ramses II im Säulenhofe des kgl. Museums in Berlin — sagt Brugsch, Aus dem Orient 2,45 — ist das Bild, welches Ramses selbst dem Baalstempel in Tanis geweiht und vor dessen Eingängen aufgestellt hat. Dieser gewaltige Koloß ist ein Zeitgenosse Mose's, der sicher einst seinen Blick auf dieses Denkmal gerichtet hat, als er, wie Ps. 78 sagt „Wunder that in Aegyptenland, im Felde Zoan." Der Psalmist schließt sich übrigens in seiner Reproduktion der Auszugsgeschichte eng an die Tôra an und zwar so, daß sie ihm in der Gesamtheit ihrer Bestandtheile, der deuteronomischen, elohistischen, je-

1) Die Identität von Avaris und Tanis ist indes wieder zweifelhaft geworden: *Tanis* war Hyksosstadt, *Pelusium* aber = *Avaris* die Hyksosfestung, s. Petermanns Mittheilungen 1866 S. 296—298.

hovistischen, vorgelegen haben muß. Ueber die Regel nach welcher *'âsa fêle* punktirt ist s. zu 52,5. Die Grundstelle zu 13[b] (vgl. נִזְּלִים v. 16) ist Ex. 15, 8; נֵד Stapel d. i. aufgetürmter Haufe wie 33, 7. Und v. 14 ist die Abbreviatur von Ex. 13, 21. In v. 15 f. faßt der Verf. die beiden Felsenwasserspendungen des 1. J. des Auszugs Ex. c. 17 und des 40. J. Num. c. 20 in eins zusammen; das *Pi.* יְבַקַּע und der Plur. צֻרִים entsprechen dieser Zusammenfassung. רַבָּה ist nicht Adj. (nach תְּהֹמִים רַבָּה), sondern Adv. wie 62, 3., denn das Tränken bedarf einer Maßbestimmung, nicht aber תהמות einer Steigerung. וַיּוֹצִא hat *i* statt *ē* wie 105, 43. Daß v. 17., ohne daß schon einer Versündigung des Geschlechts der Wüste gedacht ist, mit וַיּוֹסִיפוּ fortgefahren wird, erklärt sich daraus, daß sich mit den Felsenwasserspendungen die Erinnerung an jenes Murren verknüpft, auf welches die Namen *Massa u. Meriba* und *Meribath-Kadesch* (vgl. Num. 20, 13 mit 27, 14. Dt. 32, 51) zurückweisen: sie fuhren an ihm zu sündigen fort עוֹד trotz der erlebten Wunder; לַמְרוֹת ist wie Jes. 3, 8 aus לְהַמְרוֹת synkopirt. Wie in v. 15 die beiden Felsenwasserspendungen, so faßt der D. in v. 18 die Aeußerungen des Misvergnügens zusammen, welche der Wachtel- und Mannaspendung Ex. c. 16 und der zweiten Wachtelspendung Num. c. 11 vorausgingen. Sie versuchten Gott indem sie ungläubig und trotzig forderten (לִשְׁאָל *postulando* Ew. §. 280[d]) statt vertrauensvoll zu harren und zu bitten; בִּלְבָבָם weist auf den bösen Quell des Herzens und לְנַפְשָׁם bez. ihr Verlangen als sinnliches Gieren. Statt die bisherigen Wunder in sich Glauben wirken zu lassen, machten sie selbe zum Ausgangspunkte neuer Zweifel. Der D. kleidet was wir Ex. 16, 3. Num. 11, 4 ff. 21, 5 lesen in poetisches Gewand. In לְעַמּוֹ erreicht der Unglaube seine äußerste Spitze, er klingt wie Selbstironie. Zu der beiordnenden Satzverbindung „darum hört' es J. und ergrimmte" vgl. Jes. 5, 4. 12, 1. 50, 2. Röm. 6, 17. Gemeint ist der Zornbrand von Tab'ēra Num. 11, 1—3., welcher der Wachtelspendung im 2. J. des Auszugs vorausging. Denn daß v. 21 und Num. 11, 1 sich decken ist augenscheinlich, indem ויתעבר ואש hier durch das dortige ותבער־בם אש veranlaßt und אף עלה der Gegensatz des dortigen ותשקע האש ist. Eine Feuersbrunst brach damals im Lager aus, zugleich aber Gottes Zorn; die Verknüpfung des Zorns und Feuers ist hier eine äußerliche, dagegen Num. 11, 1 eine innerliche. Die Begründung des Zornverhängnisses, die sich dort nur andeutet, gibt hier v. 22 ausführlicher: sie glaubten nicht in Elohim (s. Num. 14, 11) d. h. beruhten nicht glaubenszuversichtlich in ihm, und trauten nicht auf sein Heil, näml. das in der Erlösung aus Aeg. erfahrene (Ex. 14, 13. 15, 2) und dadurch für weiter verbürgte. Wenn nun aber auf Tab'ēra hier erst die Mannaspendung v. 23—25, dann die Wachtelspendung v. 26—29 folgt, so ist der Gang der Ereignisse verschoben, da jener Feuersbrunst die Mannaspendung vorausgegangen war und nur die Wachtelspendung folgte; diese Zusammenschiebung der beiden Spendungen vernothwendigte sich durch die in v. 18—20 vorausgegangene Zusammenfassung des vor beiden lautgewordenen Verlangens nach reichlicherer Nahrung. Ungeachtet des Unglaubens Israels blieb Er doch treu: er ließ aus den aufgethanen Himmelsthüren (vgl. die Himmelsfenster Gen. 7, 11. 2 K. 7, 2. Mal.

3, 10), also in reichster Fülle, das Man herabregnen, welches **Korn** (wie 105, 40 nach Ex. 16, 4 Brot) des Himmels heißt, weil es in Gestalt von Körnern herabfiel und das Brotkorn während der 40 J. ersetzte. לֶחֶם אַבִּירִים übers. LXX richtig *ἄρτον ἀγγέλων* (אַבִּירִים = גִּבֹּרֵי כֹחַ 103, 20); das Manna heißt „Engelbrot“ (Weish. 16, 20) als Brot vom Himmel (v. 24. 105, 40), der Engelwohnung, als *mann es semâ* Himmelsgeschenk, sein arabischer Name, welcher auch dem infolge des Stichs des *Coccus manniparus* aus *Tamarix mannifera* ausfließenden und für die Bewohner der Sinaiwüste noch heute unschätzbaren Pflanzenmanna zukommt. אִישׁ ist Gegens. zu אבירים, denn wenn es „jeder“ bedeutete, würde אֲכָלוֹ gesagt sein (Hitz.). צֵידָה wie Ex. 12, 39.; לָשֹׂבַע wie Ex. 16, 3 vgl. 8.

V. 26—37. Zur Wachtelspendung übergehend denkt der D. zunächst an die der Mannaspendung unmittelbar vorausgegangene erste Ex. 16. Aber die Beschreibung folgt der zweiten: יַסַּע (er ließ aufbrechen) nach Num. 11, 31. Ost und Süd gehören zusammen: es war ein Südostwind vom älanitischen Golf her. „Herabregnen“ ist Tropus reichlicher Spendung von oben. „Sein Lager, seine Gezelte“ sind die Israels Num. 11, 31 vgl. Ex. 16, 13. Das zweimalige תַּאֲוָה v. 28. 29 (vom Gegenstande des Begehrens wie 21, 3) deutet auf קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה, die Scene dieser fleischlichen Lüsternheit; הֵבִיא ist das Transitiv des בּוֹא Spr. 13, 12. In v. 30. 31 schließt sich der D. sogar in der Satzbildung an Num. 11, 33 an (vgl. auch זָרוּ mit לְזָרָא Aversion, Ekel Num. 11, 20); ו verknüpft Simultanes, eine Construction, welche auch den Vortheil ermöglichter Subjektshervorhebung bietet. Der Zorn Gottes bestand im Ausbruch einer Seuche, welche die Folge übermäßigen Genusses war und der auch die Wolgenährtesten und Jugendkräftigsten erlagen. Indem der D. fortfährt v. 32, daß sie בְּכָל־זֹאת trotz dieser Strafheimsuchungen fortsündigten, hat er zunächst den Ausbruch feiger Widerspenstigkeit nach der Rückkehr der Kundschafter im Sinne, vgl. 32^b mit Num. 14, 11. Und v. 33 bez. sich auf das damals allen aus Aeg. Gezogenen bis zum 20. Altersjahre herab gedrohte Gericht des Todes in der Wüste Num. 14, 28—34; ihr dem Tode geweihtes Leben schwand von da an בַּהֶבֶל in hauchartiger Bestandlosigkeit und בַּבֶּהָלָה in haltloser Ueberstürzung; die Ausdrucksweise 31, 11. Iob 36, 11 gibt dem D. hier Anlaß zu einem eindrucksvollen Wortspiel. Wenn nun ein sonderliches Strafgericht unter dem ohnehin dahinsterbenden Geschlecht gewaltsam plötzlich aufräumte, wie Num. 21, 6 ff., da fragten sie nach ihm, sie bewarben sich wieder um seine Gunst, die inmitten dieses Sterbens erhalten Gebliebenen besannen sich wieder auf den Gott, der sich ihnen als צוּר Dt. 32, 15. 18. 37 und als גֹּאֵל Gen. 48, 16 erwiesen. Und wie nun weiter? Welcherlei Folge sie diesem Ansatze zur Umkehr gaben, sagt v. 36[1]. 37: sie begütigten ihn mit ihrem Munde, will sagen: sie suchten, indem sie sich Gott so anthropopathisch dachten, ihn mit schönen Reden für sich zu gewinnen und mit ihrer Zunge heuchelten sie ihm, ihr Herz aber war gegen ihn (עִם wie אֵת v. 8) nicht aufrichtig d. i. ge-

1) Dieser v. 36 ist nach der Zählung der Masora der mittelste der 2527 vv. des Psalters (Buxtorf, *Tiberias* 1620 p. 133).

rad auf Ihn gerichtet und sie bewiesen sich nicht beständig (*πιστοὶ* oder eig. *βέβαιοι*) in dem Bundesverhältnisse zu ihm.

V. 38—48. Es beginnt nun der 2. Theil des Ps.: Gott thut dennoch seinem Zorn in Barmherzigkeit Einhalt, aber das gottversucherische Gebaren Israels setzte sich auch nach dem Wüstenzuge in Canaan fort und die strafrichterlichen Wunder, unter denen die Befreiung aus Aeg. erfolgt war, kamen in Vergessenheit. Mit וְהוּא v. 38[1] beginnt ein Adversativsatz, der bis יַשְׁחִית allgemein gehalten ist und dann historisch wird. Was in רַחוּם liegt, entfaltet 38ᵇ: er sühnt Verschuldung und wehrt, indem er Gnade für Recht ergehen läßt, dem Verderben des Sünders. Mit וְהִרְבָּה (Ges. §. 142, 2) wird diese allgem. Wahrheit aus der Gesch. Israels erhärtet: er hat, wie diese zeigt, seinen Zorn oftmals zurückgeholt d. i. diesen in seinem Laufe gehemmt, und erregte nicht seine ganze Zornglut (vgl. Jes. 42, 13) d. i. diese in ihrer ganzen Fülle und Intensität. Daß 38ᶜᵈ geschichtlich gemeint ist, sieht man bes. daraus, daß, wenn der ganze v. 38 abstract gemeint wäre, v. 39 in unzureichender Weise die Folge ausdrücken würde, die sich aus diesem Verhalten Gottes für Isr. ergab. Geht aber 38ᶜᵈ auf sein Verhalten gegen Isr., so bringt v. 39 den Bestimmungsgrund nach und zwar in Form einer aus solchem Verhalten gegen Isr. hervorgehenden Folgerung. Er ermäßigte seinen Zorn gegen Isr. und zog somit die menschliche Ohnmacht und Vergänglichkeit in Betracht. Daß der Mensch Fleisch ist (was nicht blos seine physische Gebrechlichkeit, sondern auch seine sittliche Schwäche besagt Gen. 6, 3 vgl. 8, 21) und daß er nach einem kurzen Leben dem Tode verfällt, bestimmt Gott zur Langmut und Milde; es war ja sinnliche Lust und Unlust, durch welche Israel einmal über das andere bethört ward. Der Ausruf „wie oft“ v. 40 gibt die Preiswürdigkeit des unverdienten Verschonens zu bedenken. Mit v. 41 aber beginnt das Sündenregister von neuem. Beziehung dieses v. 41 auf das letzte im Pentateuch berichtete Beispiel der Unbotmäßigkeit Num. 25, 1—9 (Hitz.) ist durch nichts angezeigt. Der D. kommt noch einmal auf die Beleidigungen Gottes durch das Israel der Wüste zurück, um den gottvergessenen Undank bloßzustellen, der sich in diesem Verhalten offenbarte. הִתְוָה ist das Causativ v. תָּוָה = ܬܘܳܐ תְּהָא reuen, schmerzen, LXX *παρώξυναν*. Die Wunder der Erlösungszeit werden nun ausführlich vergegenwärtigt *ad exaggerandum crimen tentationis Dei cum summa ingratitudine conjunctum* (Venema). Die Erlösungszeit heißt יוֹם wie Gen. 2, 4 das Hexaëmeron. שִׂים אוֹת (syn. עָשָׂה, נָתַן) ist wie Ex. 10, 2 gebraucht. מִצַּר־צָר lasen wir schon 44, 11. Die 1. äg. Plage Ex. 7, 14—26., die Verwandlung der Gewässer in Blut, macht v. 44 den Anfang. Von da springt der D. zur 4. Plage, dem עָרֹב (LXX *κυνόμυια*), einer lästigen und verderblichen Fliegenart, über Ex. 8, 16—28 und verbindet damit die Frösche, die 2. Plage Ex. 7, 26 — 8, 11.; צְפַרְדֵּעַ ist der kleinere äg. Frosch

---

1) Dieser v. 38 ist nach *b. Kidduschin* 30ᵃ der mittelste der 5896 פסוקין *στίχοι* des Psalters. Nach *b. Maccoth* 22ᵇ wurden Ps. 78, 38 und vorher Dt. 28, 58. 59. 29, 8 recitirt, wenn dem Delinquenten die 40 Geißelhiebe, weniger 1, aufgezählt wurden, welche Paulus laut 2 Cor. 11, 24 fünfmal bekommen hat.

rana Mosaica, welcher noch jetzt ضفدع *dofda* genannt wird. **Hierauf** kommt er v. 46 zur 8. Plage, den Heuschrecken חָסִיל (gewählterer Name der Wanderheuschrecke für אַרְבֶּה) Ex. 10, 1—20; die 3. Plage, die Mükken und Schnacken כִּנִּים, bleibt unerwähnt über der ähnlichartigen vierten. Denn die Züchtigung mittelst schädlicher Thiere ist nun geschlossen und es folgt v. 47 der Hagelschlag, die 7. Plage Ex. 9, 13—35.; חֲנָמַל (mit pausalem *á*, nicht *ă*, vgl. Ez. 8, 2 das ähnlich gebildete חַשְׁמַלָּה) in der Bed. Reif (*πάχνη* LXX Vulg. Saad. Abulw.) oder Heuschrecken (Trg. חָגָב = בַּרְזוּבָא) oder Ameisen (JDMich.) stimmt nicht zur Geschichte; auch heißt der Reif כְּפוֹר, die Ameise נְמָלָה (collekt. im Arab. *neml*); wir verstehen es, obwol nur aus dem Zus. rathend, mit Parchon-Kimchi von Hagelsteinen oder Schloßen. Mit dicken klumpichten Eisstücken streckte er Reben und Maulbeerfeigenbäume (das *Fayum* hieß altäg. „Gau der Sykomore") nieder; חָרַג geht von der bibl. Anschauung aus, daß die Pflanze ihr eigentümliches Leben hat. In v. 48 setzt sich die Beschreibung dieser Plage fort. Zwei HSS bieten לַדֶּבֶר statt לַבָּרָד, aber gesetzt auch daß רְשָׁפִים die Fiebergluten der Pest bed. könnte (s. zu Hab. 3, 5), so folgt ja die Erwähnung der Pest v. 50 und die Verwüstung, die der Hagel nach Ex. 9, 19—22 unter dem Viehstande der Aeg. anrichtete, ist hier an ihrem Orte. Auch wird Ex. 9, 24 ausdrücklich gesagt, daß zusammengeballtes Feuer unter dem Hagel war; רְשָׁפִים sind also flammende lohende Blitze.

V. 49—59. Indem diese Plagen sich aufs Aeußerste steigerten, ward Israel frei, zog, von seinem Gotte geleitet, in das Land der Verheißung, trieb es aber da so fort, wie in der Wüste. Der D. rückt v. 49—51 die 5. äg. Plage, die Pest Ex. 9, 1—7., mit der 10. und letzten, der Erschlagung der Erstgebornen (מַכַּת בְּכֹרוֹת) Ex. c. 11—12., zusammen. 49ᵃ lautet wie Iob 20, 23 (vgl. unten v. 64). מַלְאֲכֵי רָעִים sind nicht böse Engel, wogegen Hgst. auf die schriftgemäße Thesis Jac. Ode's in seiner Schrift *de angelis* verweist, *Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos,* sondern unglückbringende; die Verbindungsweise gehört in das Capitel der Genitivunterordnung des Adjektivs unter das Substantiv, wie אֵשֶׁת רָע Spr. 6, 24 vgl. 1 S. 28, 7. Num. 5, 18. 24. 1 K. 10, 15. Jer. 24, 2 und arab. مسجد الجامع die Moschee des Versammelnden d. i. die versammelnde (gemeindliche), also: Engel (nicht der Bösen = böse Engel, was es anderwärts bed. könnte, sondern) der Schlimmen = schlimme, unglückbringende (Ew. §. 287ᵃ). Der D. umschreibt so das collektiv gefaßte הַמַּשְׁחִית Ex. 12, 13. 23. Hebr. 11, 28. In v. 50ᵃ ist der Zorn als Feuerstrom gedacht, in 50ᵇ der Tod als Executor, in 50ᶜ die Pest als Feind. רֵאשִׁית אוֹנִים (Gen. 49, 3. Dt. 21, 17) ist was der Mannskraft (*plur. intensivus*) zuerst entsprossen war. Aegypten heißt wie in Ps. 105 u. 106 חָם nach Gen. 10, 6 und nennt sich auch selbst altäg. *kemi*, kopt. *chêmi, kême* (s. Plutarch, *de Iside et Osir.* c. 33). Indem nun über die Aeg. solche ihren Pharao mürbe machende Plagen ergingen, schaffte Gott seinem Volke freien Abzug, führte herdengleich (כָּעֵדֶר wie בַּעֵדֶר Jer. 31, 24 mit *Dag. implicitum*) d. i. wie ein Hirte die Herde seines

Volkes (das Lieblingsbild der Asafps.) durch die Wüste, geleitete sie sicher, alle Schrecknisse aus dem Wege räumend und ihre Feinde im Schilfmeer ersäufend, zu seinem h. Gebiete hin, dem Berge, den (זֶה) seine Rechte erworben, oder nach den Acc. (vgl. oben S. 112): nach dem Berge da (זֶה), welchen etc. Es ist nicht der Zion gemeint, sondern wie in der Grundstelle Ex. 15, 16 f. dem Parallelismus (obwol dieser nicht zwingend) und dem nach Jes. 11, 9. 57, 13 unbestreitbaren Sprachgebrauch gemäß das ganze h. Gebirgsland (vgl. Dt. 11, 11). בְּחֶבֶל נַחֲלָה ist poet. s. v. a. בְּנַחֲלָה Num. 34, 2. 36, 2 u. ö.; das ב ist *Beth essent.* (hier in gleicher syntaktischer Stellung wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 und wol auch Iob 22, 24): er machte sie (die Heiden, näml. wie Jos. 23, 4 ihre Gebiete) anheimfallen (näml., was der Ausdruck andeutet, loosweise בגורל) als Schnur des Erbes d. i. (wie 105, 11) als zugemessenes Erbtheil. Erst in v. 56 (noch nicht v. 41) geht die Erzählung auf das abfällige Treiben der Kinder des Geschlechts der Wüste, also des Israels Canaans, über. Statt עֵדְוֹתָיו v. עֵדוּת heißt es hier עֵדוֹתָיו v. עֵדָה (Derivat v. עוּד, nicht יָעַד). Da der Abfall erst nach Josua's und Eleazars Tode um sich griff, so ist an das Israel der Richterperiode zu denken. קֶשֶׁת רְמִיָּה v. 57 nicht: Bogen der Schlaffheit, sondern Bogen des Trugs, denn Vergleichspunkt ist nach Hos. 7, 16 die Verfehlung des Ziels: ein Bogen, der den Pfeil in falscher Richtung abschnellt, der keinen gewissen Schuß thut; das V. רָמָה bed. nicht allein schlaff herunterhängen lassen (verw. רָפָה), sondern auch, nach ähnlicher Vorstellung wie *spe dejicere*, täuschen, versagen. In der Zukehr zu Gott begriffen oder doch durch seine Macht- und Gnadenbeweise auf ihn hingelenkt verkehrten sie sich (Jer. 2, 21) gleich einem Absicht und Erwartung täuschenden fehlschießenden Bogen. Der Ausdruck v. 58 ist wie Dt. 32, 16. 21. שָׁמַע geht auf ihr Gebet zu den Baʿalen Richt. 2, 11. Auch das 3mal in diesem Ps. vorkommende הִתְעַבֵּר ist deuteronomisch Dt. 3, 26. Absichtlich lautet v. 59 ganz so wie v. 21.; der göttliche Liebeswille, von den Kindern ebenso zurückgestoßen wie von den Vätern, mußte hier wie dort in Zornerregtheit übergehen.

V. 60—72. Verwerfung Silo's und des dort anbetenden Volkes, weiterhin aber, indem der Gott Israels wieder von Erbarmen übermannt wird, Erwählung Juda's und des Berges Zion und Davids des Königs nach seinem Herzen. In der Richterzeit war in Silo das Stiftszelt aufgestellt Jos. 18, 1., es war also dort das Centralheiligtum des Gesamtvolkes — in Eli-Samuels Zeit, wie aus 1 S. c. 1—3 hervorgeht, zu einem festen Tempelgebäude geworden. Wann dieses zerstört worden, wissen wir nicht, nach Richt. 18, 30 f. vgl. Jer. 7, 12—15 wahrsch. erst in der assyrischen Zeit. Die Verwerfung Silo's aber ging der Zerstörung voraus und erfolgte thatsächlich mit der Verlegung des Centralheiligtums auf den Zion, und entschied sich auch schon vorher dadurch, daß die Bundeslade, von den Philistern wieder herausgegeben, nicht nach Silo zurückgebracht, sondern in Kirjath Jearîm niedergesetzt ward 1 S. 7, 2. Der Attributivsatz שִׁכֵּן בָּאָדָם gebraucht שִׁכֵּן wie הִשְׁכִּין Jos. 18, 1.; die Punktation ist richtig, denn „wo er unter Menschen gewohnt" (Hitz.) zu bed. reichen die Worte nicht aus, also ist שִׁכֵּן das Causativ des *Kal* Num. 16, 16. Jos. 22, 19. Macht und

Glorie Gottes v. 61 heißt die Bundeslade (אֲרוֹן עֻזּוֹ 132,8 vgl. כָּבוֹד 1 S. 4, 21 f.) als Ort ihrer Gegenwart in Israel und Vehikel ihrer Offenbarung. Dennoch gab J. in der Schlacht mit den Philistern zwischen Ebenezer und Afek die aus Silo herbeigeholte Lade in die Hände der Feinde, um am Hohenpriestertum der Ithamariden die Entheiligung seiner Ordnungen zu strafen, und es fielen in jener Schlacht 30000 Mann Fußvolk, darunter auch die beiden Söhne Eli's, Hofni und Pinehas die Priester 1 S. c. 4. Das Feuer v. 63 ist das Kriegsfeuer wie Num. 21, 28 u. ö. Der Vorgang 1 S. 6, 19 bleibt billig (s. Keil) außer Betracht. Mit לֹא הוּלָּלוּ (LXX falsch οὐκ ἐπενθήσαν = הוּלְלוּ = הֵילִילוּ) sind die Hochzeitlieder gemeint (vgl. talm. הִלּוּלָא das Trauzelt und בֵּית הִלּוּלִים das Hochzeithaus). „Seine (des Volkes und zwar der Erschlagenen) Wittwen weinen nicht" (wörtlich wie Iob 27, 15) ist von Begehung der üblichen Trauerfeierlichkeit (Gen. 23, 2) gemeint: sie überleben ihre Gatten (was mit Absehn von solch einem Falle wie 1 S. 14, 19—22 vorausgesetzt wird), aber ohne diesen die letzte Ehre erweisen zu können, weil die Schrecknisse des Krieges (Jer. 15, 8) sie verhindern. Mit v. 65 nimmt das Lied eine neue Wendung. Nachdem das Strafgericht Israel gesichtet und geläutert hat, nimmt sich Gott aufs neue seines Volkes an, so aber, daß er die Bevorzugung Efraims dem Stamme Juda zuwendet. Er erwacht wie nach langem Schlafe (44, 24 vgl. 73, 20), denn zu schlafen schien er während Israel ein Knecht der Heiden geworden war, raffte sich auf wie ein Held, jubelnd von Weine, d. i. ein solcher dessen Heldenmut durch den stärkenden und erheiternden Genuß des Weines noch erhöht ist (Hgst.); מִתְרוֹנֵן ist nicht *Hithpal.* von רוּן in der dem Hebr. fremden arab. Bed. siegen, deren wir hier nicht bedürfen und die auch zur Reflexivform (Hitz. ohne Beleg: der sich besiegen lassen vom Weine) nicht paßt, sondern ***Hithpo.*** von רָנַן: innerlichst aufjauchzen, nach Art der Reflexiva מִתְאוֹנֵן, מִתְגּוֹדֵד, מִתְרוֹעֵעַ. Die nächste Niederlage der Feinde, die der D. im Sinne hat, ist die der Philister; der Ausdruck v. 66 gestaltet sich nach 1 S. 5, 6 ff.: die Philister schlug Gott recht eigentlich *in posteriora* (LXX Vulg. Lth.). Jedoch umfaßt v. 66 alle Siege unter Samuel, Saul und David von 1 S. c. 5 an und weiter. Als es nun galt, die in den Krieg gegen die Philister abgeholte Bundeslade wieder an eine feste Stätte zu bringen, erkor Gott nicht mehr Silo Efraims, sondern Juda und den Zionsberg, den er liebgewonnen (47, 5), des benjaminitisch-judäischen (Jos. 15, 63. Richt. 1, 8. 21), nach der Verheißung (Dt. 33, 12) und Landesvertheilung aber (s. zu 68, 28) benjaminitischen Jerusalem.[1] Dort erbaute Gott seinen Tempel כְּמוֹ־רָמִים. Hitz. schlägt dafür כִּמְרוֹמִים vor, aber wenn נְעִמִים 16, 6 *amoena* so kann רָמִים *excelsa* bed. (vgl. Jes. 45, 2 הֲדוּרִים, Jer. 17, 6 חֲרֵרִים) und dichterisch s. v. a. מְרוֹמִים sein: beständig wie Himmelshöhen, fest wie die Erde, die er gegründet auf ewig. Da der ewige Bestand Himmels und der Erde sich mit radicaler Wandlung der Art und Weise ihres Bestandes verträgt und zwar nicht minder im Sinne des A. T., als des Neuen (s. z. B. Jes. 65,

1) Nach *b. Menachoth* 53b baute Jedidja (Salomo 2 S. 12, 25) den Tempel im Gebiete Jedidja's (Benjamins Dt. 33, 12).

f), so gilt das לְעוֹלָם nicht dem steinernen Gebäude, vielmehr der Offenrungsstätte Jahve's und der Verheißung, daß Er in Israel und zwar ida eine solche haben werde. Geistlich d. i. wesenhaft, mit Absehn von r zufälligen Erscheinungsweise, angesehen, ist der Tempel auf Zion so rig als das Königtum auf Zion, mit welchem der Ps. schließt. Die Erihlung Davids gibt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr präge. Es ist echtasafisch, daß so geflissentlich ausgemalt wird, wie der irt der Herde Isai's der Hirt der Herde Jahve's wurde, der nun Alt und ing in Israel mit derselben Sorgsamkeit und Zartheit weiden sollte, wie her die Schaflämmer, hinter denen er herging (עָלוֹת wie Gen. 33, 13 und רעה vgl. 1 S. 16, 11. 17, 34 wie מָשַׁל בְּ u. dgl.). Der D. kann auch schon hmen, daß er lauteren Herzens und mit einsichtsvoller Meisterschaft ssen Beruf erfüllt hat. Und damit schließt er. Lyrik und Profetie aels sind seit Davids Hingang rückwärts und vorwärts auf David gehtet.

PSALM LXXIX.

lehgebet in einer Zeit der Verwüstung, des Blutvergiessens und der Verhöhnung.

1 Elohim, eingedrungen sind Heiden in dein Erbe,
Haben verunreinigt deinen heiligen Tempel,
Haben gewandelt Jerusalem zu Steinhaufen.
2 Sie haben die Leichen deiner Knechte zur Speise gegeben des Himmels Vögeln,
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes;
3 Haben hingegossen ihr Blut wie Wasser
Rings um Jerusalem, und niemand begräbt sie.
4 Wir sind eine Schmach geworden unsern Nachbarn,
Spott und Hohn unserer Umgebung.

5 Bis wann, Jahve, zürnst du auf immer,
Lodert gleichwie Feuer dein Eifer?!
6 Gieß deine Zornglut auf die Heiden, die dich nicht kennen,
Und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!
7 Denn es frißt Jakob auf
Und seine Wohnstätte haben sie verwüstet.
8 Gedenk uns nicht die Verschuldungen der Vorfahren,
Eilends komm' uns entgegen dein Erbarmen,
Denn wir sind sehr herabgekommen.

9 Hilf uns, Gott unsres Heils, um deines Namens Ehre willen,
Und rette uns und sühne unsere Sünden von wegen deines Namens!
10 Warum sollen die Heiden sagen: wo ist nun ihr Gott? —
Möge kund werden unter den Heiden vor unsren Augen
Die Rache des Blutes deiner Knechte, des vergoßnen.
11 Es komme vor dich das Aechzen der Gefangnen,
Nach der Größe deines Arms laß überbleiben die Kinder des Todes.
12 Und gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen
Ihre Schmähung, damit sie geschmäht dich, o HErr!

13 Und wir, dein Volk und die Herde deiner Weide,
Wir wollen dir danken auf ewig,
In Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm erzählen.

Dieser Ps. ist in jeder Bez. das Seitenstück von Ps. 74. Die Berührungen sind nicht blos stilistisch (vgl. 79,5 *wie lange auf immer* mit 74,1.10.; 79,10 יִוָּדַע mit 74,5.; 79,2 die Hingabe an Gethier mit 74,19.14.; 79,13 Vorstellung Israels als einer Herde, worin sich Ps. 79 sinnig an 78,70—72 anschließt, mit 74,1 und auch mit 74,19). Aber die Wechselbeziehungen liegen noch tiefer: beide Ps. haben gleich asafisches Gepräge, stehen in gleichem Verhältnis zu Jeremia und klagen beide aus gleicher Zeitlage heraus über eine Zerstörung des Tempels und Jerusalems, wie sie neben der chaldäischen Zeit[1] nur die seleucidische (1 Macc. 1,31. 3,45. 2 Macc. 8,3) und in Verbindung mit Entweihung des Tempels und Hinschlachtung der Knechte Gottes, der חסידים (1 Macc. 7,13. 2 Macc. 14,6), ausschließlich die seleucidische aufzuweisen hat. Das Tempelzerstörungswerk, welches in Ps. 74 im Gange ist, erscheint in Ps. 79 als vollzogen und hier wie dort bekommt man nicht den Eindruck der Greuel eines Krieges, sondern einer Verfolgung: es ist geradezu die Religion Israels, um welcher willen die Heiligtümer der Zerstörung und die Bekenntnistreuen der Niedermetzelung verfallen.

Abgesehen von andern auffälligen Anklängen, wiederholen sich v. 6. 7 bei Jeremia 10,25 wörtlich. Daß Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Verh. und hat, wie Hgst. richtig bem., auch das für sich, daß unmittelbar vorher Jer. 10,24 aus Ps. 6,2 stammt und daß der Zus im Ps. ein weit strafferer ist. Aber da den Klagen des Ps. keine vormaccabäische Geschichtslage entspricht[2], so ist Jeremia in diesem Fall für den Vorgänger des Psalmisten zu halten, und in der That verräth sich in v. 6. 7 des Ps. der Entlehner dadurch daß das correkte עַל Jeremia's in אֶל, das feinere מִשְׁפָּחוֹת in מַמְלָכוֹת, der Plural אֲכָלֻהוּ in אָכַל umgesetzt und die schwunghafte Fülle des jeremianischen Ausdrucks durch Weglassung einiger Worte beeinträchtigt ist.

V. 1—4. Der Ps. beginnt mit klagender und zwar Gotte klagender Schilderung. Ihr Anfang lautet wie Thren. 1,10. Die Verunreinigung schließt die Einäscherung nicht aus, ist vielmehr mit geflissentlicher Brandstiftung von selbst gegeben 74,7. Die Klage 1[c] erinnert an die Weiss. Micha's 3,12., die ihrer Zeit so viel Aergernis erregte Jer. 26,18., und v. 2 an Dt. 28,26.; עֲבָדֶיךָ gibt den Hingemordeten die Ehre des Martyriums. LXX übers. לעיים *εἰς ὀπωροφυλάκιον*, ein Schnörkel aus Jes. 1,8. Ueber das Gedächtnis-Citat 1 Macc. 7,16 f. s. die Einl. zu Ps. 74; der Uebers. des urspr. hebräischen ersten Maccabäerbuches verräth auch sonst Bekanntschaft mit dem griechischen Psalter (vgl. 1 Macc. 1,37 *καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος*). „Wie Wasser" d.i. (vgl. Dt. 15,23) ohne Werth darauf zu legen und sich ein Gewissen daraus zu machen. In v. 4 wiederholt sich 44,14; zur Zeit der chald. Katastrofe galt dies insbes. von den Edomitern.

V. 5—8. Aus der klagenden Frage, wie lange Gott, ob denn endlos,

---

1) Die Ps. 79 u. 137 sind nach Sofrim c. 18 §. 3 die des Kînoth-Tages d. i. des 9. Ab, des Erinnerungstags an die chaldäische und römische Zerstörung Jerusalems.

2) Cassiodor und Bruno bemerken: *deplorat Antiochi persecutionem tempore Machabeorum factam, tunc futuram.* Und Notker fügt hinzu: *Die librum primum (daz êrra buôch) machabeorum gelésen hábent. dien ist st* (näml. die im Ps. beklagte Verstörung) *chúnt.*

zürnen und seinen Eifer gleichwie Feuer (Dt. 32,22) fortbrennen lassen wolle, erwächst die Bitte v.6., daß er seinen Zorn gegen die ihm entfremdeten und feindlichen Heiden kehren wolle, deren er sich jetzt als Zornesstecken gegen sein Volk bedient. Durch Lockerheit der Gedankenverknüpfung verräth sich die Herübernahme von v. 6. 7 aus Jer. 10,25 nicht, aber in sich selbst lauten diese 4 Zeilen bei Jer. ursprünglicher und der Stil ist ganz der dieses Prof., vgl. Jer. 6,11. 2,3 u. ö. 49,20. Das auf שְׁפֹךְ folg. אֶל für עַל ist incorrekt; der Sing. אָכַל faßt wie Jes. 5,26. 17,13 massenhaft zus. Daß der heidnischen Welt solche Gewalt über Isr. gegeben, hat seinen Grund in dessen Sünden. Aus v. 8 läßt sich schließen, daß dem Abfall, welcher früher grassirte, jetzt gesteuert ist. רִאשֹׁנִים ist nicht Adj. (Iob 31,28. Jes. 59,2), was עונותינו הראשׁנים ausgedrückt sein würde, sondern Gen.: die Missethaten der Vorfahren (Lev. 26,45 vgl. 39). Zu 8ᶜ vgl. Richt. 6,6. Wie aus v. 9 ersichtlich, meint der D. nicht, daß das gegenwärtige Geschlecht, selber schuldlos, die Schuld der Väter zu büßen habe (wogegen Dt. 24,16. 2 K. 14,6. Ez. 18,20) — er betet als einer von denen, die sich von den Sünden der Väter bekehrt haben und die sich nun nicht mehr dem Zorne unterstellt denken können, sondern der sündevergebenden und erlösenden Gnade.

V. 9—12. Der Sieg der Welt ist ja nicht Gottes Zweck; so leidet es seine eigne Ehre nicht, daß die Welt, deren er sich bedient hat, sein Volk zu züchtigen, auf immer übermütig triumfire. Mit Nachdruck wiederholt sich nach der Figur des Epanaphora שְׁמֶךָ am Ende der Bitte v. 9. עַל־דְּבַר = לְמַעַן wie 45,5 vgl. 7,1 ist schon pentat. Sprachgebrauch. Auch das Motiv: לָמָּה יֹאמְרוּ kommt schon in der Tôra vor Ex. 32,12 vgl. Num. 14, 13—17. Dt. 9,28. Hier (vgl. 115,2) stammt es aus Jo. 2,17. Der Wunsch 10ᵇᶜ fußt auf Dt. 32,43.: der D. wünscht mit den Zeitgenossen als Augenzeugen zu erleben was Gott uralters verheißen: seiner Knechte Blut rächen zu wollen. Die Bitte v. 11 lautet wie 102,21 vgl. 18,7.; אָסִיר heißen individualisirend die Fortgeschleppten und Eingekerkerten, בְּנֵי תְמוּתָה die welche, wenn Gott sie nicht vermöge der Größe (גֹּדֶל vgl. גְּדֹל Ex. 15,16) seines Armes d. i. seiner weithinreichenden Allmacht erhält, der Macht des Todes wie einer *patria potestas* erliegen.[1] Daß die Bitte v. 12 auf die Nachbarvölker zurückkommt, erklärt sich daraus, daß diese, die am ehesten zur Erkenntnis des Gottes Israels als des Einen wahren und lebendigen kommen konnten, die größte Schuld wegen seiner Schmähung tragen. Der Busen wird genannt als das worin man Dargereichtes auffaßt und festhält Lc. 6,38; הֵשִׁיב (שִׁלֵּם) אֶל (עַל) ־חֵיק wie Jes. 65,7. 6. Jer. 32,18. Siebenfache Vergeltung (vgl. Gen. 4,15. 24) ist strafrichterlich sich erschöpfende, denn Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes.

V. 13. Haben wir bis hieher die Formtheile des Ps. (9. 9. 9) richtig getroffen, so schließt das Klagelied mit diesem tristichischen Dankgelübde.

---

1) Das Arabische hat eben diesen Begriff in activer Wendung: *benî el-môt* = die Helden (Würger) in der Schlacht.

PSALM LXXX.

Gebet für Jahve's Weinstock.

2 Hirte Israels, o horche,
Der du führst nach Herden-Weise Josef,
Ob den Cheruben thronest, o erscheine!
3 Vor Efraim und Benjamin und Manasse her
Mache rege deine Heldenkraft
Und komme doch zu Hülfe uns!
4 Elohim, bring uns wieder,
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

5 Jahve Elohim Zebaôth,
Wie lange schnaubest du bei deines Volkes Beten?!
6 Du gabst zu essen ihnen Thränenbrot
Und tränktest sie mit Thränen kannenweise.
7 Du setztest uns zur Fehde unsern Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihr Gespötte.
8 Elohim Zebaôth, bring uns wieder
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

9 Einen Weinstock aus Aegypten siedeltest du über,
Triebst Nationen aus und pflanztest ihn;
10 Hast Raum gemacht vor ihm her,
Und er schlug Wurzeln und füllte die Erde.
11 Bedeckt wurden Berge von seinem Schatten
Und von seinen Zweigen Cedern Gottes.
12 Er dehnte seine Aeste bis ans Meer
Und nach dem Strome hin seine Schößlinge.

13 Warum hast du eingerissen seine Zäune,
Daß ihn berupfen alle die des Weges ziehn.
14 Es frißt ihn ab der Eber aus dem Walde,
Und der Fluren Getümmel beweidet ihn.
15 Elohim Zebaôth, o blicke wieder vom Himmel und sieh,
Und nimm dich an dieses Weinstocks!
16 Und sei Schirm deß, den gepflanzt deine Rechte,
Und über dem Sohn, den du dir fest erwählet.

17 Verbrannt mit Feuer, hinausgefegt,
Vor deines Antlitzes Dräuen verderben sie.
18 O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten,
Ueber den Menschensohn, den du dir geeignet,
19 Und nicht weichen werden wir von dir —
Mach uns lebendig, und feiern werden wir deinen Namen.
20 Jahve Elohim Zebaôth, bring uns wieder,
Lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Wir sind dein Volk und die Herde deiner Weide schließt Ps. 79; mit einem Rufe zu dem Hirten Israels beginnt Ps. 80. Ueber seine Aufschrift: *Einzuüben, nach „Lilien das Zeugnis . .“, von Asaf ein Psalm* s. zu 45, 1 S. 315. Die LXX übers. *εἰς τὸ τέλος* (auf das Ende), *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων* (sinnlos und sprachwidrig = אל־שֹׁשַׁנִּים), *μαρτύριον τῷ Ἀσάφ* (wie auch die Accentuation diese Worte eng durch *Tarcha* verbindet), *ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* (vgl. 76, 1), viell. Uebers. von אל־אשׁור, einer überschriftlichen Bem., welche den „Eber aus dem Walde“ als Emblem Assurs faßte. Dieser Fingerzeig ist wichtig. Er löst das Räthsel, weshalb in v. 2 Josef Gesamtisrael vertritt und in v. 3 gerade die josefitischen Stämme genannt werden, und inmitten derselben Benjamin, den gleiche Abstam-

mung von Rahel und der nie ganz verwundene Unmut wegen des Verlustes des Königtums zu den josefitischen Bruderstämmen hinzog. Auch war der St. Benjamin seit der Reichsspaltung nur theilweise dem Hause Davids verblieben[1], so daß man diese Trias als Entfaltung des יוסף ansehen muß. Nachdem das nördliche Reich in endlosen Fehden mit dem damascenischen Syrien seine Kräfte erschöpft hatte, erlag es infolge der schweren Heimsuchungen, die sich an die assyr. Königsnamen Phul, Tiglatpileser, Salmanassar knüpfen, im 6. J. Hizkia's dem assyr. Weltreich. Der Psalmist betet, wie es scheint, in einer Zeit, in welcher bereits der Druck Assurs erdrückend auf dem Reiche Efraim lastete und Juda, wenn diese Vormauer gefallen sein würde, sich selbst mit dem Untergang bedroht sah. Wir dürfen jedoch nicht unbemerkt lassen, daß unser Ps. die Bez. des Volkes nach den josef. St. mit anderen vorexil. Asafpsalmen (77,16. 78,9. 81,6) gemein hat. Es ist eine dieser ganzen Psalmgruppe gemeinsame Eigentümlichkeit. War viell. Asaf, der Begründer dieses Liederkreises, aus einer Levitenstadt des Stammgebiets von Efraim od. Manasse gebürtig?

Der Ps. besteht aus 5 Achtzeilern, deren 1. 2. u. 5. mit dem Kehrverse schließen: „Elohim, stelle uns wieder her, laß leuchten dein Antlitz, so ist uns geholfen." Diese Bitte steigert sich. Der Kehrvers beginnt das 1. Mal mit אלהים, das 2. Mal mit אלהים צבאות, das 3. Mal mit verdreifachtem יהוה אלהים צבאות womit auch die zweite Str. (v. 5) anhebt.

V. 2—4. Die 1. Str. enthält reine Bitte. Zuerst heißt das Volk als das von Jakob stammende ישראל, dann wie 81,6 יוסף, was, wo es von יעקב oder יהודה unterschieden wird, Name des Zehnstämmereichs (s. Caspari zu Ob. v. 18) oder doch der nördlichen Stämme ist (77,16. 78,67 f.). Daß diese auch hier vorzugsweise gemeint sind, zeigt v. 3. Die Partt. benennen Gott nach seinem bisher immer bewiesenen Wesen. Daß Jakob gerade im Segen Josefs Gott רֹעֶה nennt Gen. 48,15. 49,24., steht viell. nicht außer Zus. mit der Wahl der beiden ersten Benennungen. In der dritten fließt das Thronen im Heiligtum hienieden und im Himmel droben ineinander; denn das A. T. ist sich des Wechselbezugs des irdischen und himmlischen היכל bis zur Verschwimmung beider bewußt. Die Cherûbe, welche Gott bethront d. i. auf denen er thront, sind die Träger der מרכבה des Weltregierers (s. 18, 11). Der D. fleht mit הוֹפִיעָה (v. יפע يفع *eminere*, *emicare* wie in dem Asafps. 50,2), daß er in seinem Lichtglanze d. i. seiner feurig lichten, richtenden und rettenden Doxa erscheine, sei es unmittelbar sichtlich oder auch nur wirkungsweise erkennbar. Sowol die Vergleichung כַּצֹּאן als das V. נָהַג sind asafisch 78,52 vgl. 26. Ebenso die Benennung des Volkes. An יוסף schließt sich die Bez. Israels nach אפרים und מנשׁה, und die Beiden nehmen den leiblichen Bruder in

1) Zwar lesen wir, daß Benjamin nach der Reichsspaltung mit Juda auf Rehabeams Seite stand 1 K. 12,21., Juda und Benjamin erscheinen als Theile des Reiches Juda 2 Chr. 11,3. 23. 15,8 f. u. ö., aber wenn nach 1 K. 11,13. 32. 36 dem Hause Davids nur שֵׁבֶט אחד verbleibt, so ist dies Juda, indem Benjamin nicht ganz unter david. Scepter blieb und Simeon außer Rechnung bleibt (vgl Genesis S. 603); die benjaminitischen Städte Bethel, Gilgal, Jericho gehörten dem nördlichen Reiche, aber wie Rama 1 K. 15, 21 f. nicht unbestritten (vgl. z. B. 2 Chr. 13, 19), die Grenzen waren also schwankend, s. Ewald, Gesch. III (Ausg. 3) S. 439—441.

ihre Mitte, welcher mit Josef, dem Vater Efraims und Manasse's, die geliebte Rahel zur Mutter hat; auch Num. c. 2 haben diese Drei ungetrennt im Westen des Stiftszelts ihr Lager. Möge Gott vor diesen drei Stämmen her, d. i. ihr Siegesherzog werdend, seine גבורה, deren thatkräftiges Eingreifen sich jetzt vermissen läßt, wieder in Regsamkeit versetzen, was עוֹרֵר (*excitare*) im Untersch. von הֵעִיר (*expergefacere*) bed. לְכָה ist auffordernder Imper.[1]; über יְשֻׁעָתָה s. zu 3, 3., die Verbindung mit לְ spricht so wenig gegen die dort vorgetragene accusativisch-adverbiale Fassung des *ah* als das בּ von בַּחֹרְשָׁה (im Walde) 1 S. 23, 15., s. Böttchers Neue Aehrenlese No. 221. 384. 449. Mit הֲשִׁיבֵנוּ wird nicht um Zurückholung aus dem Exil gebeten, denn das Volk befindet sich nach dem Gesamteindrucke des Ps. noch auf vaterländischem Boden, aber es ist in seiner dermaligen Ohnmacht sich selbst nicht mehr ähnlich, es bedarf göttlichen Einschreitens, um wieder in verheißungsgemäßen Stand, um wieder zu sich selbst zu kommen. Möge ihm denn Gott sein lange verhülltes Antlitz wieder lichten und leuchten lassen, so wird ihnen geholfen, wie sie es wünschen (וְנִוָּשֵׁעָה).

V. 5—8. In der 2. Str. ergeht tiefe Klage über die Zorngestalt der Gegenwart und, so begründet, erhebt sich die Bitte von neuem. Die Uebertragung des Rauchens עָשַׁן von Gottes Nase = Zornschnauben (74, 1. Dt. 29, 19) auf Ihn selbst ist kühn, aber im Geiste der biblischen Anschauung des Zornes Gottes (s. zu 18, 9), so daß man nicht durch Herbeiziehung des syr. עָשֵׁן stark, mächtig s. (warum bist du hart, verhärtest dich . .) auszuweichen braucht. Das Perf. nach עַד־מָתַי hat wie Ex. 10, 3 vgl. עַד־אָנָה Ex. 16, 28. Hab. 1, 2 den Sinn eines Praesens mit Rückblick. Die Verbindung von עָשַׁן mit בְּ ist nicht nach חָרָה בְ (entbrennen = zürnen wider jem.) zu verstehen, denn des Volkes Gebet ist nicht Gegenstand des Zorns, sondern nur nicht Beseitigungsmittel desselben; Gott verhüllt sich dabei in Zornrauch, durch den es nicht hindurchzudringen vermag. Die LXX haben בתפלת עבדיך gelesen, denn sie übers. ἐπὶ τὴν προσευχὴν τῶν δούλων σου (wofür τοῦ δούλου σου die gewöhnliche LA ist). Thränen-Brot ist nach 42, 4 in Thränen bestehendes; Thränen, stromweis auf die Lippen des Betenden und Fastenden herabrinnend, sind seine Speise und sein Trank. הִשְׁקָה *c. acc.* bed. etwas zu trinken geben, *seq.* בְּ mittelst etwas tränken; man übersetze aber nicht: *potitandum das eis cum lacrymis trientem* (de Dieu v. Ortenb. Hitz.); שָׁלִישׁ (talm. das Drittel) ist Acc. der näheren Bestimmung (Vatablus Ges. Olsh. Hupf.): drittelmaßweise (LXX ἐν μέτρῳ, S. μέτρῳ), denn ein Drittel-Êfa ist zwar ein winziges Maß für den Staub der Erde Jes. 40, 12., aber für Thränen ein großes. Die Nachbarn sind die Nachbarvölker, denen Israel מָדוֹן Gegenstand, Zielscheibe der Bestreitung geworden. In לָמוֹ drückt sich die Lust aus, die ihnen das Höhnen macht.

1) Nicht Pron.: dir kommt es zu, zum Heile uns zu sein, wie es Talmud, Midrasch u. Masora (s. Norzi) fassen, weshalb *j. Succa* 54 c geradezu לך geschrieben wird. Ein solches לכה = לָךְ heißt in der Sprache der Masora und schon im Midrasch (*Ex. Rabba* f. 121) לכה וראית (s. Buxtorf, *Tiberias* p. 245).

V. 9—20. Die Klage besondert sich nun in dieser 3. Str., indem sie Vormals und Jetzt gegen einander hält, und danach gestaltet sich die immer dringlichere Bitte. Die rückblickende Schilderung beginnt, was selten, mit dem 2. Modus, indem „der Redende mehr an das bloße Wesen der That als an die Zeit denkt“ Ew. §. 136[b]. Wie Josef im Segen Jakobs Gen. 49,22 dem Senkreis (בֵּן) eines Fruchtgewächses (פֹּרָת) verglichen wird, dessen Schossen (בָּנוֹת) die Mauer überklettern: so hier Israel einem Weinstock (Gen. 49,22.; גֶּפֶן פֹּרִיָּה 128,3), der in Aeg. groß geworden und von da ins Land der Verheißung verpflanzt worden ist; תַּסִּיעַ LXX *μεταίρειν*, wie Iob 19,10., viell. mit Anspielung auf die מסעות des nach Canaan wandernden Volkes (78,52).[1] Hier machte Gott seinem Weinstock Bahn und Platz (פִּנָּה räumen v. פָּנָה wenden, abwenden, arab. *fanija* schwinden, vergehen, √פן treiben), und nachdem er ihm freien Boden und ungehemmte Möglichkeit der Ausbreitung gesichert hatte, wurzelte er (der Weinstock) seine Wurzeln d. i. schlug er sie immer tiefer und weiter und erfüllte die Erde ringsum (vgl. das endzeitige Gegenbild Jes. 27,6). Nach allen Seiten hin breitete sich das israel. Gottesreich aus gemäß der Verheißung: wie תַּשְׁרֵשׁ, so hat auch תְּשַׁלַּח (vgl. Ez. 17,6 und das pflanzliche שְׁלֻחָה Schoß) den Weinstock zum Subj. Das sagen in fortgeführter Allegorie v. 11. 12., in den „Bergen“ auf die Südgrenze, in den „Cedern“ auf die Nordgrenze, in dem „Meere“ auf die Westgrenze und in dem „Strome“ (Euphrat) auf die Ostgrenze des Landes deutend (s. Dt. 11,24 u. a. St.). צִלָּהּ und עֲנָפֶיהָ sind Acc. des sogen. entfernteren Obj. Ges. §. 143,1., קָצִיר ist Abschnittling = Ast, יוֹנֶקֶת (pflanzlicher) Säugling = junger saftiger Schoß, אַרְזֵי־אֵל die Libanoncedern als lebendige Denkmäler der göttlichen Schöpfermacht. Die Allegorie geht über das Maß der natürlichen Wirklichkeit hinaus, indem sich diese nach der abgebildeten geschichtlichen strecken muß. Wie unähnlich aber ist dem Ehedem das Jetzt! Der D. fragt לָמָּה, denn die Gegenwart ist ihm ein Räthsel. Die Umgebungen des Weinstocks sind niedergerissen, alle, die mit ihm in Berührung kommen, berupfen ihn (אָרָה abrupfen, abpflücken, talm. vom Abnehmen, Einsammeln der Feigen), es schrotet ihn ab (כִּרְסֵם aus כָּסַם = גָּזַם[2]), näml. mit seinen Hauern, das Schwein aus dem Walde (מיער mit עי"ן תלויה schwebendem *Ajin*[3]) und was auf dem Gefilde sich

1) Wenn Landwirthe — sagt *Ex. Rabba* c. 44 mit Bezug auf u. St. — den Weinstock zu veredeln suchen, was thun sie da? Sie entwurzeln (עוקרין) ihn aus seinem Standort und setzen ihn ein (שותלין) in einen andern. Und *Lev. Rabba* c. 36: „Wie man den Weinstock nicht pflanzt an einem Orte, wo großes, schroffes Gestein ist, sondern man durchforscht den Boden und alsdann pflanzt man ihn: so triebst du Völker aus und pflanztest ihn“ u. s. w.

2) Saadia übers. treffend يقرضها, indem er wie auch Dunasch auf das talm. קִרְסֵם verweist, welches von Ameisen vorkommt, wie قرض von Nagethieren. So *Peah* II §. 7. *Menachoth* 71[b], wozu Raschi: „die Heuschrecke חגב pflegt von oben zu fressen, die Ameise die Getreidehalme von unten abzureißen.“ Anderwärts bez. קירסם das Abbrechen dürrer Zweige vom Baume, wie זרד die Hinwegnahme grüner.

3) Nach *Kidduschin* 30[a], weil dieses ע der mittelste Buchstabe des Psalters ist, wie das ו von גחון Lev. 11,42 der mittelste Buchstabe der Tôra. Die Richtigkeit dieser Angabe zu prüfen möchte kaum Jemand sich die Mühe geben, indes lebte im

tummelt (s. über זִיז 50,11) d.i. das unbändig lebensmutige Wild weidet ihn ab. Ohne Zweifel denkt der D. bei dem Wildschwein an ein bestimmtes Volk, denn Thiere sind auch sonst Embleme von Völkern, wie z.B. Leviathan, Wasserschlange, Behemoth (Jes. 30,6), Fliege (Jes. 7,18) Embleme Aegyptens. Der Midrasch erklärt es von Seïr-Edom und זיז שדי nach Gen. 16,12 von den zeltenden Arabern. In v.15 beginnt zum 3. Male dreifach dringlich die Bitte, dem Weinstock erneuerte göttliche Fürsehung, erneuerte Pflege der göttlichen Gnade erflehend; wir haben anders als die Acc. halbirt, da שׁוּב־נָא הַבֵּט nach Ges. §.142 zu verstehn ist. Daß וְכַנָּה v.16 den Setzling oder Stock *plantam* (Trg. Syr. AE. Kimchi u.A.) bed. und also der ganze v.16 von וּפְקֹד regirt sei, hat schon den Anschluß mit וְ gegen sich. Ihr (der Rebe) Gestell כֵּן (Böttch.) kann כנה auch nicht bed., da man ein Gestell nicht pflanzt. LXX übers. וכנה: *καὶ κατάρτισαι* was *imper. aor.* 1. *Med.*, also im Sinne von כּוֹנְנָה.[1] Aber der Wechsel des עַל (vgl. Spr. 2,11 und جن على überdecken) mit dem Objektsacc. legt es näher, כנה nicht von כָּנַן = כּוּן herzuleiten, sondern von כָּנַן = كَنَّ = גָּנַן decken, bergen, schirmen (wov. كِنّ Decke, Obdach, Versteck): und schirme den welchen .. oder: schirme was gepflanzt hat deine Rechte. Die Vocalisation freilich scheint כנה als Fem. von כֵּן (LXX Dan. 11,7 *φυτόν*) zu fassen, denn ein *imper. parag. Kal* der Form כַּנָּה kommt sonst nicht vor, obschon er von der Form גַּל *volve* 119,22 aus den Punktatoren als möglich gegolten haben kann. Hält man ihn für unmöglich, so lese man כֹּנָּה. Jedenfalls ist das Wort Imper. wie auch das folg. אֲשֶׁר *eum quem* zeigt, wofür sich, wenn כנה Subst. wäre, ein Relativsatz ohne אשׁר wie 16^b erwarten ließe; auch 16^b fordert dies, da פָּקַד עַל nur von Strafheimsuchung gebräuchlich ist. Und wer wäre denn der Setzling (Zweig) und Menschensohn im Untersch. vom Weinstock? Faßt man כנה imperativisch, so sind der Weinstock und der Menschensohn, wie sich erwarten läßt, beide das Volk Gottes. Das Trg. übers. 16^b: „und über den König Messias den du dir gefestigt" nach Ps. 2 und Dan. 7,13., aber es ist wie in letzterer St. nicht der Christus selbst, sondern das Volk gemeint, aus dem er hervorgehn soll. אִמֵּץ hat den Sinn fester Zueignung, wie Jes. 44, 14., indem der Begriff des Festmachens in den des Festnehmens, der Beschlagnahme übergeht, Rosenm. gut: *quem adoptatum tot nexibus tibi adstrinxisti.* Das allesbeherrschende Bild vom Weinstocke setzt sich auch v.17 noch fort; denn die *partt. fem.* gehen auf גֶּפֶן, das Verb. aber kann pluralisch lauten, weil die von Israel dieser גפן sind, welcher *combusta igne, succisa* (wie Jes. 33,12., aram. abschneiden, abreißen, in v.13 das

17. Jahrh. ein Pfarrer Laymarius, welcher diese Mühe nicht scheute und die Zählungen der Masora (z. B. daß אדני ה׳ 222 mal vorkomme) theilweise nicht zutreffend befand, s. Monatliche Unterredungen 1691 S.467 und übrigens Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S.258 f.

1) Viell. ist das כ *majusculum* die Folge einer nöthig gewordenen Ausradirung, s. Geiger, Urschrift S.295. Demgemäß könnte auch das ע *suspensum* Folge späterer Hineincorrigirung sein, denn eine phöniz. Inschrift schreibt יר (Wald, Holz), s. Levy, Phöniz. Wörterbuch S.22.

Targumwort für אָרָה, arab. كسح wegfegen, abschälen) vor dem Dräuen des göttlichen Zornantlitzes unterzugehen begriffen ist oder in Gefahr des Unterganges schwebt (יֹאבֵדוּ). Diesen v. 17 von Ausreutung der Feinde zu verstehen, verwehrt der Mangel der Subjektsbezeichnung und der im Kreise des Weinstocksbildes verbleibende Ausdruck. Mit dem bittenden כנה על deckt sich dem Sinne nach תְּהִי־יָדְךָ עַל[1]. Es ist Israel, welches v. 16 בֵּן heißt als der Sohn, den J. in Aeg. ins Dasein gerufen und dann aus Aeg. zu sich gerufen und am Sinai feierlich für seinen Sohn erklärt hat Ex. 4, 22. Hos. 11, 1., und welches nun mit Anspielung auf den Namen Benjamins v. 3 vgl. 16 אִישׁ יְמִינֶךָ genannt wird, als das Volk, welches J. vor andern bevorzugt und für die Ausrichtung seines Heilswerks sich zur Rechten gestellt hat[2], zugleich aber בֶּן־אָדָם, weil es der an sich selbst ohnmächtigen, durch und durch bedingten und abhängigen Menschheit angehört. Mit וְלֹא־נָסוֹג setzt sich nicht die nähere Bezeichnung des בֶּן־אָדָם fort: „und der nicht gewichen von dir" (Hupf. Hitz. u. A.), sondern es ist, wie das 19ᵇ sich wiederholende gleiche Verb. zeigt, Nachsatz der vorausgeg. Bitte: so werden wir nimmer von dir weichen; נָסוֹג nicht Partic. wie 44, 19., sondern *plene* geschriebener Voluntativ: *recedamus*, neuen Gehorsam als Dank für die göttliche Bewarung gelobend. Der Bitte v. 18 entspricht dann die futurisch (was wo vermeidbar selten Ew. §. 229) ausgedrückte: תְּחַיֵּנוּ mit gleichfalls folg. Gelübde des Dankes: so wollen wir mit deinem Namen rufen d. i. ihn zum Mittel und Stoff feierlicher Verkündigung machen. In v. 20 wiederholt sich zum 3. Male der Kehrvers des trilogisch angelegten Ps. Der Name Gottes lautet hier dreifach.

PSALM LXXXI.

Osterfestbegrüssung und Osterfestpredigt.

2 **Laßt Jubel schallen Elohim, unserem Horte,**
Jauchzen dem Gotte Jakobs.
3 **Erhebt Gesang und laßt die Pauke tönen,**
Die anmutige Cither nebst Harfe.
4 **Stoßt am Neumond in das Schofar,**
Am Vollmond, zu Ehren des Tages unseres Festes.
5 **Denn Satzung für Israel ist das,**
Verordnung des Gottes Jakobs.

1) Das תְּהִי hat Gaja wie שְׂאוּ־זִמְרָה (81, 3) בְּנֵי־נֵכָר (144, 7) u. dgl. Dieses Gaja beim Schebâ (statt beim folg. Vocal) gehört zu den Eigentümlichkeiten der metrischen Bücher, welche überhaupt wegen ihrer melodiereicheren Vortragsweise solcher Gaja viele bei Schebâ haben, die in den prosaischen Bb. nicht vorkommen. So sind z. B. יְהוָה und אֱלֹהִים immer mit Gaja beim Schebâ versehen, wenn sie Groß-*Rebia* ohne Diener haben, wahrsch. weil *Rebia* und *Dechî* eine solche Tonfülle hatten, daß schon ein Vorschlag auf den Schebâ-Buchstaben fiel.

2) Pinsker interpungirt: Es sei deine Hand über den Mann, deine Rechte über den Menschensohn den u. s. w., aber der Eindruck daß ימינך und אמצתה לך sich decken ist so stark, daß keiner der Alten (von LXX Trg. an) sich ihm hat entziehen können.

6 **Ein Zeugnis hat Er's in Josef niedergelegt,**
Als Er auszog über Aegyptenland hin —
Spıache eines nicht Gekannten vernahm ich.

7 **Ich hab' enthoben der Bürde seinen Rücken,**
Seine Hände wurden des Lastkorbs ledig.
8 **In der Drangsal riefst du und ich zog dich heraus,**
Ich erwiderte dir in Donnerhülle,
Prüfte dich an den Wassern Meriba. (*Sela*)
9 **Höre mein Volk, so will ich dir Zeugnis ablegen;**
Israel, o daß du mir Gehör gäbest! —
10 **Nicht sei unter dir ein fremder Gott,**
Und nicht anbete einen Gott des Auslands.
11 **Ich, ich bin Jahve dein Gott,**
Der heraufgeführt dich aus Aegyptenland —
Thu' weit auf deinen Mund, ich werd' ihn füllen.

12 **Aber nicht hörte mein Volk auf meine Stimme,**
Und Israel war mir nicht zu Willen.
13 **Da stieß ich sie fort in ihres Herzens Verhärtung,**
Hingingen sie in eignen Rathschlägen.
14 **O daß mein Volk gehorsam wär' mir,**
Israel auf meinen Wegen schritte!
15 **Schier würd' ich demütigen ihre Feinde**
Und gegen ihre Dränger kehren meine Hand.
16 **Die Hasser Jahve's sollten sich ihm schmiegen**
Und ihre Zeit sollte währen ewig.
17 **Er speiste sie mit Weizenfett**
Und aus Gestein mit Honig sättigte ich dich.

Auf Ps. 80., der in die Zeit der Ausführung aus Aegypten zurückblickt, folgt ein anderer mit ebendemselben asafischen Grundcharakterzug urgeschichtlichen Rückblicks (vgl. bes. 81,11 mit 80,9). In Ps. 81 vereinigt sich das lyr. Element von Ps. 77 mit dem didaktischen von Ps 78. Die Einheit dieser Ps. ist unzweifelhaft. Alle drei haben gegen Ende den Schein des Fragmentarischen. Denn der Verf. liebt es, zur Höhe seines Gegenstandes hinauf- und in die Tiefe desselben hinabzusteigen, ohne dahin zurückzukehren, wovon er ausgegangen. In Ps. 77 hieß die Gesamtheit Israels בְּנֵי יַעֲקֹב וְיוֹסֵף, in Ps 78 lasen wir בְּנֵי־אֶפְרַיִם statt des Gesamtvolkes, hier wird dieses kurzweg יְהוֹסֵף genannt. Auch das verräth den Einen Verf. Sodann ruht Ps. 81 ganz wie 79 auf der pentat. Geschichte im Exodus und Deuteronomium. Jahve selbst redet durch des Dichters Mund wie einst Mose's — Asaf ist *κατ' ἐξ.* der Profet (חֹזֶה) unter den Psalmisten. Und ihn kennzeichnet auch, wie weiterhin Micha (z. B. 6, 15 f.), das den schnellen Affektenwechsel begleitende Ueberspringen von einer Redeform zur andern, das was die Araber *talwîn el-chiṭâb* „Colorirung der Rede durch Personwechsel" nennen.

Dieser Ps. 81 ist der altherkömmliche jüdische Neujahrsps., der Ps. des Drommetenfestes Num. 29, 1., also des 1. (und 2.) Tischri, es fragt sich aber, ob das Schofarblasen am Neumond, wozu er auffordert, nicht vielmehr dem 1. Nisan, dem kirchlichen Neujahr, gilt. In der Wochenliturgie des Tempels war er der Ps. des Donnerstages.

Der D. fordert zu jubelnder Bewillkommnung der bevorstehenden Festzeit auf und in v. 7 ff. läßt J. selbst sich als Festprediger vernehmen; er erinnert die Jetztlebenden seiner Gnade an dem alten Israel und ermahnt sie, sich nicht gleicher Untreue schuldig zu machen, um nicht gleicher Gnadenerweisungen verlustig zu gehen.

Was für eine Festzeit ist das? Entw. das Passa- oder das Laubenfest, denn eins dieser beiden am Vollmondstage beginnenden Feste muß es sein, weil ein auf die Erlösung Israels aus Aeg bezügliches Targ. Talm. (bes. *Rosch ha-Schana*, wo dieser Ps. viel besprochen wird) Midrasch und Sohar verstehen das Laubenfest, weil v. 2—4ª auf den vor andern Neumonden (Num. 10, 10) als יוֹם הַתְּרוּעָה (Num. 29, 1 vgl. Lev. 23, 24) ausgezeichneten Neumond des siebenten Monats d. i. auf den 1. Tischri, das bürgerliche Neujahr, zu gehen scheint und das Schofarblasen am Neujahr zwar nicht der Schrift, aber doch der Ueberlieferung nach (s. Maimoni, *Hilchoth Schofar* I, 2) eine uralte Einrichtung ist. Dennoch müssen wir dieser Bez. des Ps. auf den 1. Tischri und das mit dem 15. Tischri beginnende Laubenfest entsagen: 1) weil zwischen dem Hochfeiertage des 1. Tischri und dem Laubenfeste am 15—21 (22) Tischri der große Versöhntag am 10. Tischri mitteninne liegt, welcher, indem vom 1. Tischri sofort dem 15. Tischri entgegengejauchzt wird, ignorirt wäre; 2) weil das Gedächtnis der Erlösung Israels weit charakteristischer am Passafeste als am Laubenfeste haftet: dieses erscheint in der ältesten Gesetzgebung Ex. 23, 16. 34, 22 als חַג הָאָסִף d.i. als Fest der Einscheuerung der Herbstfrüchte und also als Gesamternte-Schlußfest; die gesch. Beziehung auf den Wüstenzug und damit seinen Hütten- oder Laubenfestcharakter erhält es erst in dem auf die Ausführung der Festfeier in Canaan bezüglichen Zusatz Lev. 23, 39–44., wogegen das mit dem Vollmond des Nisan beginnende Fest der Bez. auf den Landbau zwar nicht fremd geblieben ist, aber von vorn herein die gesch. Namen פֶּסַח und חַג הַמַּצּוֹת trägt; 3) weil auf die Thatsache, an welche פסח erinnert, im Ps. selbst, näml. 6ᵇ, angespielt wird.

Ueber עַל־הַגִּתִּית s zu 8, 1. Die ebenmäßige stichische Anlage des Ps. ist klar: das Schema ist 11. 12. 12.

V. 2—6. Die Aufforderung v. 2 ergeht an die Gesamtgemeinde, indem הָרִיעוּ nicht von Trompetengeschmetter, sondern wie Ezr. 3, 11 u. ö. gemeint ist; die Aufforderung v. 3 an die Leviten, die berufenen gottesdienstlichen Sänger und Musiker 2 Chr. 5, 12 u. ö.; die Aufforderung v. 4 an die Priester, welche nicht nur mit dem Blasen der 2 (später 120, s. 2 Chr. 5, 12) silbernen Trompeten betraut waren, sondern auch Jos. 6, 4 und anderwärts (vgl. 47, 6 mit 2 Chr. 19, 28) als Schofarbläser erscheinen. Der Talmud bemerkt, daß seit der Tempelzerstörung die Instrumentnamen שׁוֹפְרָא und חֲצֹצַרְתָּא verwechselt zu werden pflegen (*b. Sabbath* 36ª. *Succa* 34ª), und folgert, sie selber verwechselnd, aus Num. 10, 10 Pflicht und Bedeutung des Schofarblasen (*b. Erachin* 3ᵇ); auch LXX übers. beide mit *σάλπιγξ*, aber die biblische Sprache nennt שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה, das Horn (bes. Widderhorn) und die (metallene) Trompete, neben einander 98, 6. 1 Chr. 15, 28 und ist sich also ihres Unterschiedes bewußt. Von gottesdienstlicher Anwendung des Schofar sagt die Tôra nichts als daß der Eintritt des je 50. Jahres, welches ebendeshalb שְׁנַת הַיֹּבֵל *annus buccinae* heißt, durch Hornsignale im ganzen Lande bekannt gemacht werden soll Lev. 25, 9. Wie aber die Tradition aus dieser Verordnung mittelst Aehnlichkeitsschlusses das Schofarblasen am 1. Tischri, dem Anfang des gemeinen Jahres, herleitet, so darf man auf Grund unserer Psalmstelle, vorausgesetzt daß בַּחֹדֶשׁ LXX *ἐν νεομηνίᾳ* nicht auf den 1. Tischri, sondern den 1. Nisan geht, annehmen, daß der Anfang jedes Monats, zumal aber der Monatsanfang, welcher zugleich Anfang des kirchlichen Jahres war,

durch Schofarblasen ausgezeichnet wurde, wie nach Jos. *bell.* IV, 9, 12 Sabbatsanfang und Sabbatsschluß vom Tempel herab durch einen Priester mit der Salpinx verkündigt wurden. Der D. will sagen, daß das Passafest von der Gemeinde jubelnd, von den Leviten musicirend und schon von der Neomenie des Passamonats aus mit Schofarblasen begrüßt werden und dieses am Passafeste selbst sich fortsetzen soll. Das Passafest, dem Hupf. eine trübe Physiognomie ankünstelt[1], war ein Freudenfest, das alttest. Weihnachten; den Jubel des Volkes und die rauschende levitisch-priesterliche Musik, womit es begangen wurde, bezeugt 2 Chr. 30, 21. Das priesterliche Trompeten verband sich nach Num. 10, 10 mit den Opfern, und daß das Schlachten der Passalämmer unter priesterlichem *Tantaratan* (langgezogenem und dazwischen schmetternden Ton תקיעה תרועה ותקיעה) erfolgte, wird wenigstens vom nachexilischen Gottesdienst ausdrücklich berichtet.[2] Die RA נָתַן תֹּף geht von נָתַן קוֹל aus, wonach נָתַן geradezu: anstimmen, anschlagen, hören lassen bed. Ueber כֶּסֶה (Spr. 7, 20 כֶּסֶא) ist die Ueberlieferung unsicher. Die talm. Erklärung (*b. Rosch ha-Schana* 8ᵇ, *Beza* 16ᵃ u. daraus Trg.), wonach es der Tag des Neumonds (der 1. des Monats) ist, an welchem der Mond sich bedeckt d. i. Morgens gar nicht und Abends nur kurze Zeit unmitte bar nach Sonnenuntergang zu sehen ist, und die noch imponirender vertretene, wonach überh. (von כֶּסֶה = כָּסַס *computare*) eine rechnerisch fixirte Zeit so genannt wird (LXX Vulg. Menahem Raschi, Jacob Tam, AE Parchon u. A.), werden aufgewogen durch den syr. Sprachgebrauch, in welchem *keso* den Vollmond als Mond mit bedeckter d. i. gefüllter Scheibe und also den 15. des Monats, aber auch die Zeit von da'ab bez., viell. weil da der Mond sich bedeckt, indem seine glänzende Oberfläche alle Tage weniger groß erscheint (vgl. Peschîto 1 K. 12, 32 vom 15. T. des 8. M., 2 Chr. 7, 10 vom 23. T. des 7. M., beidemal vom Laubenfest), wonach auch a. u. St. *wa-b-kese* übers. ist, was ein syrisch-arab. Glossar (bei Rosenm.) *festa quae sunt in medio mensis* erklärt. Die Peschito geht da, wie Trg., von der LA חַגֵּינוּ aus, welche nach LXX u. den besten Texten gegen den Sing. חַגֵּנוּ zu verwerfen ist. Ist aber חגנו zu lesen und bed. כֶּסֶה (nach Kimchi mit nicht blos nachlautendem, sondern doppeltem Segol כֶּסֶה n. d. F. טֶנֶא = טֶנֶא) nicht *interlunium*, sondern *plenilunium* (wofür auch Hier. *in medio mense* und Spr. 7, 20 *in die plenae lunae*, Aq. ἡμέρα πανσελήνου), so ist entw. das Laubenfest gemeint, welches 1 K. 8, 2 (2 Chr. 5, 3) und anderwärts, oder das Passa, welches Jes. 30, 29 und anderwärts schlechtweg הֶחָג genannt wird. Hier ist, wie v. 5 uns überführen wird, das Letztere gemeint, das Mazzothfest, dessen Vorhalle עֶרֶב פֶּסַח mit der לֵיל שִׁמֻּרִים Ex. 12, 42., der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, ist. Zur Bewillkommnung dieses Festes wird in v. 2. 3 aufgefordert. Schofarblasen soll den Eintritt des Passamonats verkündigen und beim Eintritt des das Mazzothfest eröffnenden Passatags sich erneuern. Das לְ von לְיוֹם ist nicht zeitlich gemeint

1) In der ersten seiner *Commentationes de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione* 1851. 4.

2) s. meinen Aufsatz über den Passafestritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Luth. Zeitschr. 1855, vgl. Armknecht, Die h. Psalmodie (1855) S. 5.

wie viell. Iob 21,30: beim = am Tage, denn warum hieße es nicht ביום? Eher: auf den Tag hin, aber בכסה setzt ja voraus, daß er bereits herbeigekommen; es ist dasselbe ל wie v. 2, diesem Festes-Tage soll das Schofarblasen gelten, ihm zu Ehren soll es erschallen. Woher das Fest, dem man mit Sang und Klang begegnen soll, so hohe Bedeutung hat sagt nun v. 5 und 6: es ist eine göttliche Stiftung aus der mosaischen Erlösungszeit. חק heißt es als gesetzkräftiges Decret, מִשְׁפָּט als rechtlich bindende Anordnung und עֵדוּת als positive göttliche Willenserklärung; in לְיִשְׂרָאֵל bez. לְ Israel als Empfänger, in לֵאלֹהֵי den Gott Israels als Eigner d.i. Urheber und Gesetzgeber. Mit בְּצֵאתוֹ wird die Stiftung in die Zeit des Auszugs zurückdatirt, aber die Angabe der Stiftungszeit בְּצֵאתוֹ עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם läßt sich nicht von dem Auszug des Volkes aus Aeg. verstehen, so nahe dies hier wo Israel soeben יְהוֹסֵף (pathetisch für יוֹסֵף) genannt war in Zusammenhalt mit Gen. 41, 45 liegt, wo in denselben Worten von Josef die Rede ist. Denn dieser Ausdruck besagt nicht den Auszug aus einem Lande hinaus, etwa angesichts seiner Bewohner Num. 33, 3 vgl. Ex. 14, 8 (Hgst.), sondern den Auszug über ein Land hin; Subj. ist Elohim und צאת nach Ex. 11, 4 zu verstehen (Kimchi de Dieu Dathe Rosenm. u. A.): als Er über Aegyptenland hin richterlich (vgl. Mi. 1, 3) auszog. Diese Zeitangabe entscheidet für sich allein schon die Bez. des Ps. auf das an Israels damalige Verschonung (Ex. 12, 27) erinnernde und in eben jener Gerichtsnacht gestiftete Passa. Die Accentuation halbirt den Vers richtig. Ihr zufolge ist שְׂפַת לֹא־יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע nicht Relativsatz zu מצרים: wo ich eine Sprache hörte die ich nicht verstand (114, 1); zwar ist ידע שפה „eine Sprache verstehen" ein an sich nicht unzulässiger Ausdruck (vgl. ידע ספר sich auf Schrift verstehen, lesen können Jes. 29, 11 f.), dessen Wahl statt des üblicheren שמע לשון (Dt. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15) hier neben אשמע sich leicht begriffe, aber die Weglassung des שם (אֲשֶׁר) ist hart, der Ged. hier zwecklos und bei unserer Fassung des בצאתו ausgeschlossen. Aus der folg. Rede Gottes leuchtet ein, daß der Satz als Einführung dieser Gottes-Rede gelten will, mag man nun, was beides statthaft, *sermonem quem non novi* (vgl. 18, 44 *populus quem non novi*) oder *alicujus, quem non novi* (Ges. §. 123 Anm. 1) übers. Ist er nun etwa Einführung der folg. Rede Gottes als einer dem Psalmisten sich plötzlich zu vernehmen gebenden: „Eine unbekannte Sprache oder Sprache eines Unbekannten vernehm' ich"? So Döderlein: *Subitanea et digna poetico impetu digressio, cum vates sese divino adflatu subito perculsum sentit et oraculum audire sibi persuadet,* und ebenso de W. Olsh. Hupf. u. A. Aber die Einsprache Gottes kann dem israelitischen Dichter und Seher nicht so fremdartig vorkommen, wie die Geisterstimme Iob 4, 16 dem Elifas, auch hat ja אשמע nach vorausgeg. hist. Aussagen die Präsumtion der Imperfektbed. für sich. So wird denn nach Ex. 6, 2 f. zu erkl. sein. Es war die Sprache eines bekannten, aber doch auch unbekannten Gottes, welche Israel in der damaligen Erlösungszeit vernahm. Es war der als יהוה bisher nur vorspielsweise offenbar gewordene Gott, der nun an diesem Zielpunkt der patriarchalischen Gesch. in dem wunderbaren neuen Lichte der an Aeg. vollzogenen Gerichte und der Schirmung, Erlösung, Erwählung Israels wie ein bis-

her Unbekannter erschien, wie denn wirklich die Heilsgeschichte, am Sinai angelangt, eine ganz andere Gestalt bekommt, indem von da an die Gemeinde ein Volk und J. der König eines Volkes und das Band beider ein für das künftige wesentliche Heil erziehendes Volksgesetz ist. Die folg. Worte Jahve's sind nun nicht die damals in der Zeit des Auszugs vernommenen. Die Erinnerung an die vernommenen bildet nur den Uebergang zu den jetzt sich zu vernehmen gebenden. Denn indem der D. der Sprache gedenkt, welche der in nie gesehener und gehörter Weise sich Offenbarende damals mit seinem Volke redete, ergreift der Ewiglebendige, der gestern und heute der Selbige ist, selbst das Wort, um sein Volk dessen zu erinnern, was er ihm damals gewesen und damals zu ihm geredet.

V. 7—11. Es ist eine sanfte, aber tiefernste Festpredigt, welche Gott der Erlöser seinem erlösten Volke hält. Sie beginnt, wie man von einer Passafestrede erwartet, mit Hinweisung auf die סִבְלוֹת Aegyptens Ex. 1, 11—14. 5, 4. 6, 6 f. und den דּוּד Lastkorb zum Transport des Thons und der Ziegel (Ex. 1, 14. 5, 7 f.)[1]; aus solcher Noth riß er das nach Rettung schreiende arme Volk (Ex. 2, 23—25) heraus, erhörte es בְּסֵתֶר רַעַם d. h. nicht (nach 22, 22. Jes. 32, 2): ihm Schutz vor Unwetter gewährend, sondern (nach 18, 12. 77, 17 ff.): aus Donnergewölk heraus, in welchem er sich zugleich offenbarte und verhüllte, Israels Feinde niederblitzend, was vorzugsweise vom Durchzug durchs Schilfmeer (s. 77, 19) gemeint ist, und prüfte es (אֶבְחָנְךָ mit *ŏ* aus *ō*, vgl. zu Iob 35, 6) an den Wassern Merîba, näml. ob sie nach so herrlichen Zeichen seiner Macht und Gnade ihm weiterhin vertrauen würden; der Name מֵי מְרִיבָה, den eigentlich nur מְרִיבַת קָדֵשׁ, der Wasserspendungsort des 40. J., führt (Num. 20, 13. 27, 14. Dt. 32, 57. 33, 8), wird hier auf den Wasserspendungsort des 1. J., der מַסָּה וּמְרִיבָה genannt ward (Ex. 17, 7), übertragen, wie überhaupt die Erinnerungen an diese zwei unter gleichen Umständen erfolgten Wunder zusammenfließen (s. zu 95, 8 f.). Daß Israel der Erwartung Gottes, des so wunderbar bewährten, nicht entsprochen, wird nun nicht gesagt; die Musik geht hier, wie סֶלָה besagt, in die Höhe und macht zu dem Gesagten einen kräftigen langen Gedankenstrich. Was nun weiter folgt, sind, wie der weitere Verfolg v. 12 zeigt, Gottesworte an das Israel der Wüste, welche zugleich mit dessen Treulosigkeit dem Israel der Gegenwart in Erinnerung gebracht werden. הֵעִיד בְּ wie 50, 7. Dt. 8, 19 Jemanden angehendes Zeugnis thun. אִם (dem Sinne nach *o si*, wie in dem mannigfach verwandten Ps. 95, 7) eröffnet eig. eine forschende, das Gefragte herbeiwünschende Frage (ob du mir wol williges Gehör geben wirst?!). In v. 10 wird der Grundton der Gesetzesoffenbarung vom Sinai angegeben: das den Dekalog eröffnende Grundgebot forderte Treue gegen Jahve und verbot den Götzendienst als die Sünde der Sünden; אֵל זָר ist der Abgott im Gegens. zu dem Gotte Israels als dem wahren und אֵל נֵכָר der fremde

1) In dem *Papyrus Leydensis* 1, 346 heißen die Israeliten die „*Aperiu* (עברים), die Steine schleppen zu der großen Warte der Stadt Ramses", und in *Pap. Leyd.* I, 349 nach Lauth die „*Aperu*, welche Steine schleppen zu dem Schatzhause der Stadt des Ramses."

Gott im Gegens. zu dem wahren Gott als Gott Israels. Diesem Einen mußte sich Israel um so ungetheilter und inniger hingeben, als augenscheinlicher es sich ganz und gar Ihm schuldete, der in Herablassung es erwählt und in Wundermacht es erlöst hatte (הַמַּעַלְךָ *prt. Hi.* mit elidirtem *eh* wie חסֹּרְךָ Dt. 13,6. אֲכַלְךָ von כַּלֹּה Ex. 33, 3), und wie leicht hätte ihnen diese Hingabe werden sollen, da er für die reiche Fülle seiner Güter, welche Leib und Seele sättigen und erquicken, nichts verlangte als nur einen weit aufgethanen Mund d. i. gläubiges gnadenhungriges heilsbegieriges Verlangen (119, 131)!

V. 12—17. Die Passapredigt nimmt nun eine traurige und schaurige Wendung: Israels Ungehorsam und Eigenwille vereitelte die gnädige Absicht der Gebote und Verheißungen seines Gottes; עַמִּי und יִשְׂרָאֵל wechseln wie in der Klage Jes. 1, 3., לֹא־אָבָה mit folg. Dat. wie Dt. 13, 9 (*οὐ συνθελήσεις αὐτῷ*). Da machte Gott ihre Sünde zu ihrer Strafe, indem er sie strafrichterlich dahingab (שִׁלַּח wie Iob 8, 4) in die Verfestigung ihres gegen seine Gnade schroff sich abschließenden Herzens (von שָׁרַר, aram. שְׁרַר, arab. سَرَّ festmachen = erfreuen), so daß sie hingingen (vgl. zur Tempusfolge 61, 8) in ihren d. i. eignen selbstischen gottentfremdeten Entschließungen, das Suff. so betont wie z. B. Jes. 65, 2, vgl. die Lehnstelle Jer. 7, 24 und dieselbe RA Mi. 6, 16. Weil nun dieser Zustand der Untreue gegen Gottes Treue bis heute sich wesentlich gleichgeblieben, so geht der erhabene Festredner sofort auf das Geschlecht der Gegenwart über und zwar, wie es dem heiteren Feste gemäß ist, in lieblich lockender Weise. Mag man לוּ in der Bed. *si* (mit folg. Part. wie 2 S. 18, 12) oder wie oben v. 9 אִם als wünschendes *o si* (wenn doch!) fassen — jedenfalls hat v. 15 ff. dazu das Verh. des Nachsatzes. Aus כִּמְעַט (um ein weniges, leicht) läßt sich vermuten, daß das dermalige Verhältnis Israels zu den Völkern nicht der Würde des Volkes Gottes entspricht, welches berufen ist, die Welt in Gottes Kraft zu überwinden und zu beherrschen; הֵשִׁיב bed. hier nur wenden (kehren), nicht: wieder anlegen; es ist gemeint, daß er die Hand, die jetzt sein Volk züchtigt, gegen diejenigen kehren würde, durch die er es züchtigt (vgl. zur gewöhnlichen Bed. der RA Jes. 1, 25. Am. 1, 8. Jer. 6, 9. Ez. 38, 12). Die Verheißung v. 16 bezieht sich auf Israel und alle Glieder des Volkes. Wider Willen müßten sich ihm Jahve's Hasser unterwerfen und dauern würde ihre Zeit auf ewig; „Zeit" ist s. v. a. Bestand, hier mit dem Nebenbegriffe des Wolstandes wie anderwärts (Jes. 13, 22) des Straftermins. Man erwartet nun, daß es im Verheißungstone mit וָאַאֲכִילֵהוּ weitergehen werde. Aber der Ps. schließt historisch. Denn *et cibaret eum* kann וַיַּאֲכִילֵהוּ nicht bed., man müßte וְיַאֲכִילֵהוּ sprechen. Die Punktation faßt 17ª (vgl. Dt. 32, 13 f.) wie LXX Syr. Vulg. als Rückblick, und, wie es scheint, mit Recht. Denn auch die Asafps. 77. 78 brechen mit Geschichtsbildern ab. Auch 17ᵇ ist demgemäß rückblickend zu fassen. Des D. Rede schlägt schließlich noch einmal in Rede Gottes um. Das Schlußwort lautet אַשְׂבִּיעֶךָּ wie 50, 8. Dt. 4, 31 und (ausgen. die auf *ekka* lautenden *futt. Hi.* ל״ה) gewöhnlich. Das babylonische Punktationssystem weiß von der Suffixform *ekka* überall nichts. Wenn das Israel der

Gegenwart dem Gesetzgeber vom Sinai gehorchen wollte — sagt v. 17 — so würden sich ihm die Wunderspenden der mosaischen Erlösungszeit erneuern.

PSALM LXXXII.

Gericht Gottes über die Götter der Erde.

1 Elohim steht da in der Gottesgemeinde,
Unter den Elohim hält er Gericht.
2 „Wie lange wollt ihr richten Unrecht
Und Partei für die Frevler nehmen? (*Sela*)

3 Schafft Recht dem Geringen und Waisen,
Den Gebeugten und Armen sprechet frei!
4 Befreiet den Geringen und Dürftigen,
Aus der Frevler Hand errettet!" —

5 „Erkenntnislos sind sie und verstandlos,
In Verfinsterung schreiten sie dahin,
Es wanken alle Grundvesten des Landes.

6 ICH habe gesagt: Elohim seid ihr,
Und Söhne des Höchsten ihr alle.
7 Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben
Und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen."

8 Mache dich auf, Elohim, o richte die Erde,
Denn du hast Anrecht an alle Nationen.

Wie in Ps. 81, wird auch in diesem Ps. (nach dem Talmud dem Dinstagsps. der Tempelliturgie) Gott nach Profetenweise redend eingeführt. Aehnlich sind Ps. 58 und 94, bes. aber Jes. 3, 13—15. Asaf der Schauer schaut, wie Gott rügend, zurechtweisend und drohend den Obern seiner Volksgemeinde entgegentritt, welche den Glanz der Majestät, den er auf sie gelegt hat, in Tyrannei verkehren. In die Anschauung des göttlichen Gerichts sich zu versenken und Gott redend einzuführen, ist dem Asaf eigen (Ps. 50. 75. 81.). Gegen die Abfassung durch Asaf, Davids Zeitgenossen, spricht nichts als der Wille, das לאסף der Ueberschrift nicht in seinem nächsten Sinne gelten zu lassen. Hupfeld überschreibt den Ps., indem er wie vordem Bleek unter den אלהים Engel versteht: „Gericht Gottes über ungerechte Richter im Himmel und auf Erden." Aber die Engel als solche heißen nirgends im A. T. אלהים, obwol sie so heißen könnten, und daß sie hier wegen ungerechten Richtens gerichtet werden, das ist, sagt Hupf. selbst, ein „dunkler Punkt der noch aufzuhellen ist." Eine Erklärung, die wie diese den Sprachgebrauch verläßt, um ein Räthsel zur Welt zu bringen das sie nicht lösen kann, richtet sich selbst. Zugleich findet Hupfelds (Knobels, Grafs u. A.) Behauptung, daß אלהים Ex. 21, 6. 22, 7 f. 27 Gott selbst und nicht geradezu die Obrigkeit als seine irdische Stellvertretung bezeichne, an den sogenannten und sterblichen Elohim dieses Ps. (vgl. auch 45, 7. 58, 2) ihre schlagendste Widerlegung.

Mit Verweisung auf diesen Ps. beweist Jesus Joh. 10, 34—36 den Juden, daß er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine *argumentatio a minori ad majus*. Wenn das Gesetz — so schließt er — schon diejenigen Götter nennt, welche durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht,

so auch hierin nicht verungültigt werden), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht blos ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte. Bei ἡγίασε erinnert man sich daran, daß die im Ps. אלהים heißen wegen der Unheiligkeit ihres Verhaltens gerügt werden: der Name kommt ihnen weder ursprünglich zu, noch zeigen sie sich sittlich seiner würdig. Mit ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν setzt Jesus ihrer diesseits begonnenen Gottessohnschaft seine vorzeitliche entgegen.

V. 1—4. Gott tritt auf und läßt sich zunächst rügend und ermahnend vernehmen. Die „Gottesgemeinde" ist wie Num. 27, 17. 31, 16. Jos. 22, 16 f. עֲדַת (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל, welche Gott aus der Mitte der Völker erworben 74, 2 und der er gesetzgeberisch sein göttliches Gepräge aufgedrückt hat. In dieser Gottesgemeinde sieht der Sänger und Seher Elohim dastehend; das *prt. Ni.* (wie Jes. 3, 13) bez. nicht sowol das Plötzliche und Unvermittelte, als vielmehr das bildsäulenartig Unbewegliche und schrekkenerregend Absichtsvolle seiner Erscheinung. Sie gilt innerhalb der Gottesgemeinde den אלהים. Das Recht über Leben und Tod, dessen die Rechtspflege nicht entrathen kann, ist ein Majestätsrecht Gottes. Dieser hat aber seit Gen. 9, 6 der Menschheit den Vollzug desselben übertragen und in ihr ein das Schwert führendes Amt gestiftet, welches auch in seiner theokratischen Gemeinde besteht, hier aber sein positives Gesetz zum Grunde seines Bestandes und zur Norm seines Handelns hat. Die Obrigkeit ist überall in der Menschheit, hier aber vorzugsweise die Lehns- und Bildträgerin Gottes und heißt deshalb als seine Repräsentantin auch selber אלהים (was LXX Ex. 21, 6 τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, die Targg. hier wie Ex. 22, 7. 8. 27 beständig דַּיָּנַיָּא übers.). Der Gott, der an diese untergeordneten Elohim seine Machtübung übertragen, ohne sich ihrer an sie zu entäußern, hält jetzt in ihrem Kreise Gericht; יִשְׁפֹּט von dem was vor den Geistesaugen des Psalmisten vorgeht. Wie lange — fragt er — werdet ihr Unrecht urteln? שָׁפַט עָוֶל ist s. v. a. עָשָׂה עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט Lev. 19, 15. 35 (Gegens. שָׁפַט מֵישָׁרִים 58, 2). Wie lange werdet ihr der Frevler Angesicht annehmen d. i. ihrer Person Aufnahme, Beachtung, Begünstigung zuwenden? Die sich hier steigernde Musik verstärkt das Niederdonnernde der göttlichen Frage, welche die Erdengötter zur Besinnung zu bringen sucht. Es folgen dann Mahnungen zu thun was sie bisher unterlassen. Sie sollen die Wolthat der Rechtspflege den Wehrlosen, Mittellosen, Hülflosen zugute kommen lassen, auf welche Gott der Gesetzgeber sein sonderliches Augenmerk hat. Mit אֶבְיוֹן ist das erst seit der davidisch-salom. Zeit belegbare רָשׁ (רָאשׁ) sinnverwandt; דל mit ויתום ist דָּל, mit ואביון der engeren begrifflichen Verknüpfung halber דַּל (wie 72, 13) vocalisirt. Es sind die bei den Prof., voran Jesaia (1, 17), oft sich wiederholenden Worte, in denen den Inhabern der Gerichtshoheit und Gerichtsbarkeit Gerechtigkeit gegen diejenigen eingeprägt wird, welche sich nicht mit Gewalt Recht schaffen können und mögen.

V. 5—7. Was nun v. 5 folgt, ist nicht zwischeneingelegte Aussage der Unwirksamkeit, mit welcher die göttliche Zurechtweisung an den

Richtern und Regenten abprallt. Bei dieser Fassung von v. 5 ist die Art und Weise, wie sich die göttliche Rede v. 6 fortsetzt, hart und unvermittelt. Gott selbst redet in v. 5 von den Richtern, aber widerwillig von ihnen abgewendet, und spricht ihnen, der Erfolglosigkeit aller Besserungsversuche gewiß, in v. 6f. ihr Urtheil. Die Vv. 5ª sind absichtlich objektlos: es wird über ihre Unvernunft und Unverstand im weitesten Umfang geklagt, und ידעו lautet perfektisch in gleicher Weise wie *ἐγνώκασι noverunt,* vgl. 14, 1. Jes. 44, 18. So hat sich denn die göttliche Mahnung keines Erfolges zu versehen: sie gehen in diesem Zustande geistiger Finsternis weiter ihres Weges und zwar, was in dem *Hithpa.* liegt, fleischlich sicher und selbstgefällig sich spreizend. Die Gebote aber, welche sie übertreten, sind die Grundvesten (vgl. 11, 3), gleichsam Pfeiler und Säulen (75, 4 vgl. Spr. 29, 4), auf welchen der Fortbestand aller durch die Schöpfung gesetzten, durch die Tôra geregelten irdischen Verhältnisse ruht; ihre Uebertretung versetzt das Land, die Erde physisch und moralisch in Schwanken und ist das Vorspiel ihres Sturzes. Indem der himmlische Lehnsherr dieses Verderbens gedenkt, welches Ungerechtigkeit und Tyrannei über die Erde bringen, entbrennt sein Zorn und er erinnert die Richter und Regenten, daß es seine freie Willenserklärung ist, welche sie mit der gottesbildlichen Würde bekleidet hat, deren Träger sie sind. Sie sind wirklich Elohim, aber nicht autonome, es gibt einen עֶלְיוֹן, dem sie als Söhne verantwortlich sind. Die Meinung, daß die Benennung אלהים, die sie sich selbst geben, ihnen v. 1 nur sarkastisch zurückgegeben werde (Ew. Olsh.), widerlegt sich durch v. 6., wonach sie wirklich אלהים von Gottes Gnaden sind. Aber ist ihre Praxis kein Amen zu diesem Namen, so werden sie entkleidet der Majestät, die sie verwirkt, entkleidet der Prärogative Israels, dessen Beruf und Bestimmung sie verläugnet: sie sterben hin כְּאָדָם wie gemeine, durch nichts über die Masse hinausragende Menschen (vgl. בְּנֵי אָדָם *opp.* בְּנֵי אִישׁ 4, 3. 49, 3); sie fallen, wie irgendeiner (Richt. 16, 7. Obad. 11) der im Lauf der Geschichte durch Gottes Gericht gestürzten Fürsten (Hos. 7, 7). Ihr göttliches Amt schützt sie nicht. Denn obwol *justitia civilis* noch nicht die Gerechtigkeit ist die vor Gott gilt, so ist doch *injustitia civilis* vor ihm der allerschändlichste Greuel.

V. 8. Der D. schließt mit der Bitte um Verwirklichung dessen was er im Geiste geschaut; er bittet Gott, selbst Gericht zu halten (שָׁפְטָה wie Thren. 3, 59), da auf Erden so schlecht gerichtet wird; alle Völker sind ja seine נַחֲלָה, er hat Erb- und Eigentumsrecht unter (LXX Vulg. nach Num. 18, 20 u. ö.) oder vielmehr an (בְּ wie in מָשַׁל בְּ statt des Accusativ-Obj. Zach. 2, 16) alle Nationen (*ἔθνη*) — so möge er es denn richterlich zur Geltung bringen. Der Rückschluß von hier aus, daß der Ps. sich gegen heidnische Machthaber richte, ist irrig. Israel selbst, sofern es untheokratisch handelt, sein geheiligtes Volkstum verläugnet, ist ein גוי wie die גוים und wird mit diesen zusammengeworfen. Das Gericht über die Welt ist auch Gericht über das verweltlichte Israel und seine gottentfremdeten Obern.

PSALM LXXXIII.

Kriegsgeschrei zu Gott wider verbündete Völker.

2 Elohim, nicht Rast sei dir,
Nicht schweige und nicht ruhe, Gott!
3 Denn siehe deine Feinde machen Getös
Und deine Hasser tragen hoch das Haupt.
4 Wider dein Volk sinnen sie schlauen Plan
Und berathschlagen sich wider deine Schützlinge.
5 Sagen: „auf! wir wolln sie aus den Völkern tilgen,
Und nicht gedacht werde eines Israel fürder!“

6 Denn sie berathen sich einmütiglich,
Wider dich Bündnis schließen sie:
7 Die Zelte Edoms und der Ismaëliter,
Moab und die Hagarener;
8 Gebâl und Ammon und Amalek,
Philistäa mit den Bewohnern von Tyrus;
9 Auch Assur hat sich ihnen angeschlossen,
Leihen ihren Arm den Söhnen Lots. (*Sela*)

10 Thue ihnen so wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison!
11 Vernichtet wurden sie in Endor,
Wurden zu Dünger dem Ackerland,
12 Mache sie, ihre Edlen, so wie Oreb und Seëb,
Und wie Sebach und Zalmunna ihre Gefürsteten alle,
13 Die da sprechen:
„Laßt uns erobern die Wohnplätze Elohims!“

14 Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,
Wie Stoppeln vorm Winde!
15 Wie Feuer, Waldung verbrennend,
Und wie Flamme, Berge wegsengend:
16 Also verfolge sie in deinem Sturme
Und mit deiner Windsbraut überstürze sie!
17 Erfüll' ihr Angesicht mit Schande,
Daß sie suchen deinen Namen, Jahve!

18 Zuschanden und überstürzt mögen sie werden auf immer
Und beschämt und zu Grunde gehn
19 Und erkennen, daß du, dein Name, Jahve, du allein
Der Höchste bist über die ganze Erde.

Der Schluß dieses Ps. klingt mit dem Schlusse des vorigen zus. Es ist der letzte der 12 Asafps. des Psalters. Der D. erfleht Hülfe gegen eine Menge von Völkerschaften, welche sich mit den Nachkommen Lots d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Die Liebhaber maccab. Ps. (Hitz. Olsh.) finden nach dem Vorgange van Til und v. Bengels die Zeitlage des Ps. in 1 Macc. c. 5, was auch Grimm für richtig zu halten geneigt ist, und in der That ist die Todfeindschaft der ἔθνη κυκλόθεν, die wir dort an allen Orten und Enden wie auf ein gegebenes Signal gegen das wieder selbständig und nach der Tempelweihe zwiefach selbstwußt gewordene jüdische Volk ausbrechen sehen[1], weit geeigneter, den Ps. zu erklären, als die feindlichen Bestrebungen Sanballats, Tobia's u. A., den

1) Ueber die bis jetzt unenträthselten *υἱοὶ Βαϊάν* (*Benî Baijân*) 1 Macc. 5, 4 s. hinten den Excurs Wetzsteins.

Wiederaufbau Jerusalems zu hindern, in Nehemia's Zeit (Vaih. Ew. Dillmann). Es gibt aber neben 1 Macc. c. 5 noch ein anderes Ereignis, auf welches der Ps. sich bez. läßt, näml. der Völkerbund zur Vernichtung Juda's in der Zeit Josafats 2 Chr. c. 20., und auf dieses, wie uns dünkt, in verhältnismäßig zwangloserer Weise. Denn der Ps. redet von einer eig. Ligue, während 1 Macc. c. 5 die einzelnen Völker unverbündet und nicht gemeinschaftlich losschlagen; sodann standen damals wirklich, wie der Ps. v. 9 voraussetzt, die Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter an der Spitze, während 1 Macc. c. 5 die Söhne Esau's voranstehen; drittens griff damals in Josafats Zeit wirklich, wie berichtet wird, ein Asafit, näml. Jahaziël, in den Hergang ein, was mit dem לאסף merkwürdig zusammentrifft. Die damalige Ligue bestand nach 2 Chr. 20, 1 aus Moabitern, Ammonitern und einem Theile der מְעוּנִים (wie nach LXX zu lesen); aber v. 2 (wo ohne Zweifel מאדם für מארם zu lesen ist) bringt noch die Edomiter hinzu, denn daß die Bevölkerung des Seïr-Gebirgs dabei war, wird weiterhin v. 10. 22. 23 ausdrücklich gesagt. Freilich gesetzt auch, daß ישמעאלים und הגרים des Ps. sich als Auseinanderlegung der מעונים ansehen läßt, was Josephos *arch.* 9, 1, 2 bestätigt, und daß גְּבָל unter הר שעיר des Chronisten zu begreifen ist, was sich an dem noch heute gebräuchlichen جِبَال bestätigt, bleibt es immer schwierig, daß der Ps. auch noch עמלק, פלשת, צור und אשור nennt, deren dort unter Josafat keine Erwähnung geschieht. Aber diesen Schwierigkeiten halten bei der Bez. auf 1 Macc. c. 5 andere die Wage, daß näml. in der Seleucidenzeit Amalekiter nicht mehr existirten und also auch wie sich erwarten läßt 1 Macc. c. 5 ungenannt bleiben; ferner daß dort auch von Moabitern keine Rede mehr ist, wenn auch einige früher moabitische Städte von Gileaditis genannt werden; drittens daß אשור = Syrien (ein allerdings möglicher Wortgebrauch) in einer untergeordneten Stellung erscheint, während es doch die herrschende Macht war. Dagegen begreift sich bei der Bez. auf 2 Chr. c. 20 die Nennung Amaleks und dessen ausdrückliche Nennung läßt sich beim Chronisten in Erwägung von Gen. 37, 12 nicht sonderlich vermissen; Philistäa, Tyrus und Assur aber stehen im Ps. am Ende und konnten auch schon wenn sie den südöstlichen Verbündeten Vorschub leisteten, ohne den Feldzug mitzumachen, als Beistand der eig. Unternehmer, der Söhne Lots, mitgenannt werden. Deshalb bleiben wir bei jener schon von Kimchi erkannten und von Keil Hgst. Movers anerkannten Beziehung des Ps. 83 (wie auch Ps. 48) auf den Nachbarvölkerbund gegen Juda unter Josafat.

V. 2—5. Möge Gott — bittet der D. — kein müßiger Zuschauer bleiben bei der Gefahr des Untergangs, die seinem Volke droht; דֳּמִי (wobei יְהִי zu erg.) ist Gegens. der Rührigkeit, חֵרֵשׁ Gegens. des Redens (wobei vorausgesetzt, daß Gottes Wort zugleich That ist), שְׁקֹט Gegens. der Bewegtheit und Thätigkeit. Das energ. Fut. *jchemajûn* gibt der Begründung der Bitte äußerlichen, und daß Israels Feinde Gottes Feinde heißen, gibt ihr innerlichen Nachdruck. Zu נָשְׂאוּ ראשׁ vgl. 110, 7. סוד ist hier geheime Uebereinkunft und יַעֲרִימוּ, sonst listig handeln, bed. hier listig aussinnen, anstiften, zustandebringen. צְפוּנֶיךָ ist nach 27, 5. 31, 21 zu verstehen. Mit dem antikeren *Ni.* (v. 6) wechselt hier das *Hithpa.* יִתְיָעֲצוּ. Der Plan der Feinde geht diesmal auf gänzliche Ausrottung Israels, des vom Weltleben sich ausschließenden und es verurtheilenden Separatisten-Volkes; מִגּוֹי hinweg vom Volksein = so daß es nicht mehr

ein Volk, wie Jes. 7, 8. 17, 1. 25, 2. Jer. 48, 42. In der Lehnstelle Jer. 48, 2 heißt es mit Vertauschung eines Buchstaben נִכְרִיתֶנָּה. Auch dieser Asafps. ist in nicht wenig Profetenstellen durchzuhören, vgl. Jes. 62, 6 f. mit v. 2., Jes. 17, 12 mit v. 3.

V. 6—9. Statt לֵב אֶחָד 1 Chron. 12, 38 heißt es, indem יַחְדָּו einerseits die reciproke Bed. des V. verstärkt, andererseits den adjekt. Begriff zu לֵב hergibt, *deliberant corde und*. Von den verbündeten Völkern nennt der Chronist 2 Chr. c. 20 die Moabiter, die Ammoniter, die Bewohner des Gebirges Seïr und die Me'unäer, wofür Jos. *ant.* 9, 1, 2: eine große Menge von Arabern; dieser Völkerschwarm kommt von jenseit des todten Meeres מֵאֱדֹם (wie v. 2 beim Chronisten für מֵאֲרָם zu lesen ist, vgl. zu 60, 2), das Gebiet des vom D. zuerstgenannten Edom war also der Sammelplatz.

Die Zelte Edoms und der Ismaëliten sind (vgl. أهل Leute) die zeltweise lebenden selbst. Uebrigens ordnet der D. die feindlichen Völker nach ihrer geographischen Lage; die sieben erstgenannten von Edom bis Amalek, welches zur Zeit des Psalmisten noch existirte (denn die schließliche Vertilgung der Amalekiter durch die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. fällt in unbestimmte vorexilische Zeit), sind die aus den Gegenden östlich und südöstlich vom todten Meere. Die Ismaeliter hatten sich nach Gen. 25, 18 von Higâz aus durch die Sinaihalbinsel über die östlichen und südlichen Wüsten bis hinauf an die Länder assyr. Herrschaft verbreitet; die Hagarener zelteten vom pers. Meerbusen bis östlich von Gilead (1 Chr. 5, 10) gegen den Euphrat hin. גְּבָל جبال heißt die Bevölkerung des im Süden des todten Meeres gelegenen, also des nördlichen seïritischen Gebirges. Sowol Gebâl als auch, wie es scheint, das hier nach Gen. 37, 12 (vgl. Jos. *ant.* 2, 1, 2: Ἀμαληκῖτις ein Theil Idumäa's) gemeinte Amalek gehören zu dem weiten Kreise von אֱדוֹם. Dann folgen Philister und Phöniken, die zwei Völker der Mittelmeerküste, welche auch bei Amos c. 1 vgl. Jo. c. 4 mit den Edomitern gegen Israel gemeinschaftliche Sache machend erscheinen; zuletzt Assur, das Volk des fernen Nordostens, hier noch nicht als Hauptmacht erscheinend, sondern die Söhne Lots d. i. die Moabiter und Ammoniter, von denen das Unternehmen ausging, verstärkend (s. über זְרוֹעַ Arm = Beistand Ges. *thes.* p. 433[b]) und ihnen mächtigen Rückhalt gewährend. Die Musik rauscht am Schlusse dieser Aufzählung zornig auf, in der folg. Str. entladen sich Verwünschungen.

V. 10—13. Mit כְּמִדְיָן wird auf den Sieg Gideons über die Midianiter zurückgewiesen, der zu den glorreichsten Erinnerungen Israels gehört und an den sich auch sonst nationale Hoffnungen knüpfen Jes. 9, 3. 10, 26 vgl. Hab. 3, 7.; mit dem Asyndeton כְּסִיסְרָא כְיָבִין (nicht כְּסִיסְרָא, wie Norzi angibt, der sich nicht recht auf die Metheg-Setzung versteht) auf den Sieg Barak-Debora's über Sisera und den Cananäer-König Jabin, dessen Heerführer er war. Das בְּ von בְּנַחַל ist wie das von בַּדֶּרֶךְ 110, 7: der Kison schwemmte nach Richt. 5, 21 die Leichname des geschlagenen Heeres fort. *'Endôr*, beim Tabor und also unfern von Taanach und Megiddo Richt. 5, 19 gelegen, gehörte zum Schlachtfelde. אֲדָמָה, von dem in דם liegenden Wurzelbegriff des platt Deckenden aus die den Erdkörper flach über-

ziehende Erddecke, also *humus* (wie אֶרֶץ *terra* und תֵּבֵל *tellus*) bedeutend, klingt hier (vgl. 2 K. 9, 37) mit dem sachlich verwandten דֹּמֶן (v. דָּמַן) zus. In v. 12 wird auf den Sieg Gideons zurückgeblickt; *'Oreb* und *Zeēb* waren שָׂרִים der Midianiter Richt. 7, 25., *Zebaḥ* und *Ṣalmunna'* ihre Könige Richt. 8, 5 ff.[1] Das Fürwort geht in שִׁיתֵמוֹ dem Worte selbst wie Ex. 2, 6 voraus; die gehäuften Suff. *ēmo* (*êmo*) geben der Verwünschung Rhythmus und Klang eines rollenden Donners. Ueber נְסִיךְ s. zu 2, 6. Mit v. 13 stimmt sachlich 2 Chr. 20, 11. נְאוֹת אלהים (vgl. 74, 20) heißt Canaan, das Land, welches Gottes ist und welches er seinem Volke gegeben.

V. 14—17. Mit dem Gott im Glauben bindenden אֱלֹהַי beginnt die Niederdonnerung von neuem. גַּלְגַּל bed. Rad und Wirbel, wie er beim Umschlagen des Windes zu entstehen pflegt, dann auch was im Wirbel umgetrieben wird Jes. 17, 13.[2] קַשׁ (v. קָשַׁשׁ قَشَّ *aridum esse*) sind die trockenen Getreidehalme, sei es als stehen gebliebene oder, wie hier, als Strohhalme auf der Tenne oder auf dem Felde. Gleich einem schnell um sich greifenden, alles erfassenden Brande, welcher Waldung wegbrennt und bewaldete Berge wegsengt, so daß nur die kahlen Kegel stehen bleiben, soll sie Gott in Sturmeswetter seines Zorns vor sich hertreiben und überrumpeln. Das Bild v. 15 wird von Jesaia 10, 16—19 ausgemalt; לִהֵט wie Dt. 32, 22. In dem Nachsatz v. 16 wandelt sich das Bild in ein verwandtes: der Zorn ist Glut (חרון) und Hauch (נשמת Jes. 30, 33) zugleich. In 17ᵇ tritt zu Tage, worauf die Endabsicht dieser Fluchworte geht: darauf daß alles, es sei willig oder gezwungen, dem Gotte der Offenbarung die Ehre gebe. Auf dieses Ziel hin gerichtet wiederholt sich die Apprecation noch einmal in dem tetrastichischen Abgesang.

V. 18—19. Der Wunsch geht dahin, daß sie mitten im Untergang

---

1) Die syrische Hexaplaris hat Hos. 10, 14 צלמנע für שַׁלְמַן; ein von Geiger, DMZ 1862 S. 729 f. acceptirtes Quidproquo. Ueber die Bed. der obigen midianitischen Fürstennamen s. Nöldeke, Ueber die Amalekiter S. 9.

2) Saadia, welcher 77, 19 גַּלְגַּל als astronomischen Ausdruck mit الفلك Himmelssphäre übers., hat hier angeblich كالغرابلة, was eine aus غرابيل „Siebe" oder „Handtrommeln" erweiterte Pluralform wäre; es ist aber wie Jes. 17, 13 *Cod. Oxon.* كالغربْالة zu lesen. Das V. غَرْبَلَ „sieben" wird auf den Wind übertragen z. B. bei *Mutanabbi* (mit Wahidi's Comm. herausg. von Dieterici) S. 29 Z. 5 u. 6: „es ist als ob der Staub dieser Gegend, wenn die Winde darin hinter einander herstürmen, gesiebt مُغَرْبَل (d. h. aufgewühlt und herumgewirbelt) würde, und mit anderer Begriffs- und Construktionswendung bei *Makkarî* I S. 102 Z. 18: es ist als ob ihr Erdboden durch Sieben vom Staube gereinigt worden wäre غُرْبِلَتْ (d. h. der Staub davon durch Wirbelwinde hinweggefegt). Demgemäß bed. غَرْبَالَة zunächst als *n. vicis* das Herumwirbeln (des Staubes durch den Wind), dann in concretem Sinne den Wirbelwind, wie es Saadia gebraucht, indem er es zweimal für גַּלְגַּל verwendet. So **Fleischer** gegen Ewald, welcher „wie der Kehricht" übersetzt.

die Gnade Jahve's als ihre einzige Rettung ergreifen mögen: erst müssen sie zunichte werden und nur J. die Ehre gebend werden sie nicht gar vernichtet. Neben אַתָּה 19ª stellt sich שִׁמְךָ als zweites Subj. (vgl. 44,3. 69, 11). Im Hinblick auf 17ᵇ hat וְיֵדְעוּ (wie 59,14) nicht blos den Sinn strafrichterlichen Verspürens; die Erkenntnis zum Heil ist nicht ausgeschlossen. Das vom D. herbeigewünschte Ende der Geschichte ist dies, daß Jahve, daß der Gott der Offenbarung (שמך) im Bewußtsein der Völker der Allerhabene wird.

PSALM LXXXIV.

Sehnsucht nach dem Hause Gottes und nach dem Glücke, dort zu wohnen.

2 Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahve der Heere!
3 Es sehnt sich, ja schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen Jahve's,
Mein Herz und Fleisch jubeln entgegen dem lebendigen Gott.

4 Der Sperling hat ja ein Haus gefunden
Und die Schwalbe ein Nest für sich,
Wo sie untergebracht ihre Jungen —
Deine Altäre, Jahve der Heere,
Mein König und mein Gott.

5 Heil den Bewohnern deines Hauses,
Noch werden sie dich preisen. (*Sela*)

6 Heil dem Menschen, deß Stärk' in dir —
Die Pilgerstraßen sind in deren Herzen.
7 Hindurchziehend durch das Baca-Thal,
Wandeln in Quellort sie es um,
Auch hüllts in Segnungen Saatregen ein.

8 Sie schreiten von Kraft zu Kraft,
Da stehn sie denn vor Elohim in Zion:
9 „Jahve Elohim der Heere,
O höre mein Gebet,
Vernimm doch, Gott Jakobs!" (*Sela*)

10 Du unser Schild, sieh drein, Elohim,
Und blicke auf das Antlitz deines Gesalbten!
11 Denn besser ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend;
Ich ziehe vor auf der Schwelle zu liegen im Hause meines Gottes,
Als zu wohnen in Zelten des Frevels.

12 Denn Sonne und Schild ist Jahve Elohim.
Gnad' und Hehre spendet Jahve,
Versagt nicht Gutes in Redlichkeit Wandelnden.

13 Jahve der Heere,
Heil dem Menschen, der dir vertraut.

Mit Ps. 83 ist der asafische Liederkreis geschlossen (12 Ps., 1 im zweiten, 11 im dritten Psalmbuch) und mit Ps. 84 beginnt die andere Hälfte des korahitischen, eröffnet durch den letzten korah. Elohimps. Zwar sagt Hgst. (4,597), daß Niemand mit meinen *Symb.* p. 22 diesen Ps. 84 für einen Elohimps. halten werde, aber die Merkmale der elohimischen Psalmweise sind handgreiflich. Nicht allein daß der D. zweimal אלהים gebraucht und zwar v. 8 da, wo ein nichtelohim. Ps. יהוה sagen

müßte: er gefällt sich auch in zusammengesetzten Gottesnamen, welche so gehäuft sind, daß ה' צבאות dreimal und einmal das spezifisch-elohistische ה' אלהים צבאות vorkommt.

Ueber die Entstehung dieses Ps. ist bereits bei seinem Seitenstück Ps. 42-43 gehandelt worden. Er ist ganz und gar inniger und sinniger Ausdruck der Liebe zu Jahve's Heiligtum, welche dorthin aus der Ferne sich sehnt und alle Gleichbeglückten, die dort ihre Heimat haben, selig preist. Das Gebet gestaltet sich zur Fürbitte für Gottes Gesalbten, denn der D. ist im Gefolge Davids des Vertriebenen.[1] Er betet nicht aus dessen Seele (Hgst. Thol. v. Gerl.), sondern für ihn, denn Jahve der Heere, den himmlischen König, liebend, liebt er auch dessen unverbrüchlich Erkornen, und wie sollte er nicht, da mit ihm eine neue Zeit für das verwahrloste Heiligtum angebrochen war und die schönen Gottesdienste des HErrn einen neuen so liederreichen Aufschwung genommen hatten? Mit ihm theilt er Freud und Leid. Mit seiner Zukunft bindet er unauflöslich die eigne zusammen.

Dem Sangmeister auf der Gittith — lautet die Aufschrift — *von Benê-Korah, ein Psalm.* Ueber עַל־הַגִּתִּית s. zu 8,1. Der Bau des Ps. ist künstlich. Er besteht aus zwei Hälften mit distichischem Aschre-Schlusse. Das Schema ist 3. 5. 2 | 5. 5. 5. 3. 2.

V. 2—5. Wie geminnt und minnewerth יְדִידוֹת ist die hehre Wohnung (*plur.* wie 43,3) des allgebietenden heilsgeschichtlichen Gottes, näml. die sionitische hienieden! Dorthin zieht den D. tiefinnere Liebessehnsucht, die ihn blaß macht (נִכְסְפָה v. כָּסַף sich entfärben 17,12) und verzehrt (כָּלָה wie Iob 19,27); dem dort wohnenden lebendigen Gott, der wie ein nie versiegender Quell den Durst der Seele stillt (42, 3), jubelt sein Herz und Fleisch entgegen: die Freude, welche er empfindet, indem er sich geistlich in den lang entbehrten Genuß zurückversetzt, ergreift auch seine Leiblichkeit, das bittersüße Weh der Sehnsucht erfüllt ihn ganz und gar (63,2). Die Nennung der „Vorhöfe" (außer dem Davidps. 65,5 nur in anonymen) schließt die Bez. auf den sionitischen Zelttempel nicht aus; das Stiftszelt hatte allerdings nur Einen חָצֵר, die Einrichtung des dav. Zelttempels aber ist uns ja unbekannt und es läßt sich sicheren Spuren nach[2] annehmen, daß er prächtiger und geräumiger war, als die alte Stiftshütte, welche in Gibeon blieb. In v. 4 wird derj. Erklärung der Vorzug gebühren, welche אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ, ohne einen Zwischengedanken ergänzen zu müssen, wie בַּיִת (mit härtendem *Dag.* wie בֵּן Gen. 19,38, s. die Regel 52,5) und קֵן als nähere Ausgabe des Objekts, auf welches der D. abzielt, von מָצְאָה abhängig macht. Die Altäre also oder (was dies, ohne daß man אֵת präpositionell zu fassen braucht, besagen will) der Bereich, Bezirk der Altäre Jahve's — dies ist das Haus, dies das Nest, welches Sperling und Schwalbe für sich und ihre Jungen gefunden haben. Der D. sagt damit nur indirekt, daß Vögel sich am Tempelhause angebaut, ohne Anlaß zu der Erörterung zu geben, ob das in Wirklichkeit stattgefunden — mit dem Vogel, der an der Stätte der Altäre Jahve's im Tempelvorhof und Tempelhause ein trauliches Heim gefunden, meint er sich

1) Anders Nic. Nonnen in seiner *Diss. de Tzippor et Deror etc.* 1741: er betrachtet als Subj. des Ps. einen der unter Josafat 2 Chr. 19,4 zur Gemeinschaft des wahren Gottesdienstes zurückgeführten Efraimiten.

2) s. Knobel zu Exodus S. 253—257, bes. S. 255.

selbst. צִפּוֹר (v. צָפַר) ist allgem. Name pfeifender, zwitschernder Vögel, wie des Finken[1] und des Sperlings, wie LXX hier übers. דְּרוֹר nicht die Turtel (LXX Trg. Syr.), sondern die Schwalbe, welche auch im Talmud öfter צפור דרור (= סְנוּנִית) genannt wird und von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge den Namen zu haben scheint (vgl. arab. *jadurru* vom Pferde: es schießt gerade aus); Saadia übers. *dûrîje*, was in Palästina und Syrien Name des Sperlings (s. hinten den Excurs Wetzsteins). Nachdem der D. gesagt hat, daß sein ganzes Sehnen nach dem Heiligtum gehe, fügt er hinzu, daß dies auch nicht anders sein könne (גַּם, an der Spitze des Satzes stehend, zum ganzen Satze gehörig, wie z. B. Jes. 30, 33. Ew. §. 352ᵇ): er, der Sperling die Schwalbe, hat ein Haus, ein Nest gefunden, nämlich die Altäre Jahve's der Heere, seines Königs und Gottes (44, 5. 45, 7), der ihn unnahbar herrlich schirmt und an den er sich mit innigster gläubiger Liebe anschließt. Der Zusatz: woselbst (אֲשֶׁר wie 95, 9. Num. 20, 13) sie hinlegt ihre Jungen, ist nicht bedeutungslos; man erinnert sich dabei, daß die Söhne der Priester zur Zeit des zweiten Tempels פִּרְחֵי כְהֻנָּה hießen, der levitische D. meint sich mit seiner Familie, Gottes Altäre sichern ihnen Schutz und Unterhalt. Wie glückselig also diejenigen, die des Glückes genießen, das er jetzt in der Fremde schmerzlich zurücksehnt: heimisch sein zu dürfen im Hause eines so anbetungswürdigen und gnadenreichen Gottes. עוֹד bed. hier nicht „fort und fort“ Gen. 46, 29., wofür תָּמִיד gesagt sein würde, sondern „noch“ wie 42, 6.; das Verhältnis von 5ᵇ zu 5ᵃ ist also wie 41, 2. Die Gegenwart ist finster, aber noch wird es dahin kommen, daß die Hausgenossen Gottes (*οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 19) ihn als Helfer preisen. Die Musik fällt hier ein, diesen Lobpreis vorwegnehmend.

V. 6—13. Diese 2. Hälfte nimmt das אשרי der distichischen Epode (*ἐπῳδός*) der 1. auf und schließt sich also Glied in Glied kettenförmig an diese an. Es müssen viele Hindernisse hinweggeräumt werden, wenn der D. nach Zion, seiner wahren Heimat, zurückgelangen soll, aber sein Sehnen trägt die Bürgschaft der Erfüllung in sich: selig, schon an sich selig ist der Mensch, welcher seine Stärke (עוז nur hier *plene*) in Gott hat, so daß also die Kraft des Allesvermögenden in seiner Schwachheit mächtig ist. Was 6ᵇ sagt, eignet sich minder, Gegenstand der Seligpreisung als Folge jenes seliggepriesenen Verhältnisses zu Gott zu sein. Das Folg. zeigt, daß man die „Straßen“ nicht nach Jes. 40, 3 f. oder irgendwie als ethisches Begriffsbild (Venema Hgst. Hitz. u. A.) zu verstehen hat, sondern nach Jes. 33, 8 vgl. Jer. 31, 21 mit AE Vatablus u. den Meisten von den gen Zion führenden Straßen, aber nicht mit Bezug auf die Heimkehr aus dem Exil, sondern auf den Festbesuch: die Wallfartsstraßen mit ihren einzelnen Stationen liegen solchen beständig im Sinne. Und sie werden, wenn auch noch so weit davon hinwegverschlagen, dennoch zum Ziele ihrer Sehnsucht gelangen. Die finsterste Gegenwart verklärt sich ihnen: selbst durch schauerliche Einöde hindurchziehend wandeln sie diese (יְשִׁיתוּהוּ) in einen Quellort, ihre freudige Hoffnung und die unend-

---

1) s. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1853 S. 117.

liche Schönheit des aller Mühsal werthen Zieles gewährt ihnen mitten in dürrer Steppe erquickenden Trost, erfrischende Stärkung. עֵמֶק הַבָּכָא bed. nicht „Thal des Weinens“ wie zuletzt Hupf. (LXX *κοιλάδα τοῦ κλαυθμῶνος*), obwol Burckhardt ein وادى البكا (Thal des Weinens) in der Nähe des Sinai fand; „Weinen“ heißt im Hebr. בְּכִי, בָּכָה, בְּכוּת, nicht בָּכָא. Renan im 4. Cap. seiner *Vie de Jésus* versteht darunter die letzte Station derer die von Nordpalästina diesseit des Jordans nach Jerusalem reisen: *Ain el-Haramije* in einem engen und düsteren Thale, wo aus Felsen, in welche Gräber gehauen sind, ein schwarzes Wasser hervorfließt, so daß also עמק הבכא Thal der Thränen oder der sickernden Wasser bed. Aber auch solches Tröpfeln aus Gestein heißt Iob 28,11 בְּכִי, nicht בָּכָא. Dieses ist der Sing. zu בְּכָאִים 2 S. 5, 24 (vgl. נְכָאִים, צְבָאִים 103,21), dem Namen eines Baumes, nach den alten jüd. Lexikographen des Maulbeerbaums (talm. תות توت), aber der Bezeichnung nach eines solchen dem eine Flüssigkeit entquillt, und ein solcher ist der dem Balsambaume ähnliche بكاء, welcher in dem dürren Thale von Mecca häufig ist und also auch einem dürren Thale des h. Landes den Namen geben konnte (s. Winer RW u. *Bacha*), nach 2 S. 5, 22—25 einem, wie es scheint, zu dem Thalzuge gehörigen, welcher von der philistäischen Küste nach Jerusalem führt. Was in Stellen wie Jes. 35, 7. 41, 18 die Allmacht Gottes wirkt, der sein Volk gen Zion heimführt, das erscheint hier als Wirkung der Glaubensmacht derer, welche, das gleiche Wanderziel im Auge, das unfruchtbare Thal durchziehen. Jene andere Seite bleibt aber auch hier nicht unausgesagt: nicht allein daß ihr Glaube Wasser aus Sand und Gestein der Wüste schlägt, Gott kommt auch seinerseits ihrer Liebe liebend, ihrer Treue lohnend entgegen: ein milder Regen, wie der im Herbst die Saaten erfrischende, fällt von oben hernieder und hüllt es (näml. das Baca-Thal) in Segensfülle ein (יַעְטֶה *Hi.* mit dopp. Acc., deren einer zu ergänzen, vgl. zum Bilde 65, 14); die dürre Steppe prangt in blumenreichem Festgewande (Jer. 35, 1 f.), nicht in äußerer, aber für sie in nicht minder wahrer geistlicher Wirklichkeit. Und während sonst die Kraft des Reisenden in dem Maße abnimmt, als größer und beschwerlicher der Weg ist, den er bereits zurückgelegt: ists bei ihnen umgekehrt, sie gehen von Kraft zu Kraft (vgl. zum Ausdruck Jer. 9, 2. 12, 2) d. i. empfangen Kraft um Kraft (vgl. zur Sache Jes. 40, 31. Joh. 1, 16) und zwar immer sich steigernde, je näher sie dem ersehnten Ziele rücken, das sie denn auch unfehlbar erreichen: die Pilgerschar (diese ist Subj. zu יֵרָאֶה), von Kraft zu (אֶל) Kraft schreitend, gelangt endlich zu (אֶל für das sonst übliche אֶל־פְּנֵי) Elohim in Zion. An diesem Endziele angelangt, schüttet die Pilgerschar in solchen Gebetsworten wie v. 9 ihr Herz aus und die Musik rauscht hier auf und mischt in diesen Verkehr der Gemeinde mit ihrem Gott ihre mitfühlenden Töne. Der D. aber, der im Geiste mitgewallfartete, wird sich nun von diesem Ziele aus um so schmerzlicher der weit davon abgelegenen Gegenwart bewußt und fleht in der folg. Str. um Abhülfe. מָגִנֵּנוּ nennt er Gott (wie 59, 12), denn ohne dessen Schildung ist Davids Sache verloren. Möge Er denn dreinsehn (רְאֵה so absolut wie

2 Chr. 24, 22 vgl. Thren. 3, 50) und anblicken das aus tiefer Schmach zu ihm aufblickende Antlitz seines Gesalbten. Daß מָגִנֵּנוּ nicht nach 89, 19 vgl. 47, 10 gegen die Acc. als Obj. zu רְאֵה anzusehen ist, zeigt die Wortstellung, denn warum hieße es sonst nicht אלהים ראה מגננו? Die Begründung v. 11 setzt es außer Zweifel, daß wir einen Ps. der absal. Verfolgungszeit vor uns haben. Offenbar wird der D., indem sein König obsiegt, zugleich (vgl. Davids Wort 2 S. 15, 25) dem Heiligtum zurückgegeben. Ein einziger Lebenstag in Gottes Vorhöfen gilt ihm für besser als tausend andere (מֵאָלֶף mit *Olewejored* und vorausgehendem Klein-*Rebia*); er zieht es vor sich hinzulegen auf die Schwelle (vgl. über die Bedeutsamkeit dieses הִסְתּוֹפֵף im korahitischen Munde oben S. 300) im Hause seines Gottes, als innen zu wohnen in der Gottlosigkeit Zelten (nicht „Palästen", wie sich erwarten ließe, wenn das Haus Gottes damals ein Palast gewesen wäre). Denn wie nichtig ist der Genuß und die Geborgenheit dort gegen das Heil und den Schutz, den Jahve Elohim den Seinen gewährt! Es ist hier das einzige Mal, daß Gott in der h. Schrift (vgl. Sir. 42, 16) geradezu Sonne שֶׁמֶשׁ genannt wird. Schild heißt er als der unnahbar Schirmende und Sonne als der in unnahbarem Lichte Wohnende, welches, von ihm in Liebe auf die Menschen ausgehend, sich zu חן und כבוד besondert, dem sanften und niederwältigenden Licht der Charis und Doxa vom Vater der Lichter. Das höchste Gut ist selbstmittheilsam (*communicativum sui*). Der Gott des Heils verweigert Gutes nicht בַּתָּמִים (= בְּדֶרֶךְ תמים 101, 6 vgl. zu 15, 2) Wandelnden. Allen Empfänglichen d. i. empfangen Wollenden und zu empfangen Fähigen spendet er willig aus seiner Fülle des Guten. Strofe und Antistrofe sind in dieser 2. Hälfte des Liedes verzwiefacht. Die Epode lautet ähnlich wie hinter der 1. Hälfte. Und auf dieses Schluß-Aschre folgt kein Sela. Die Musik schweigt. Das Lied endet mit jambischem Schlußfall in harrende Stille.

PSALM LXXXV.

Des vormals begnadigten Volkes Bitte um Wiederbegnadigung.

2 **Du hast begnadigt, Jahve, dein Land,**
Hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs,
3 **Hinweggenommen die Verschuldung deines Volkes,**
Bedeckt alle ihre Sünde — (*Sela*)
4 **Hast eingezogen all deinen Grimm,**
Dich gewendet von der Glut deines Zorns.

5 **Wende dich uns wieder zu, Gott unseres Heils,**
Und brich deinen Unmut gegen uns.
6 **Willst du auf ewig wider uns zürnen,**
Hinziehn deinen Zorn in alle Zukunft?
7 **Wirst du uns nicht wieder lebendig machen,**
Daß dein Volk sich freue deiner?
8 **Laß uns sehen, Jahve, deine Gnade**
Und dein Heil verleihe uns.

9 **Ich will hören was sprechen wird Gott, Jahve — —**
Ja er spricht Frieden seinem Volke und seinen Frommen;
Daß sie nur nicht wieder verfallen in Thorheit!

10 **Ja nahe ist denen die ihn fürchten sein Heil,**
Daß wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande.
11 **Gnade und Wahrheit werden sich begegnen,**
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.

12 **Wahrheit wird aus dem Lande sprossen**
Und Gerechtigkeit vom Himmel schauen.
13 **Jahve wird darreichen alles Gute,**
Und unser Land hinwieder darreichen seine Frucht.
14 **Gerechtigkeit wird vor ihm einhergehn**
Und achten auf den Weg seiner Schritte.

Der 2. Theil des B. Jesaia ist für das Israel des Exils geschrieben. Erst die Erlebnisse des Exils entsiegelten diese große einheitliche Weissagung, die an Umfang nicht ihres Gleichen hat. Und nachdem sie entsiegelt worden war, entsprossen aus ihr jene vielen Lieder der Psalmensammlung, welche uns theils durch ihren schwunghaften anmutigen durchsichtigen Stil, theils durch ihre allegorisirende Bildrede, theils durch ihre großen profetischen Trostgedanken an ihr gemeinsames Muster erinnern. Unter diese sogen. deuterojesaianischen Ps. gehört auch dieser erste korahitische Jahveps. (mit Ps. 84 sich berührend in v. 13 vgl. 84, 12), welcher bes. durch seine allegorisirende Bildrede auf Jes. c. 40—66 hinweist.

Die Bez. des Ps. 85 sagt Dursch – auf die Zeit nach dem Exil und die Wiederherstellung des Staates ist in dems. klar ausgesprochen. Dagegen behauptet Hgst.: „Der Ps. verträgt gar keine gesch. Erklärung" und weiß nur dies Eine gewiß, daß sich v. 2—4 nicht auf die Befreiung aus dem Exil bez. Aber ein zeitloses Formular ist auch dieser Ps. nicht, sondern hat einen zeitgesch. Grund und Boden, und allerdings lauten v. 2—4. wie aus dem Munde des seinem Vaterlande zurückgegebenen Volkes.

V. 2—4. Zunächst richtet der D. seinen Blick in die gnadenreiche Vergangenheit. Die sechs Perf. sind, da nichts vorausgeht, was sie modificiren könnte, Erinnerung an frühere Erlebnisse. Freilich könnte auch eben Erlebtes gemeint sein, aber dann wäre, wie Hitz. annimmt, v. 5—8 die vorausgegangene Bitte darum und v. 9 würde sich auf den Wendepunkt ihrer Erhörung zurückversetzen — eine rückgängige Bewegung, welche unwahrscheinlicher ist, als daß mit שׁוּבֵנוּ v. 5 zur Bitte um Erneuerung früher erwiesener Gnade übergegangen wird. (שְׁבִית) שְׁבוּת שָׁב, hier von Aufhebung eines nationalen Zorngerichts gesagt, scheint eigentlich, nicht bildlich (s. 14, 7) gemeint zu sein. רָצָה *c. acc.* Wolgefallen an jemandem haben u. beweisen, wie in dem gleichfalls korahitischen Klageps. 44, 4 vgl. 147, 11. In 3ª ist die Sünde als Gewissenslast, in 3ᵇ als blutige Befleckung gedacht. Die Musik fällt in der Mitte der Str. ein im Sinne des אשׁרי 32, 1. In 4ª erscheint Gottes עֶבְרָה d. i. entschränkter Zorn als Emanation; er zieht ihn in sich zurück (אָסַף wie Jo. 4, 15. Ps. 104, 29. 1 S. 14, 19), indem er zu zürnen aufhört; in 4ᵇ dagegen ist die Zornglut als Bethätigung Gottes gedacht, welche aufhört, wenn er הֱשִׁיב Kehrum macht (*Hi.* als innerlich transitiv wie Ez. 14, 6. 21, 35 vgl. das *Kal* Ex. 32, 12) d. i. seiner Bethätigung die entgegengesetzte Wendung gibt.

V. 5—8. Der D. bittet nun Gott, die früher erwiesene Gnade von neuem zu bethätigen. In dem Sinne: stelle uns wieder her bildet שׁוּבֵנוּ kein Band zwischen dieser Str. und der vorigen, wol aber wenn es nach

Ges. §. 121,4 im Sinne von (אֱלֹהֵינוּ) שׁוּב לָנוּ kehre wieder zu uns gemeint ist. Der D. bittet daß sich Gott seinem Volke von neuem so wie früher erweise. So ist der Uebergang von den rückblickenden Perfekten zur Bitte angesichts der gegenwärtigen Noth ausreichend vermittelt. Man sieht aus dieser Str., die nachexil. Entstehung des Ps. vorausgesetzt, daß er in einer Zeit gedichtet ist, in welcher sich der Abstand des äußern und innern Zustandes Israels von der zugleich mit der Endschaft des Exils verheißenen nationalen Wiederherstellung recht fühlbar machte. Zu עִמָּנוּ (in Verhältnis und Verhalten zu uns) bei כַּעַסְךָ vgl. Iob 10,17 und zugleich zu חַסְדִּי 89,34. In der Gott an sein Liebeswesen und seine Verheißung erinnernden Frage v. 6 hat תִּמְשֹׁךְ wie 36,11 die Bed. stetigen endlosen Fortsetzens. Der Ausdruck 7ª ist wie 71,20 vgl. 80,19; שׁוּב vertritt hier die Stelle von *rursus* Ges. §. 142. יֶשְׁעֲךָ v. יֵשַׁע wie קִצְפְּךָ 38,2 hat ĕ (vgl. die Flexion von פְּרִי und חֹק) statt des ĭ in אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ. Auf dieses Attribut Gottes greift die Bitte hier am Schlusse der Str. folgernd zurück.

V. 9—11. Dem Gebete folgt das Aufmerken auf die göttliche Antwort und diese selber. Der D. ermuntert sich selbst zum Horchen auf Gottes Rede, wie Habakuk 2,1. Neben אֶשְׁמְעָה findet sich die LA אֶשְׁמָעָה, s. zu 39,13. Die Verbindung הָאֵל ה׳ ist appositionell, wie הַמֶּלֶךְ דָּוִד Ges. §. 113. Mit כִּי wird weder die göttliche Antwort in recitativer Weise eingeführt, noch weshalb er horche begründet, vielmehr wird daß Gott rede aus dem was er zu reden hat bestätigt. Friede ist der Inhalt dessen was er zu seinem Volke und zwar (specificirendes ו) zu seinen Frommen spricht, aber mit Beifügen einer Warnung. אַל ist dehortativ. Daß das *ah* von לְכִסְלָה wie in לִשְׁאוֹלָה 9,18 das locative sei, ist bei diesem ethischen Begriff nicht anzunehmen; כִּסְלָה verhält sich zu כֶּסֶל wie Thorenstück zu Thorheit. Das gegenwärtige Misgeschick ist, wie sich hier andeutet, die verschuldete Folge thörichten Handelns. In v. 10ff. entfaltet der D. die vernommene Friedens-Zusage, so wie er sie vernommen. Was mit יִשְׁעוֹ gemeint ist, wird erst infinitivisch, dann in Perfekten der Thatsächlichkeit besondert. In lieblicher Allegorie, ganz nach Jesaia's Weise 32,16f. 45, 8. 59,14f., werden die Güter genannt, die ein Volk wahrhaft glücklich machen. Die fernweg gezogene Herrlichkeit macht sich im Lande wieder heimisch. Auf den Straßen Jerusalems wandelt die Gnade und begegnet da der Treue wie ein Schutzengel dem andern. Gerechtigkeit und Friede oder Wolfahrt, dieses unzertrennliche Brüderpaar, küssen sich da, liegen sich liebend in den Armen.[1]

V. 12—14. Der D. führt dieses liebliche Zukunftgemälde weiter. Nachdem Gottes אֱמֶת d. i. Verheißungstreue herniedergethaut ist, sproßt aus dem Lande אמת d. i. Bundestreue, die Frucht jener Befruchtung. Und

---

1) s. über die aus dieser Psalmstelle: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt* erwachsene und in Bildnerei, Dichtung und Schauspiel des Mittelalters übergegangene schöne Parabel des h. Bernhard von der Ausgleichung der Unverbrüchlichkeit göttlicher Drohung und der Gerechtigkeit mit dem Erbarmen und dem Frieden im Versöhnungswerke Pipers Evangelischen Kalender 1859 S. 24—34 und die den ἀσπασμός der δικαιοσύνη und εἰρήνη darstellende schöne Miniature eines griech. Psalters 1867 S. 63.

צדקה Gnadengerechtigkeit blickt vom Himmel nieder, Gnade zulächelnd, Segen herabspendend. גם v. 13 setzt die zwei Aussichten in Wechselbeziehung (vgl. 84, 7); es steht einmal statt zweimal. J. reicht dar הטוב alles was nur immer gut ist und wahrhaft beglückt, und das Land, dem entsprechend, reicht dar יבולה den Fruchtertrag, den man von einem so gesegneten Lande erwarten kann (vgl. 67, 7 u. die Verheißung Lev. 26,4). J. ist selbst im Lande gegenwärtig: Gerechtigkeit schreitet als sein Herold feierlich vor ihm her und Gerechtigkeit יָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו setzt (näml. ihre Tritte) auf den Weg seiner Tritte, folgt ihm also unzertrennlich. פְּעָמָיו steht einmal statt zweimal; die Constr. ist wie 65, 12. Gen. 9, 6 gewissermaßen attraktionell. Da es weder דֶּרֶךְ (50, 23. Jes. 51, 10) noch לַדֶּרֶךְ (Jes. 49, 11) heißt, so liegt es nahe, so zu erklären, und gibt auch (vgl. Jes. 58, 8. 52, 12) einen schönen Sinn. Faßt man aber, was wir vorziehen, שׂים wie z. B. Iob 4, 20 im Sinne von שׂים לֵב, mit folg. לְ etwas aufmerksam beachten (Dt. 32, 46. Ez. 40, 4. 44, 5), sich angelegentlich darum kümmern (1 S. 9, 20): so entgehen wir der immerhin anstößigen Hinzudenkung eines zweiten פעמיו, und der Ged. welchen die andere Erklärung ergibt wird verinnerlicht: die Gerechtigkeit schreitet vor J. her, der in Israel wohnt und wandelt, und achtet auf den Weg seiner Tritte, geht also sorglich in seinen Spuren.

PSALM LXXXVI.

Gebet eines verfolgten Frommen.

1 Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,
Denn elend und arm bin ich.
2 Beware meine Seele, denn fromm bin ich,
Hilf deinem Knechte, du mein Gott,
Der dir zuversichtlich anhangt.
3 Sei mir hold, HErr,
Denn zu dir ruf' ich den ganzen Tag.
4 Erfreue die Seele deines Knechtes,
Denn zu dir, HErr, erheb' ich meine Seele.
5 Denn du, HErr, bist gut und gernvergebend,
Und groß an Gnade allen die dich anrufen.

6 Vernimm doch, Jahve, mein Gebet
Und horche auf den Ruf meiner flehentlichen Bitten.
7 Am Tage meiner Noth ruf' ich dich,
Denn du wirst mich erhören.
8 Keiner ist dir gleich unter den Göttern, HErr,
Und deine Werke haben nicht ihres Gleichen.
9 Alle Nationen, die du gemacht, werden kommen und anbeten vor dir, HErr,
Und Ehre geben deinem Namen.
10 Denn groß bist du und wunderthätig,
Du, du bist Gott alleine.
11 Weise mir, Jahve, deinen Weg,
Ich möchte wandeln in deiner Wahrheit;
Einige mein Herz zu fürchten deinen Namen.
12 Ich will dir danken, HErr, mein Gott, mit ganzem Herzen,
Und will ehren deinen Namen auf ewig,
13 Daß deine Gnade groß über mir
Und hast gerissen meine Seele aus tiefer Hölle.

14 **Elohim, Uebermütige haben sich wider mich erhoben,**
Und eine Rotte Gewaltthätiger suchen meine Seele
Und haben dich nicht vor Augen.
15 **Aber du, HErr, bist ein Gott barmherzig und huldvoll,**
Langmütig und groß an Gnad' und Wahrheit.
16 **Wende dich zu mir und sei mir hold,**
O leihe deine Kraft deinem Knechte
Und hilf doch dem Sohne deiner Magd.
17 **Thue an mir ein Zeichen zum Guten,**
Daß es sehen meine Hasser und beschämt werden,
Daß du, Jahve, mir beigestanden und mich getröstet.

Zwischen korahitische Ps. ist hier ein mit Ps. 85 sich berührender (vgl. 86, 2 חסיד mit 85, 9; 86, 15 חסד ואמת mit 85, 11) Ps. לדוד eingeschaltet, der nur als aus davidischen und andern Musterstellen erwachsen so heißen kann. Der Verf. kann sich weder mit David noch mit den Verf. solcher Ps. wie 116. 130 an dichterischer Befähigung messen. Sein Ps. ist mehr liturgisch, als rein poetisch, wie er denn auch, ohne ein Merkmal musikalischer Bestimmung an sich zu tragen, nur תְּפִלָּה betitelt ist. Er hat die Eigentümlichkeit, daß siebenmal der Gottesname אדני vorkommt[1], wie in Ps 130 dreimal — der Ansatz zu einer jüngeren, der elohimischen nachgeahmten adonajischen Psalmweise.

V. 1—5. Die Bitte um Erhörung lautet wie 55, 3.; ihre Begründung 1^b wörtlich wie 40, 18. Sie besondert sich dann zur Bitte um Bewarung (שָׁמְרָה wie 119, 167., obwol Imper., *schām*ᵉ*rah* zu lesen, vgl. 30, 4 מִיָּרְדִי, 38, 21 רָדְפִי oder רָדְפַי und das zu 16, 1 שָׁמְרֵנִי Bemerkte), denn er sei der Hülfe Gottes nicht allein bedürftig, sondern auch, weil חָסִיד (4, 4. 16, 10) d. i. ihm in Trautheit (חֶסֶד Hos. 6, 4. Jer. 2, 2) verbunden, ihrer nicht unwerth. In v. 2 vernimmt man die Klänge von 25, 20. 31, 7., in v. 3 von 57, 2 f.; die Begründung 4^b ist wörtlich aus 25, 1., vgl. auch 130, 6. Was dieser kleinere adonajische Ps. 130 v. 4 sagt, ist hier in dem *ἅπ. γεγρ.* סַלָּח (√ סל, של locker hangen lassen *χαλᾶν*, nachlassen *remittere*) abbrevirt. Der HErr ist טוֹב gut d. i. ganz und gar Liebe und ebendeshalb auch vergebungswillig und groß und reich an Gnade für alle, die ihn als solchen anrufen. Auch der Anfang der folg. Gruppe klingt mit Ps. 130 v. 2 zusammen.

V. 6—13. Auch hier ist fast Alles Echo älterer Psalm- und Gesetzesworte: v. 7 nach 17, 6 u. a. St.; 8^a aus Ex. 15, 11 vgl. 89, 9., wo aber אלהים Götter vermieden ist; 8^b nach Dt. 3, 24; v. 9 nach 22, 28.; 11^a aus 27, 11.; 11^b aus 26, 3.; v. 13 שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה aus Dt. 32, 22., wo dafür תַּחְתִּית, wie 130, 2 תַּחֲנוּנַי (Flehgebet) für תַּחֲנוּנֹתַי (flehentliche Bitten), und auch v. 10 vgl. 72, 18 ist vorgefundene doxologische Formel. Die Verbindung הקשיב בְּ ist wie 66, 19. Aber obwol meist nur in älteren Gebetsworten sich ergehend, ist auch dieser Ps. nicht ohne sonderliche Bedeutsamkeit und Schöne. Mit dem Bekenntnisse der Unvergleichlichkeit des HErrn

1) **Denn auch in v. 4 (wo Heidenh. יהוה) und v. 5 (wo Nissel יהוה) ist אֲדֹנָי (Bomberg Hutter u. s. w.) die echte LA. Beide Gottesnamen v. 4 u. 5 gehören zu den 134 וַדָּאִין. Der Gottesname אֲדֹנָי, der geschrieben steht und nicht blos dem 'ה substituirt wird, heißt nämlich in der Sprache der Masora ודאי (der wahre und wirkliche).**

verbindet sich v. 9 die Aussicht auf Anerkenntnis des Unvergleichlichen in der Völkerwelt — diese klare unverblümte Weiss. von der Bekehrung der Heiden ist die Hauptparall. zu Apok. 15, 4. „Alle Nationen, die du gemacht“ — sie haben ihr Sein von dir und obwol sie das vergessen haben (s. 9, 18), kommt es ihnen endlich doch zum Bewußtsein. כָּל־גּוֹיִם sind, da der Art. fehlt, Nationen aller Sippen (Länder und Volkstümer), vgl. Jer. 16, 19 mit Ps. 22, 18., Tob. 13, 11 ἔθνη πολλά mit eb. 14, 6 πάντα τὰ ἔθνη. Und wie gewichtig kurz und lieblich ist die Bitte v. 11: *uni cor meum, ut timeat nomen tuum.* Mit Recht hat Lth. die Uebers. der LXX Syr. Vulg.: *laetetur* (יַחַד von חָדָה) verlassen. Der Sinn ist aber nicht sowol: erhalte mein Herz bei dem Einigen, als: richte alle seine Kräfte und concentrire sie auf das Eine. Wie die Rettung aus שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה der Hölle drunten (wie אֶרֶץ תַּחְתִּית die Erde drunten, das Erdinnere Ez. 31, 14 ff.) gemeint ist, für welche der D. sich dankbar zu erweisen invoraus verspricht (כִּי v. 13 wie 56, 14), zeigt die folg. Gruppe.

V. 14—17. Die Situation ist wie in den saulischen Ps.; der Verf. ist ein Verfolgter, in steter Todesgefahr Schwebender. Er hat 14ab mit Beibehaltung des אלהים als Eigennamens Gottes (vgl. dagegen v. 8. 10) aus dem eloh. Ps. 54, 5 entlehnt, זָרִים aber in זֵדִים abgeändert, hier wie Jes. 13, 11 (vgl. aber eb. 25, 5) Wechselwort zu עריצים. In v. 15 stützt er seine folg. Bitte auf das große Selbstzeugnis Jahve's Ex. 34, 6. Die Selbstbenennung v. 16 kehrt 116, 16 (vgl. Weish. 9, 5) wieder. „Sohn deiner Magd“ nennt sich der D. als in das Knechtsverhältnis zu ihm hineingeboren; es ist ein übererbtes. Wie schön stimmt das zu dem siebenmaligen אֲדֹנָי! Er ist vom Mutterschoße her der Knecht des Allherrn, von dessen Allmacht er also auch ein wundersames Eingreifen zu seinem Gunsten erwarten kann. Ein „Zeichen zum Guten“ ist eine sonderliche Fügung, aus der ihm erhellt daß Gott es gut mit ihm meine; לְטוֹבָה wie im Munde Nehemia's 5, 19. 13, 31., Ezra's 8, 22 und auch schon bei Jer. und früher. וְיֵבֹשׁוּ ebenso zwischensätzlich wie Jes. 26, 11.

PSALM LXXXVII.

Die Neugeburtsstadt der Völker.

1 **Seine Gegründete auf heiligen Bergen —**
2 **Lieb hat Jahve Zions Thore**
Vor allen Wohnungen Jakobs.
3 **Ehrenreiches ist ausgesagt von dir, du Gottesstadt! (*Sela*)**
4 **„Ich werde ausrufen Rahab und Babel als mir Vertraute;**
Siehe Philistäa und Tyrus samt Aethiopien —
Der da ist geboren daselbst.“

5 **Und zu Zion wird einst gesagt:**
Männiglich ist geboren in ihr
Und Er hält sie in Bestand, der Höchste.
6 **Jahve wird zählen im Verzeichnis der Völker:**
Der da ist geboren daselbst. (*Sela*)
7 **Und singend wie tanzend (sagen sie):**
All meine Quellen sind in dir!

Der Missionsged. 86, 9 wird in diesem korah. Ps. zum allesbeherrschenden. Es ist ein prof. Ps. in dem bis zur Räthselhaftigkeit kühn und sinnvoll kurzen Stile (Euseb.: σφόδρα αἰνιγματώδης καὶ σκοτεινῶς εἰρημένος), in welchem auch die drei ersten Orakel der Tetralogie Jes. 21—22, 14 und das zu denkmalartiger Schaustellung bestimmte Jes. 30, 6—7 geschrieben sind. Diesen Orakeln gleicht er auch darin, daß 1ᵇ auftaktartig, wie dort die emblematischen Aufschriften, das Ganze durch feierliche Angabe seines Gegenstandes eröffnet. Uebrigens ist Jes. 44, 5 der Schlüssel seines Sinnes. Dem dreimaligen זֶה dort entspricht hier das dreimalige יֻלַּד.

Da unter den Völkern, welche in die Gemeinde Jahve's eingehen, Rahab und Babel als die vornehmsten Weltmächte zuerst genannt werden und da die Aussicht des D. sich gewiß an einer verheißungsreichen, solche Zukunft in ihrem Schoße tragenden Gegenwart gestaltet hat, so liegt die Vermutung nahe (Thol. Hgst. Vaih. Keil u. A.), daß der Ps. gedichtet worden ist, als in Folge der Vernichtung des assyr. Heeres vor Jerusalem von vielen Seiten Weihgaben und Ehrengeschenke für J. und den König Juda's gebracht wurden 2 Chr. 32, 23 und die Bewunderung Hizkia's, des Gottbegnadigten, sich bis nach Babel verbreitete. Wie Micha 4, 10 Babel als Straf- und Erlösungsort seines Volkes nennt, wie Jesaia um das 14. J. Hizkia's dem Könige Wegschleppung seiner Schätze und Nachkommen nach Babel weissagt, so stehen hier Aegypten und Babel, die Erbin Assurs, unter den Weltmächten, die einst dem Gotte Israels sich beugen müssen, obenan. Jesaia nennt in ähnlichem Zus. c. 19 noch nicht neben Aeg. Babel, sondern Assur.

V. 1—4. Der D. ist versunken in Betrachtung der Herrlichkeit einer Sache, die er anhebt zu preisen, ohne sie zu nennen. Mag man übers.: seine Gegründete oder (da als *part. pass.* sonst מְיֻסָּד und מוּסָד üblich ist) seine Gründung (n. d. F. מְלוּכָה poetisch für יְסוֹד Festlegung, dann Festgelegtes = Fundament) — der Sinn bleibt der gleiche, aber die nähere Angabe des Obj. mit שַׁעֲרֵי צִיּוֹן schließt sich leichter bei der participiellen Fassung an. Das Suff. geht auf J. und es ist Zion gemeint, dessen Preis die Lieblingsaufgabe der korah. Lieder ist. Ob der Satz als Nominalsatz gefaßt ist (seine Gegründete ist auf heiligen Bergen) oder nicht, läßt sich den Accenten nicht absehn. Da es indes nicht יְסוּדָתוֹ הִיא בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ heißt, so ist יסודתו בהררי קדש vorausgestelltes Obj. (was der Gegensatz zu den andern Wohnungen Jakobs gestattete) und in 2ᵃ ordnet sich אֹהֵב in ähnlichem Umschlag der Rede wie Jer. 13, 27. 6, 2 ein neues sinnverwandtes Obj. unter (Hitz.). Mit Hupf. Hofm. die Versabtheilung ändernd (seine Gründung oder Gegründete auf h. B. hat J. lieb) beraubt man v. 2 seines Kopfes. Schon jetzt überragt die (auf drei Seiten von tiefen Thälern umgebene) gottgegründete Stadt, deren fester sichtbarer Grund die Erscheinung ihres unvergänglichen inneren Wesens ist, alle übrigen Wohnorte Israels; J. steht in dauerndem treuen Liebesverhältnis (אֹהֵב, nicht 3 *pr.* אָהַב) zu den Thoren Zions: diese werden zur Umschreibung Zions genannt, weil sie den Stadtbezirk abgrenzen und wer eine Stadt liebt viel und gern durch ihre Thore geht, viell. schon im Vorblick auf die in sie eingehen sollende Fülle der Heiden. In v. 3 übers. LXX richtig, zugleich syntaktisch entsprechend: Δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ. Die Verbindung eines plur. Subjekts mit sing. Präd. ist auch sonst übliche Syntax, sei es daß das Subj. als Einheit in Form der Mehrheit gedacht ist (z. B.

66,3. 119,137. Jes. 16,8) oder daß es sich im Verfolg des Gedankens individualisirt (wie wol Gen. 27,29 vgl. 12,3); hier sind die herrlichen Dinge als Inbegriff solcher gedacht; Nachwirkung der Constr. des Aktivs (Ew. §. 295^b) ist hier beim Particip nicht wahrscheinlich. בְּ bei דִּבֶּר kann Ort oder Werkzeug, Inhalt und Objekt der Rede (z. B. 119,46), aber auch die Person, gegen welche die Rede geht (z. B. 50,20) oder um welche sie geschieht (wie die des Freiers an den Vater oder die Angehörigen des Mädchens 1 S. 25,39. Hohesl. 8,8 vgl. zur Constr. 1 S. 19,3) bed. Hier denkt der D. ohne Zweifel an die Verheißungsworte von Jerusalems ewigem Bestande und künftiger Herrlichkeit: Herrliches ist geredet d. h. liegt als geredet vor in Betreff deiner, o du Stadt Gottes, Stadt seiner Wahl und seiner Liebe. Der herrliche Verheißungsinhalt wird nun entfaltet und zwar in lebendigster Unmittelbarkeit: Jahve selbst nimmt das Wort und spricht den heilwärtigen herrlichen Weltberuf seiner Erkornen und Geliebten aus: sie soll die Geburtsstätte aller Völker werden. רַהַב ist Aegypten wie 89,11. Jes. 30,7. 51,9., die südliche Weltmacht, und בָּבֶל die nördliche. הִזְכִּיר wie häufig von lauter Jer. 4,16 und ehrenvoller öffentlicher Erwähnung 45,18.; „schriftlich eintragen oder verzeichnen" bed. es nicht, denn der Amtsname מַזְכִּיר, den man dafür anführt, bez. den Reichsgeschichtsschreiber als den welcher die Denkwürdigkeiten der Zeitgeschichte für das Gedächtnis festhält. Es ist also unmöglich mit Hofm. zu übers.: ich werde beischreiben Rahab und Babel denen die mich kennen. Ueberh. wird mit לְ nicht gesagt, zu welchen hinzu als zu ihnen gehörig, sondern wofür oder als was (vgl. 2 S. 5,3. Jes. 4,3) diese bisher Gotte und seinem Volke feindlichen Reiche declarirt werden sollen: J. vollendet was er selbst gewirkt indem er sie öffentlich und feierlich für seine Kenner erklärt d. h. für solche die um ihn als ihren Gott erlebnisweise (s. 36,11) wissen. Danach ist klar, daß auch זֶה יֻלַּד־שָׁם die Bekehrung der drei anderen Völker besagen will, auf welche Gottes Finger mit הִנֵּה hinweist: das kriegslustige Philistäa, das reiche stolze Tyrus und das abenteuerlich gewaltige Aethiopien (Jes. c. 18). זֶה geht nicht auf die Individuen, auch nicht auf den Inbegriff dieser Völker, sondern auf Volk für Volk (vgl. זֶה הָעָם Jes. 23,13), indem es sie je einzeln ins Auge faßt. Und שָׁם weist auf Zion; die unvermittelt eintretende Rede Jahve's steht ja im engsten Zus. mit der Rede des Dichters und Sehers. Anderwärts erscheint Zion als die Mutter, welche Israel wieder zu einem zahlreichen Volke gebiert Jes. 66,7. 54,1—3.; es sind die Kinder der Diaspora, welche Zion wiedergewinnt Jes. 60,4 f., hier aber sind es die Völker, welche in Zion geboren werden. Der D. verbindet damit nicht den Begriff der Wiedergeburt in seiner neutest. Tiefe: er meint aber, daß die Völker in Zion (*πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* Eph. 2,12) Heimrecht als in ihrer zweiten Mutterstadt erlangen, daß sie also allerdings eine geistliche Wandlung erfahren, welche, neutest. angesehen, Neugeburt aus Wasser und Geist ist.

V. 5—7. Indem nun so die Völker in die Gemeinde der Kinder Gottes und Kinder Abrahams eingehen, wird Zion nach und nach eine unabsehbar große Gemeinde: zu Zion aber oder von ihr (לְ des Bezuges) wird

gesagt werden אִישׁ וְאִישׁ יֻלַּד־בָּהּ. Zion, die Eine Stadt, steht im Gegens. zu den ganzen Ländern, die Eine Gottesstadt in Gegens. zu den Reichen der Welt, und אִישׁ וְאִישׁ in Gegens. zu זֶה. Dieser Gegens., von dessen richtiger Auffassung das Verständnis des ganzen Ps. abhängt, wird verfehlt, wenn man sagt: Während bei andern Ländern nur immer das ganze Volk in Betracht kommt, wird in Zion nicht völkerweise, sondern personenweise gezählt (Hofm.). Bei dieser Auffassung tritt das יֻלַּד־ in den Hintergrund; sodann geht diese Hervorhebung des Werthes der Persönlichkeit über den altertümlichen Vorstellungskreis hinaus, und daß in Zion jeder Einzelne so bedeutend ist wie ein Volk im Ganzen, ist sogar eine unzulässige Werthbestimmung. Anderwärts bed. אִישׁ אִישׁ Lev. 17, 10. 13 oder אִישׁ וָאִישׁ Est. 1, 8 männiglich; demgemäß besagt hier אִישׁ וְאִישׁ (Individuum und oder um Individuum) einen *progressus in infinitum*, wo immer einer zu dem andern hinzukommt. Von einer unabsehbaren Menge und in ihr jedem Einzelnen insonderheit gilt es, daß er in Zion geboren. Nun schließt sich auch וְהוּא יְכוֹנְנֶהָ עֶלְיוֹן bedeutsam an. Während von den auswärtigen Völkern immer mehr und mehr das Eingebornenrecht in Zion erlangen und so in einen neuen Volksverband eintreten, so daß ihrer urspr. Volksgenossenschaft Abbruch geschieht, wird Er selbst (vgl. 1 S. 20, 9), der Allerhabene, Zion aufrecht halten (48, 9), so daß sie unter seinem Schirm und Segen immer größer und herrlicher wird. Wohin es bei solcher fortgehenden Einverleibung der bisher Fernen in die sionitische Gemeinde kommen wird, sagt v. 6: J. wird zählen indem er aufschreibt (כָּתוֹב wie Jos. 18, 8) die Völker, oder besser, da dies eher בִּכְתֹבוֹ heißen würde und das Buch der Lebendigen Jes. 4, 3 ein unvordenklich vorhandenes ist: er wird zählen im Verzeichnis (כְּתוּב n. d. F. חֲלוֹם, חֲלוֹף, מְקוֹר = כְּתָב Ez. 13, 9) der Völker d. h. indem er die da verzeichneten und für das künftige Heil ersehenen Völker durchmustert: dieses da ist daselbst geboren, er wird sie also eins nach dem andern als in Zion geborne anerkennen. Das Ende aller Geschichte ist, daß Zion die Metropole aller Völker wird. Wenn so die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann werden Alle und jeder singend wie tanzend sagen (erg. יֹאמְרוּ): Alle meine Quellen sind in dir. Am besten unter den Alten Aq.: *καὶ ᾄδοντες ὡς χοροί· πᾶσαι πηγαὶ ἐν σοί*, wonach Hier. *et cantores quasi in choris: omnes fontes mei in te.* Man möchte חֹלְלִים lieber „Flötenspieler“ übers. (LXX *ὡς ἐν αὐλοῖς*); aber flöten heißt חִלֵּל (*denom.* von חָלִיל) 1 K. 1, 40., חוֹלֵל (*Pil.* von חול) dagegen tanzen, also = מְחוֹלְלִים wie לֹצְצִים Hos. 7, 5. Man darf aber auch nicht übers.: Und Sänger wie Tänzer (sagen), denn Sänger heißen מְשֹׁרְרִים, nicht שָׁרִים, was *cantantes*, nicht *cantores* bed. Singend wie tanzend d. i. sowol durch das Eine als durch das Andere ihre festliche Freude kundgebend werden die in Zion einverleibten Menschen aller Völker sagen: alle meine Quellen, d. i. Heilsquellen nach Jes. 12, 3., sind in dir (o Gottesstadt). Man hat auch erklärt: meine Blicke (d. i. Augenmerk oder Augenweide) oder: meine Gedanken (nach neuhebr. עַיִן von geistiger Betrachtung), aber beides sprachwidrig. Auch die Conj. Böttchers und vor ihm schon Schnurrers (*Dissertationes* p. 150) כָּל־מְעִינַי alle welche Wohnung nehmen (wofür Hupf. מְעִינַי alle meine Anwohner

d. i. Hausgenossen[1]) ist unhebräisch und bringt uns um den der Abzielung des Ganzen entsprechenden Ged., daß Jer. allgemein als die Stätte, wo das Wasser des Lebens für die ganze Menschheit quillt, gelten und als dieser Quellort allgemein gepriesen werden wird.

PSALM LXXXVIII.

Klaggebet eines Dulders wie Iob.

2 Jahve, Gott meines Heiles,
Zur Zeit wo ich schreie in der Nacht vor dir,
3 Komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Jammern.
4 Denn gesättigt mit Leiden ist meine Seele
Und mein Leben ist angelangt am Hades.
5 Ich bin gleichgeachtet Hinabfahrenden zur Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft —

6 Ein unter die Todten Freigegebener,
Gleichwie Erschlagene, ins Grab Gebettete,
Derer du nicht gedenkest fürder,
Sind sie von deiner Hand doch abgeschnitten.
7 Du hast mich gelegt in eine Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
8 Auf mich stemmt deine Zornglut
Und alle deine Brandungen beugst du hernieder. (*Sela*)

9 Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
Hast mich gemacht zu Greueln ihnen,
Der ich abgesperrt und nicht hinaus kann.
10 Mein Auge schmachtet hin vor Elend,
Ich rufe dich, Jahve, alltäglich,
Breite zu dir aus meine Hände.

11 Wirst du den Todten Wunder thun,
Oder stehen Schatten auf, dir zu danken? (*Sela*)
12 Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue am Ort des Untergangs?
13 Wird kund in der Finsternis deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?

14 Und ich — zu dir, Jahve, schrei' ich,
Schon Morgens kommt dir mein Gebet entgegen.
15 Warum, Jahve, verschmähst du meine Seele,
Verbirgst dein Antlitz vor mir?
16 Elend bin ich und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schauder, muß rathlos sein.

17 Ueber mich sind ergangen deine Zorngluten,
Deine Schrecknisse haben mich zernichtigt.
18 Sie haben mich umgeben gleich Wassern den ganzen Tag,
Einen Kreis um mich gezogen allesamt.
19 Du hast entfernt von mir Liebenden und Freund,
Meine Vertrauten sind Finsternis.

So heiter Ps. 87 ist, so finster Ps. 88; sie stehen als Gegenstücke bei einander. Nicht Ps. 77, wie die Alten auf *quaenam ode omnium tristissima* antworten, son-

1) Hupf. führt Raschi als schon so erklärend an, aber dessen Glosse ist zu übers.: mein ganzes Innerstes (nach dem Aram. = מְעַי) ist bei dir d. i. deinem Heil.

dern dieser Ps. 88 ist der nächtlichste aller Klageps., denn zwar zeigt der Name אלהי ישועתי, bei welchem der Betende Gott anruft, und sein Beten selbst, daß der Glaubensfunke in ihm nicht völlig erloschen ist, aber übrigens ist Alles Ein Erguß tiefer Klage in schwerster Anfechtung angesichts des Todes, das Dunkel der Schwermut erheitert sich nicht zur Hoffnung, der Psalm verhallt in iobischem Wehruf. Wir vernehmen darin Nachklänge des korah. Ps. 42 und davidischer, vgl. v. 8 mit 18, 7.; v. 5 mit 28, 1.; v. 6 mit 31, 23.; v. 18 mit 22, 17.; v. 19 (obgleich anders gewendet) mit 31, 12 und bes. die Fragen v. 11—13 mit 6, 6., wovon sie nur wie die Erweiterung sind — aber diese Psalmen-Nachklänge werden überwogen durch noch auffälligere Berührungen mit dem B. Iob sowol im Sprachgebrauch (דאב v. 10. Iob 41, 44; רפאים v. 11. Iob 26, 5; אבדון v. 12. Iob 26, 6. 28, 22.; נער 16[a]. Iob 33, 25. 36, 14.; אמים 16[b]. Iob 20, 25.; בעתים v. 17. Iob 6, 4; und einzelnen Ged. (vgl. v. 5 mit Iob 14, 10.; v. 9 mit Iob 30, 10.; v. 19 mit Iob 17, 9. 19, 14), als auch in dem Leidenszustande des D. und der ganzen Art und Weise wie er zum Ausdruck kommt. Denn nicht blos innerlich befindet sich der D. in gleicher Anfechtung wie Iob — auch sein äußeres Leiden ist dem Wortlaute seiner Klagen nach das gleiche, näml. der Aussatz v. 9, der, indem die Anlage dazu ihm angeboren, von Jugend her sein Erbe gewesen v. 16. Da nun das B. Iob ein Chokma-Werk der salomonischen Zeit und die beiden Ezrahiten zu den Weisen ersten Ranges am salom. Hofe gehörten 1 K. 5, 11., so liegt die Vermutung nahe, daß das B. Iob aus ebendieser Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist und daß viell. ebendieser Heman der Ezrahit, welcher Verf. von Ps. 88 ist, darin ein Stück seines eigenen Lebens, Leidens und Seelenkampfes dramatisch vergegenständlicht hat.

Die Aufschrift des Ps. lautet: *Psalm-Sang von den Korahiten; dem Sangmeister, nach schwermütiger Weise* (vgl. 53, 1) *mit gedämpfter Stimme vorzutragen* (eig. *herunterzudrücken*, nicht nach Jes. 27, 2: *zu singen*, was nichtssagend, auch nicht: *wechselsweise zu singen*, was dem Charakter des Ps. zuwider), *eine Betrachtung von Heman dem Ezrahiten*. Das ist eine Doppelüberschrift, deren zwei Hälften sich widersprechen. Das blose להימן neben לבני־קרח wäre ganz in Ordnung, da der Sangmeister Heman nach 1 Chr. 6, 18—23 ein Korahit ist, aber הימן האזרחי heißt einer der vier großen isr. Weisen 1 K. 5, 11., welcher laut 1 Chr. 2, 6 ein leiblicher Nachkomme Zerachs und also nicht aus dem St. Levi, sondern Juda ist. Die Annahmen, daß Heman der Korahit in das Geschlecht Zerachs, oder daß Heman der Ezrahit unter die Leviten aufgenommen worden sei, sind schlechte Aushülfen. Es stehen an der Spitze des Ps. zwei verschiedene Angaben über seine Abkunft unausgeglichen nebeneinander. Daß der Titel des Ps. urspr. entweder blos שיר מזמור לבני־קרח oder blos למנצח וגו' lautete, bestätigt sich dadurch, daß nur in diesem Einen Ps. למנצח nicht den ersten Platz in der Ueberschrift einnimmt. Welche der beiden Angaben aber ist die glaubwürdigere? Jedenfalls die letztere, denn שיר מזמור לבני־קרח ist nur rückläufige Wiederholung der Ueberschrift von Ps. 87. Die zweite Angabe dagegen legt durch ihre genaue Bez. der Sangweise und durch die dem folg. Ps. entsprechende des Verf. Zeugnis für ihr Altertum und ihre Geschichtlichkeit ab.

V. 2—8. Der D. befindet sich in todesnächtlichem Zustande, aber er verzweifelt nicht, er bleibt mit seinen Klagen Jahve zugewandt und nennt diesen den Gott seines Heils. Dieser durch alles Dunkel sich hindurchringende *actus directus* der Gebetszuflucht zu dem Gotte des Heils ist der

Grundcharakter alles Glaubens. Man übersetze 2ª nicht als Satz für sich: „Tags schreie ich, in der Nacht vor dir“ (LXX Trg.), was יוֹמָם heißen müßte, sondern (wie auch, zumal bei Baer, punktirt ist): Tags d. i. zur Zeit (56,4. 78,42 vgl. 18,1), wo ich Nachts vor dir schreie, komme .. (Hitz.). רִנָּתִי 3ᵇ nennt er seine gellende Wehklage, sein jammerndes Flehen wie 17,1. 61,2. חָמָה, wofür חֵם 17,6., wie 86,1. Das בְּ von בְרָעוֹת bez. wie 65,5. Thren. 3,15. 30 das, wovon seine Seele schon reichlich genug bekommen. Zu 4ᵇ vgl. syntaktisch 31,11. אֱיָל (ἁπ. λεγ. wie אֱיָלוּת 22,20) bed. Gedrungenheit, Derbheit, Kräftigkeit (ἁδρότης): er ist wie ein Mann, dem alle Lebensfrische geschwunden, also nur noch wie der Schatten eines Mannes, ja wie ein schon Verstorbener. חָפְשִׁי 6ª übers. LXX ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος (Symm. ἀφεὶς ἐλεύθερος) und ebenso Trg. u. der Talmud, welcher danach den Satz formulirt, daß der Gestorbene חפשי מן המצוות frei von Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften ist (vgl. Röm. 6,7), wogegen Hitz. Ew. Köst. Böttch. nach Ez. 27,24 (wo חֹפֶשׁ *stragulum* bed.) erkl.: unter den Todten ist mein Lager (חפשי = יצועי Iob 17,13). Aber im Hinblick auf Iob 3,19 ist die adjektivische Fassung wahrscheinlicher; „unter den Todten ein Entbundener“ (LXX) ist s. v. a. ein aus dem Verbande des Lebens Entlassener (Iob 39,5), wie etwa lat. der Todte *defunctus* heißt. Der Todten gedenket Gott nicht, näml. thatsächlich, indem ihr Zustand geschichtslos der immer gleiche bleibt; sie sind ja losgeschnitten (נִגְזָרוּ wie 31,23. Thren. 3,54. Jes. 53,8) von Gottes Hand, näml. der leitenden und helfenden. Ihr Wohnort ist die Grube der tief unten gelegenen Orte (vgl. zu תַּחְתִּיּוֹת 63,10. 86,13. Ez. 26,20 und bes. Thren. 3,55), die finstern Regionen (מַחֲשַׁכִּים wie 143,3. Thren. 3,6), die untermeerischen Tiefen (בִּמְצֹלוֹת LXX Symm. Syr. etc.: ἐν σκιᾷ θανάτου = בצלמות nach Iob 10,21 u. ö., aber gegen Thren. 3,54), deren geöffneter Schlund für den Einzelnen das Grab ist. Zu 8ᵇ vgl. 42,8. Das *Mugrasch* bei כָּל־מִשְׁבָּרֶיךָ stempelt dieses zum *acc. adverb.* (Trg.) oder richtiger, da es nicht עניתני heißt, zum vorausgestellten Obj. Nur Nichtkenner (wie hier Hupf.) meinen, daß die Accentuation עִנִּיתָ zum Relativsatz stempele (vgl. dagegen 8,7ᵇ 21,3ᵇ. u. s. w.). עִנָּה niederbeugen, — drücken, hier vom Niederlenken (LXX ἐπήγαγες) der Wogen, die sich katarraktenartig über den Leidenden entladen.

V. 9—13. Auf die Oktastiche folgen nun paarweise zusammengehörige Hexastiche. Die Klage über Entfremdung der Nächststehenden lautet wie Iob 19,13 ff., aber auch öfter in den älteren Leidensps. z. B. 31,9. Er ist verlassen von allen seinen Vertrauten (nicht: Bekannten, denn מְיֻדָּע bed. mehr als das), er ist allein im Kerker des Elends, wo niemand zu ihm kommt und wo er nicht heraus kann. Das lautet nach Lev. c. 13 wie Klage eines Aussätzigen. Das Levitenbuch geht dort von der Unreinheit des menschlichen Lebensanfangs zu der Unreinheit der furchtbarsten Krankheit über; die Krankheit ist das Mittlere zwischen Geburt und Tod, und der Aussatz ist nach morgenländischem Begriff der Ausbund aller Krankheit, der Tod selber am noch lebenden Menschen Num. 12,12 und vor allen andern Uebeln eine Anrührung der göttlichen Strafhand (נֶגַע), eine Geißel Gottes (צָרַעַת). Der des Aussatzes Verdächtige

soll bis zur Feststellung der priesterlichen Diagnose einer siebentägigen Haft unterworfen sein und wenn der Aussatz constatirt ist abgesondert außerhalb des Lagers wohnen Lev. 13,46., wo er wenn auch nicht eingesperrt, doch von seiner Wohnung und den Seinigen abgesperrt ist (vgl. Iob S. 213) und, wenn ein Mann vom Stande, sich zu unfreiwilliger Zurückgezogenheit verurtheilt fühlen wird. Es liegt nahe, das an שַׁתַּנִי angeschlossene כָּלֻא auf diese Absperrung zu bez. עֵינִי v. 10 für עֵינַי wie 6,8. 31,10: sein Auge ist hingeschmachtet, hingeschwunden (דָּאַב gleicher Wurzel mit *tābescere*, verw. mit der Wurzel von דוּג 68,3) infolge (seines) Leidens. Er ruft und ruft J. an, breitet aus (שִׁטַּח *expandere*, nach dem Arab. insbes. dachartig) seine Hände (*palmas*) nach ihm, um sich vor seinem Zorn zu schirmen und sein mitleidiges Aufmerken auf sich zu ziehen. Auf einen doppelten Wunsch stützt er v. 11—13 seinen Hülfruf: ein Gegenstand der göttlichen Wunderhülfe zu werden, und ihn dafür preisen zu können, was beides nicht geschehen würde, wenn er stürbe, denn das Jenseits ist geschichtslose, immer gleiche Finsternis. Mit מֵתִים wechselt רְפָאִים (Sing. רָפָא) die Schlaffen d. i. Schatten (σκιαί) der Unterwelt. Ueber יוֹדוּ für לְהוֹדוֹת s. Ew. §. 337[b]. Neben חֹשֶׁךְ (Iob 10,21 f.) steht אֶרֶץ נְשִׁיָּה das Land der Vergessenheit (λήθης), wo es vorbei ist mit Denken, Fühlen, Handeln (Koh. 9,5. 6. 10), wo die gedanken- und gedächtnislose Monotonie des Todes herrscht. So stellte sich das Jenseits im A. T. dar, auch noch bei Koheleth und in den Apokryphen (Sir. 17,27 f. nach Jes. 38,18 f.; Bar. 2,17 f.), und so mußte es sich darstellen, denn im N. T. ist nicht blos die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode, sondern dieser selbst ist ein anderer geworden.

V. 14—19. Der so trostlos und doch unverzweifelt Klagende rafft sich von neuem zum Gebet auf. Mit וַאֲנִי setzt er sich den von Gottes Liebesoffenbarung abgeschiedenen Todten entgegen. Noch lebend, obwol unter scheinbar endlosem Zorne, bietet er Alles auf, um sich betend zu Gottes Liebe hindurchzuringen. Seine Klagen sind Bitten, denn es sind vor Gott ausgeschüttete Klagen. Das Verhängnis, unter dem er schon lange mehr ein Sterbender als ein Lebender ist, reicht bis in seine Jugend hinauf; מִנֹּעַר ist (da נֹעַר allerwärts unflektirt bleibt) s. v. a. מִנְּעֻרַי. Für das ἀπ. λεγ. אָפוּנָה ist ἐξηπορήθην der LXX der rechte Wegweiser. AE u. Kimchi leiten es von פֶּן ab, wie עָלַת von עַל [1] und geben ihm die Bed. *dubitare*. Aber sicherer erkl. man es nach den arab. Wörtern أَفَنَ, أُفِنَ, مَأْفُون (√ اف treiben, stoßen), in denen der Grundbegriff des Zurücktreibens, der Schmälerung, der Erschöpfung auf Schwächung oder Schwäche des Verstandes übertragen wird. Man könnte auch פָּנָה فَنِيَ „schwinden, vergehen" vergleichen, aber ἐξηπορήθην der LXX spricht für die Zusammengehörigkeit mit jenem schon von Castellus ver-

1) Die Ableitung ist nicht wider den Genius der Sprache; auch der sprachliche Nachschöpfungstrieb der liturgischen Synagogalpoesie verwandelt Partikeln in Verba, s. Zunz, Die synag. Poesie des Mittelalters S. 421.

glichenen أَفِنَ *infirma mente et consilii inops fuit.*[1] Der Aor. der LXX aber ist hier ebenso irrig wie 42, 5. 55, 3. 57, 5.; der Cohortativ bez. da überall die einer äußeren Vernothwendigung gegebene innere Folge, wie man hebr. sagt: ich ergreife Zittern (Jes. 13, 8. Iob 18, 20. 21, 6) oder Wonne (Jes. 35, 10. 51, 11), wenn die Gewalt der Ereignisse in solche Gemütszustände einzugehen zwingt. Unter der Last göttlicher Graungeschicke befindet er sich im Zustande geistiger Schwächung und Erschöpfung oder besinnungsloser Angst, über ihn als ihr vor Vielen ausersehenes Ziel gehen Gottes Zorngluten (*plur.* nur hier), seine Schreckensverhängnisse (s. über בעת zu 18, 15) haben ihn schier zernichtet; צִמְּתוּתֻנִי keine Unform (Olsh. §. 251[a]), sondern Steigerungsform von צִמְּתוּ, indem, viell. unter Einfluß des Derivats[2], der letzte Theil des bereits flektirten V. wie in אָהֲבוּ הֵבוּ Hos. 4, 18 (vgl. im Bereich des Nomens פִּיפִיּוֹת Schneide-Schneiden = viele Schneiden 149, 6) wiederholt ist; die Correcturen צִמְּתַתְנִי (v. צִמֵּת) oder צִמְּתֻתְנִי (von צִמֵּת) sind wolfeil, aber es ist rathsamer, die Tradition über das sprachlich Mögliche entscheiden zu lassen. In v. 18 werden die Gluten zu Fluten; Gottes Zorn ist mit allem Zerstörerischen vergleichbar. Der Wogenschwall droht ihn zu verschlingen, ohne daß von Seiten seiner Lieben und Freunde eine hülfbereite Hand sich nach ihm ausstreckt. Ist nun 19[b] nach Iob 17, 14 zu erkl.: Meine Vertrauten sind finstres Dunkel d. h. statt meiner bisherigen Vertrauten (Iob 19, 14) ist dieses mein Vertrauter geworden? Man sollte meinen, daß es dann מְיֻדָּעִי (Schnurrer) oder nach Spr. 7, 4 מוֹדָעִי heißen müßte und daß bei diesem Sinne dem Nomen מחשך als Subj. der Vortritt gebührte, daß also מְיֻדָּעַי Subj. und מַחְשָׁךְ Präd. sei: meine Vertrauten haben sich in finstres Dunkel verloren, sind schlechthin unsichtbar geworden (zuletzt Hitz.). Aber die regelrechte Wortstellung bleibt gewart, wenn man erkl.: meine Vertrauten sind auf finstres Dunkel als meinen Vertrauten reducirt, und der Plur. rechtfertigt sich durch Iob 19, 14: *Mutter und Schwester* (nenn' ich) *das Gewürm.* Mit dieser Klage entsinkt dem D. die Harfe. Er schweigt und harrt auf Gott, daß er dieses Leidensräthsel löse. Aus dem B. Iob können wir schließen, daß er ihm auch wirklich erschienen. Er ist ja treuer als die Menschen. Keine Seele, die mitten im Zorne seine Liebe erfaßt, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren.

PSALM LXXXIX.

Gebet um Erneuerung der Gnaden Davids.

2 Die Gnaden Jahve's will ich ewig besingen,
Späten Geschlechtern kund thun deine Treu mit meinem Munde.

---

1) Auch Abulwalîd erkl. אֲפוּנָה nach dem Arab., aber unannehmbar: „auf lange Zeit hin", vom arab. *iffân* (*ibbân*, *iff*, *afaf*, *ifâf*, *taiffah*) Zeit, Zeitpunkt — die Zeit im Vorwärtstreiben, in steter Aufeinanderfolge ihrer Momente gedacht.

2) Heidenheim erklärt: deine Schrecknisse sind mir zu צְמִתֻת (Lev. 25, 23) d. i. unveräußerlich zu eigen geworden.

3 Denn ich sage: ewig bauet sich die Gnade,
An den Himmeln — dort befestigst du deine Treue.

4 „Geschlossen einen Bund mit meinem Erkornen,
Geschworen hab' ich David meinem Knechte:
5 Bis ewig festige ich deinen Samen
Und baue in späte Geschlechter deinen Thron.“ (*Sela*)

6 Und es preisen die Himmel dein Wunderwesen, Jahve,
Auch deine Treue in der Heiligen Versammlung.
7 Denn wer in der Aetherhöhe gleichet Jahve,
Aehnlicht Jahve unter den Göttersöhnen?

8 Ein Gott schrecklich in der Heiligen großem Rathe
Und furchtbar über alle die rings um ihn.
9 Jahve, Gott der Heere, wer ist wie du?!
Ein Gewaltiger, Jäh, und deine Treue rings um dich her.

10 Du bists der bändigt den Uebermut des Meeres,
Wenn sich türmen seine Wogen, du stillest sie.
11 DU hast zermalmt gleich einem Erschlagnen Rahab,
Durch den Arm deiner Gewalt versprengt deine Feinde.

12 Dein sind die Himmel, auch dein die Erde;
Erdkreis und was ihn füllt hast Du gegründet.
13 Norden und Süden, Du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen ob deines Namens.

14 Dein ist ein Arm mit Heldenkraft,
Gewaltig deine Hand, erhaben deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones,
Gnade und Wahrheit stehen aufwartend vor dir.

16 Heil dem Volke, dem wissenden um Jubel,
Die, o Jahve, in deines Angesichts Licht dahingehn!
17 In deinem Namen frohlocken sie immerdar,
Und durch deine Gerechtigkeit sind sie erhaben.

18 Denn der Schmuck ihrer Gewaltigkeit bist du,
Und durch deine Huld ist erhaben unser Horn.
19 Denn Jahve's ist unser Schild,
Und des Heiligen Israels unser König.

20 Einst redetest du im Gesicht zu deinen Vertrauten und sprachst:
„Ich habe Beistand geliehen einem Helden,
Hab erhöhet einen Jüngling aus dem Volke.
21 Ich habe gefunden David meinen Knecht,
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbt.

22 Mit welchem sein soll meine Hand beständig,
Auch soll mein Arm ihn stärken.
23 Nicht berücken soll ein Feind ihn
Und der Sohn der Schalkheit ihn nicht bedrücken.

24 Ich werde zerschmettern vor ihm seine Dränger,
Und seine Hasser werd' ich schlagen.
25 Und meine Treu' und meine Gnad' ist mit ihm,
Und in meinem Namen wird hoch sein Horn.
26 Ich werde legen an das Meer seine Hand,
Und an die Ströme seine Rechte.

27 Er wird mich anrufen: mein Vater bist du,
Mein Gott und der Hort meines Heiles!
28 Hinwieder ich werd' ihn zum Erstgebornen setzen,
Z[illegible] Höchsten den Königen der Erde.

29 Auf ewig will ich bewaren ihm meine Gnade,
Und mein Bund sei unverbrüchlich mit ihm.
30 Ich werde setzen zu ewger Dauer seinen Samen,
Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.

31 Wenn verlassen werden seine Kinder mein Gesetz
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
32 Wenn sie meine Satzungen entheiligen
Und meine Gebote nicht beobachten:

33 So werd ich heimsuchen mit der Ruthe ihren Frevel
Und mit Plagen ihre Missethat;
34 Doch meine Gnade werd ich ihm nicht brechen
Und nicht zum Lügner werden an meiner Treue —

35 Werde nicht entweihen meinen Bund
Und meiner Lippen Gelübde nicht ändern.
36 Eins hab ich geschworen bei meiner Heiligkeit;
Wahrlich ich werde David nicht täuschen:

37 Sein Same soll in Ewigkeit währen
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
38 Wie der Mond soll er ewig bestehen —
Und der Zeuge in der Aetherhöh' ist treu!" (*Sela*)

39 Und du derselbe hast verworfen und verschmähet,
Bist in Grimm gerathen über deinen Gesalbten,
40 Hast von dir geschüttelt den Bund deines Knechtes,
Hast entweiht zur Erde sein Diadem.

41 Du hast zerrissen alle seine Zäune,
Hast gelegt seine Vesten in Trümmer.
42 Es plündern ihn alle die des Weges ziehen,
Er ward eine Schmach seinen Nachbarn.

43 Du hast erhöht die Rechte seiner Dränger,
Hast Freude bereitet allen seinen Feinden.
44 Auch wendetest du rückwärts seines Schwertes Schneide,
Und hieltest nicht aufrecht ihn im Kriege.

45 Du hast ihn verlustig gemacht seines Glanzes
Und seinen Thron zur Erde hingestürzt.
46 Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,
Hast um und um ihn eingehüllt in Schande. (*Sela*)

47 Bis wann, Jahve, verbirgst du dich für immer,
Wird brennen, wie Feuer, deine Zornglut?
48 Gedenke: ich — wie so gar vergänglich!
Zu welcher Nichtigkeit hast du geschaffen alle Menschenkinder!
49 Wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe,
Der sichern könnte seine Seele vor der Unterwelt? (*Sela*)

50 Wo sind deine Gnaden die früheren, HErr,
Die du David zugeschworen in deiner Treue?
51 Gedenke, HErr, der Schmach deiner Knechte,
Daß ich in meinem Busen trage den Schimpf vieler Völker,
52 Welche schmähen — deine Feinde, Jahve! —
Welche schmähen die Fußtapfen deines Gesalbten.

53 Gebenedeiet sei Jahve in Ewigkeit!
Amen, Amen.

Nachdem wir erkannt haben, daß die Doppelüberschrift von Ps. 88 zwei unvereinbare Angaben über die Entstehung dieses Ps. nebeneinanderstellt, entsagen

wir den Künsten, durch welche man Ethan (אֵיתָן [1]) den Ezrahiten aus dem Stamme Juda (1 K. 5, 11. 1 Chr. 2, 6) zu Einer Person macht mit Ethan (Jeduthun) b. Kuschaja dem Merariten aus dem St. Levi (1 Chr. 15, 17. 6, 29—32), dem Musikmeister neben Asaf und Heman, dem Haupte von 6 Musikerklassen, über welche seine 6 Söhne als Unterdirigenten gestellt waren (1 Chr. c. 25).

Der Sammler hat die Ps. der beiden Ezrahiten zusammengestellt. Auch ohne diese Verwandtschaft der Verf. würde die Zusammenstellung sich durch die Wechselbeziehung rechtfertigen, in welcher die zwei Ps. durch gemeinsame auffällige Berührungen mit dem B. Iob stehen. Uebrigens aber ist Ps. 88 rein individuell, Ps. 89 durchaus national. Sowol der poetische Charakter als die Situation der zwei Ps. sind verschieden.

Die Gegenwart des Verf. von Ps. 89 steht im schneidendsten Widerspruch mit den dem Hause Davids gegebenen Verheißungen. An dem Inhalte dieser Verheißungen und der Majestät und Treue Gottes weidet er sich, dann schüttet er das tiefe Gefühl des Abstands der Gegenwart in Klagen über das Leidensgeschick des Gesalbten Gottes aus und bittet Gott seiner Verheißungen und dagegen der Schmach zu gedenken, mit welcher dermalen sein Gesalbter und sein Volk überhäuft sind. Der Gesalbte ist nicht das Volk selbst (Hitz.), sondern der damalige Träger der Krone. Die Krone des Königs ist zur Erde entweiht, sein Thron zur Erde gestürzt, er ist vor der Zeit zum Greise geworden, denn alle Zäune seines Landes sind durchbrochen, seine Festungen gefallen, seine Feinde haben ihn aus dem Feld geschlagen, so daß nun Schande und Hohn jedem seiner Fußtritte folgt.

Unter Salomo war kein Anlaß zu solchen Klagen, wol aber unter Rehabeam, bis in dessen erstes Jahrzehnt Ethan der Ezrahit den König Salomo, der als Sechziger starb, überlebt haben kann. Im 5. J. Rehabeams zog Sisak (שִׁישַׁק = Σέσογχις = *Scheschonk* I.), der 1. Pharao der 22. (bubastischen) Dynastie, mit einem großen aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Heere gegen Jerusalem, eroberte die festen Städte Juda's und plünderte Tempel und Palast, selbst die goldenen Schilde Salomo's mit sich fortnehmend, was die Geschichtschreibung ganz bes. beklagt. Damals predigte Schemaja in höchster Kriegsnoth Buße, König und Fürsten demütigten sich und mitten im Gericht erfuhr deshalb Jerusalem Gottes gnädiges Verschonen. Gott machte ihm nicht das Garaus, auch ergingen in Juda wieder דברים טובים d. i. (vgl. Jos. 23, 14. Zach. 1, 13) freundliche tröstliche Gottesworte. So erzählen das Königsbuch 1 K. 14, 25—28 und, es ergänzend, der Chronist 2 Chr. 12, 1—12.

In eben dieser Zeit ist Ps. 89 entstanden. Der junge davidische König, den Verlust und Schande zum Greise machen, ist Rehabeam, jener Mann jüdischen Aussehns, welchen in dem Denkmalbilde von Karnak der Pharao Scheschonk dem Gotte Amun unter anderen Gefangenen vorführt und der in seinem Mauerringe die Worte *Judhmelek* (König Juda's) vor sich trägt — eine der schönsten und sichersten Entdeckungen Champollions und einer der größten Triumfe seines Hieroglyphensystems.[2]

Ps. 89 steht in verwandtschaftlichem Verh. nicht allein zu Ps. 74, sondern außer

1) Dieser Name איתן ist auch phönizisch in der Form יתן *Itan* Ἰτανός; לִיתן *litan* ist phoen. s. v. a. לעלם.

2) s. Blau, Sisaqs Zug gegen Juda, aus dem Denkmal bei Karnak erläutert, in DMZ XV, 233—250.

Ps. 79 auch zu Ps. 77. 78., welche alle in die Urzeit Israels zurückblicken. Es sind sämtlich Asafps., theils alte (77. 78), theils jüngere (74. 79). Man sieht daraus daß Asafs Psalmen in jener Schule der vier Weisen, zu denen die beiden Ezrahiten gehören, als beliebtestes Muster galten.

V. 2—5. Der D., welcher, wie man bald merkt, ein חכם ist (denn gleich der Anfang des Ps. ist sonderlich und künstlich), beginnt mit dem Bekenntnisse der Unverbrüchlichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnaden d. i. der חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים Jes. 55, 3.[1] Die verheißungstreue Liebe Gottes zum Hause Davids will er ohne Aufhören besingen und mit seinem Munde d. i. laut und öffentlich (vgl. Iob 19, 16) der fernen Nachwelt kund thun. Statt חַסְדֵי findet sich hier und Thren. 3, 22 auch חַסְדֵּי mit nicht blos lose geschlossener Silbe. Das לְ von לְדֹר וָדֹר ist nach 103, 7. 145, 12 das dativische. Mit כִּי־אָמַרְתִּי (LXX Hier. gegen 3[b] ὅτι εἶπας) begründet der D. seine Entschließung aus seiner Ueberzeugung. יִבָּנֶה bed. nicht sowol im Baue erhalten bleiben, als in fortgehendem Baue begriffen sein (z. B. Iob 22, 23. Mal. 3, 15 von steigendem Glücksstand). Die Gnade ist ewig (Acc. der Dauer) in stetem Baue begriffen, näml. auf dem unerschütterlichen Grunde der Gnadenverheißung, indem sie sich gemäß dieser erfüllt — ein Gebäude mit festester Basis, welches nicht nur in Trümmer zerfällt, sondern, einen Stein der Erfüllung an den andern fügend, immer höher aufsteigt. שָׁמַיִם steht dann als *cas. absol.* voraus und בָּהֶם ist wie 19, 5 darauf zurückbezügliches Pron. An den Himmeln, den über das Entstehen und Vergehen hienieden erhabenen, befestigt Gott seine Treue, so daß sie fest wie die Sonne über der Erde steht, obgleich ihr der Stand der Dinge hienieden zuweilen zu widersprechen scheint (vgl. 119, 89). Nun folgen v. 4. 5 unmittelbare Gottesworte, die Summa der dem David und seinem Samen 2 S. c. 7 gegebenen Verheißungen, auf welche der D. v. 20 ff. näher eingeht. Hier stehen sie auffällig verbindungslos. Es ist der bei חסד und אמונתך v. 3 mitgedachte spezielle Inhalt, der sich darin wie appositionsweise entfaltet, weshalb auch אָכִין und תָּכִין, וּבָנִיתִי und יִבָּנֶה einander entsprechen. Davids Same hat vermöge göttlicher Treue ewig festen Bestand, Davids Thron baut J. in Geschlecht und Geschlecht, indem er ihn immer neu und nie veraltend sich erheben läßt.

V. 6—9. Am Schlusse der Verheißungen v. 4. 5 hat die Musik sich zu steigern. An dieses jubelnde סלה knüpft וְיוֹדוּ an. Weil der Werth der Verheißung sich nach der Persönlichkeit des Verheißenden bemißt, folgt v. 6—19 eine hymnische Schilderung der Erhabenheit Gottes, bes. seiner Allmacht und Treue. Der Gott der Verheißung ist der von den Himmeln und Heiligen droben Gepriesene. Sein Wesen und Thun ist פֶּלֶא transscendenter, paradoxer, wunderbarer Art, als solches preisen es die Himmel, preist man (יודו nach Ges. §. 137, 3) es in der Versammlung der Heiligen d. i. der jenseitigen Geister, der Engel (wie Iob 5, 1. 15, 15 vgl. Dt. 33, 2), denn Er ist auch über Himmel und Engel unvergleichlich erhaben; שַׁחַק poetischer Sing. für das an sich schon poetische שְׁחָקִים (s. darüber zu

1) Die Vulg. übers. *Misericordias Domini in aeternum cantabo;* der 2. Sonntag nach Ostern hat davon den Namen.

77,18), und עָרַךְ nicht wie z.B. Jes. 40,18 in der Bed. beiordnen, sondern in der medialen: sich anreihen, gleich kommen. Ueber בְּנֵי אֵלִים s. zu 29,1. Auch in der Heiligen großem Rathe (s. über das wahrsch. wie כּוֹס doppelgeschlechtige סוֹד zu 25,14) ist Jahve schrecklich, er ragt über alle um ihn (1 K. 22,19 vgl. Dan. 7,10) in furchtbarer Majestät hinaus. רַבָּה könnte nach 62,3. 78,15 Adv. sein, aber der Wortstellung nach gilt es füglicher als Adj., vgl. Iob 31,34 כִּי אֶעֱרוֹץ הָמוֹן רַבָּה „wenn ich Schrecken fühlte vor der großen Menge". Als der Ueberhimmlische und Ueberengelische wird er v. 9 אלהי צבאות angeredet. Die Frage מִי־כָמוֹךָ stammt aus Ex. 15,11. חֲסִין ist nicht Verbindungs- sondern Hauptform wie גְּבִיר, יְדִיד, אֱוִיל, ein Syriasmus, denn der Verbalstamm ܚܣܢ ist im Aram. heimisch, wo ܚܣܝܢܐ = שַׁדַּי. In יָהּ wird was Gott ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht (s. 68,19). Mit den Worten: „deine Treue umgibt dich rings" schlägt wieder der Grundged. des D. durch. Ein solcher Gott ist es, welcher die Treue, mit welcher er alle seine Verheißungen, auch die dem Hause Davids gegebenen, erfüllt, zu seiner beständigen Umgebung hat. Seine Herrlichkeit würde nur schrecken, aber die Treue, die ihn umgibt, mildert den Sonnenglanz dieser und erweckt Vertrauen zu einem so majestätischen Herrscher.

V. 10—15. Zur Zeit des D. war das Volk des Hauses Davids vom Anlauf ungestümer Feinde bedroht; dadurch ist dieses Bild von Gottes Gewalt im Reiche der Natur veranlaßt: der das Meeresbrausen beherrscht, beherrscht auch das Brausen des Völkermeers 65,8. גֵּאוּת stolze Erhebung, hier vom Meere wie גַּאֲוָה 46,4. Statt בְּשׂיא liest Hitz. ansprechend בְּשׂוֹא = בִּשְׂאוֹ v. שְׂאֵת, aber auch שׂוֹא ist sprachlich möglich, sei es als Infin. = נְשׂוֹא 28,2. Jes. 1,14 (statt שְׂאֵת) oder als infin. Nomen, wie שִׂיא Erhabenheit Iob 20,6 mit gleicherweise abgeworfenem נ; die Satzbildung spricht für die verbale Fassung: wenn sich erheben seine Wellen, beschwichtigst du sie. Von dem Naturmeere kommt der D. auf das Völkermeer; in der That Gottes am Schilfmeere traf wunderbare Bändigung beider Meere zusammen. Daß unter רַהַב hier wie 87,4 Aegypten zu verstehen ist, erhellt aus 74,13—17. Jes. 51,9.; das Wort bed. zunächst Ungestüm, dann ein Ungetüm, wie das „Thier des Schilfes" 68,31 d.i. Leviathan oder Drache. דִּכִּאתָ ist wie 44,20 nach der Weise der Vv. לה flectirt. כֶּחָלָל ist eventuell (s. 18,43) zu verstehen: so daß das trotzige Reich in seinem Falle einem tödtlich Getroffenen glich. Hierauf folgt v. 12—15 wieder in gleicher Beiordnung erst Lobpreis Gottes aus der Natur, dann aus der Geschichte. Jahve's sind Himmel und Erde; er ist der Schöpfer und ebendeshalb absolute Eigner beider. Nord und Rechts d.i. Süd vertreten die Erde in ihrem ganzen Umfange von der einen Himmelsgegend bis zur andern. Der Tabor diesseit des Jordans vertritt den Westen (vgl. Hos. 5,1), der Hermon drüben den Osten des h. Landes. Beide jubeln ob des Namens Gottes, sie machen durch ihren frischen fröhlichen Anblick den Eindruck der Freude über die herrliche Offenbarung göttlicher Schöpfermacht an ihnen selber. In v. 14 betritt der Lobpreis wieder das Gebiet der Geschichte. „Arm mit (עִם) Heldenkraft" sagt der D., indem er die Gotte we-

sentliche Eigenschaft und das Mittel ihrer geschichtlichen Bethätigung auseinanderhält. Sein Thron hat zum מְכוֹן d. i. zur unerschütterlichen Grundlage Spr. 16, 12. 25, 5 Gerechtigkeit des Handelns und Recht, wodurch das Handeln normirt und welches durch das Handeln unaufhörlich verwirklicht wird. Und Gnade und Wahrheit warten ihm auf. קִדֵּם פְּנֵי heißt nicht: vor jem. hergehn (הִלֵּךְ לִפְנֵי 85, 14), sondern zuvorkommend sich jem. darstellen 88, 14. 95, 2. Mi. 6, 6. Gnade und Wahrheit, diese beiden Genien der Heilsgeschichte (43, 3), stehen vor seinem Angesicht, wie aufwartende Dienerinnen seines Winkes gewärtig.

V. 16—19. Der D. hat nun beschrieben, was das für ein Gott ist, auf dessen Verheißung das Königshaus in Israel steht. Heil denn dem Volke, welches in seines Angesichts Lichte wallet; הִלֵּךְ von selbstgewissem feierlichem Einhergehn. Die Worte יֹדְעֵי תְרוּעָה sind die in den Makarismus selbst einverwobene Begründung desselben: ein solches Volk hat vollauf Ursache und Stoff zum Jauchzen (vgl. 84, 5), תְּרוּעָה ist Festjubel des Mundes (Num. 23, 28) und der Trompeten oder Posaunen (27, 6). In v. 17—19 wird diese Begründung des Makarismus entfaltet. Jahve's שֵׁם d. i. Offenbarung wird ihnen Grund und Gegenstand unaufhörlicher Freude, durch seine צְדָקָה d. i. die Strenge, mit welcher er sich an das zu seinem Volke eingegangene Verhältnis bindet und es aufrecht hält, sind sie über Niedrigkeit und Fährlichkeit erhaben. Er ist תִּפְאֶרֶת עֻזָּמוֹ die Zierde ihrer Macht d. i. ihre ihnen zur Zier gereichende Macht. Mit 18ᵇ erkl. der D. Israel für dieses selige Volk. Pinskers Conj. קַרְנָם (nach dem Trg.) zerstört den Uebergang zu v. 19, den 18ᵇ bildet. Die pluralische Lesung Kimchi's und älterer Ausg. (z. B. Bombergs) קַרְנֵינוּ ist der Bildrede unangemessen; ob man aber mit *Chethib* תָּרִים (Trg. Hier.) oder mit dem *Keri* תָּרוּם (LXX Syr.) liest, ist gleichgültig.[1] מָגִנֵּנוּ und מַלְכֵּנוּ v. 19 sind parallele Bez. des menschlichen Königs Israels, מָגֵן wie 47, 10., nicht aber 84, 10. Denn 19ᵇ zu übers.: und der Heilige Israels (was den anlangt, der) ist unser König (Hitz.) sind wir nicht mit Hinwegsetzung über die Grenzen des stilistisch Möglichen (Ew. §. 310ᵃ) gezwungen, da wir den Ps. nicht unter die Königszeit herabsetzen. Israels Schild, Israels König — sagt der D. in heiligem Glaubenstrotz — ist Jahve's, ist des Heiligen Israels d. h. er steht als sein Eigentum unter dem Schutze Jahve's des Heiligen, der sich Israel zum Eigentum begeben, es ist also unmöglich, daß der davidische Thron eine Beute der Weltmacht werde.

V. 20—23. So beim Könige Israels wieder angelangt, legt der D. die dem Hause Davids gegebene Verheißung nun noch weiter auseinander. Die Gegenwart widerspricht ihr. Diesen Widerspruch zu heben ist die Bitte an J., welche so sich vorbereitet. Eine über das bisherige Zeilenmaß hinausgreifende Langzeile führt die David ertheilten Verheißungen ein. Mit אָז wird der betreffende Zeitabschnitt der Vergangenheit fixirt. Der Vertraute Jahve's חָסִיד ist, je nachdem man בְּחָזוֹן im Gesichte oder

---

1) Zur Gesch. des Karaismus p. קפא u. קפב, wonach umgekehrt Jos. 5, 1 עָבְרֵנוּ für עברם und Jes. 33, 2 זרעֵנוּ für זרעם, Ps. 12, 8 תשמרֵנוּ für תשמרם, Mi. 7, 19 חטאתֵנוּ für חטאתם, Iob 32, 8 תבינֵנוּ für תבינם, Spr. 25, 27 כבודֵנוּ für כבודם (Beschränkung unserer Ehre bringt Ehre — unwahrsch. Auffassung des חקר) zu lesen.

mittelst Gesichts übers., Nathan (1 Chr. 17, 15) oder David. Aber neben der LA לחסידך findet sich auch die vorzuziehende LA לחסידיך, wonach LXX Syr. Vulg. Trg. Aq. Symm. Quarta übers., vertreten von Raschi, Abenezra u. A., aufgenommen von Heidenheim und Baer; der Plur. bez. sich auf Samuel und Nathan, denn das Referat faßt das diesen zwei Prof. betreffs Davids Geoffenbarte zus. עֵזֶר ist Beistand als Gabe und zwar, wie des damit Belehnten (שִׁוָּה עַל wie 21, 6) Benennung mit גִּבּוֹר zeigt, Beistand im Kampfe. בָּחוּר (v. בָּחַר = בָּגַר in der Mischna: reifen, mannbar s., versch. von בָּחִיר v. 4) heißt der Jüngling *adolescens*: noch ein Jüngling wurde David aus seiner Niedrigkeit 78, 71 hoch über das Volk emporgerückt. Als er die Verheißung 2 S. c. 7 empfing, war er schon gesalbt und zur Herrschaft über Gesamtisrael gelangt. Daher die Prätt. v. 20. 21., welchen von v. 22 an verheißende Futt. folgen. תִּכּוֹן ist *fut. Ni.* befestigt w., sich als fest, unveränderlich beweisen 78, 37., Steigerung des תִּהְיֶה 1 S. 18, 12. 14. 2 S. 5, 10. Das *Hi.* הִשִּׁיא, von נָשָׁא = נָשָׁה creditiren (s. zu Jes. 24, 2) abgeleitet (Ges. Hgst.), gibt keinen passenden Sinn; es bed. also hier wie anderwärts „berücken, überrumpeln", mit בְּ wie 55, 16 mit עַל. 23ᵇ ist das Echo von 2 S. 7, 10.

V. 24—30. Was v. 26 verheißen wird, ist Weltherrschaft, nicht blos Herrschaft in dem uralters (Gen. 15, 18) verheißenen Umfang 2 Chr. 9, 26., in welchem Falle ובנהר (vom Eufrat zu sagen gewesen wäre; die Verheißung lautet hier aber auch nicht so bestimmt und schrankenlos wie 72, 8., sondern unbestimmt und allgemein, ohne daß man zu fragen hat, welche Ströme mit נהרות gemeint seien. נָתַן יָד בְּ wie שָׁלַח Jes. 11, 14 von Besitzgabe und Besitznahme. Mit אַף־אָנִי (mit zurückgegangenem Wortton wie 119, 63. 125) sagt Gott, womit er Davids kindliche Liebe erwidere. Den, welcher der Letztgeborene unter den Söhnen Isai's ist, macht Gott zum erstgebornen (בְּכוֹר v. בָּכַר frühe s., *opp.* לָקַשׁ spät s. Iob S. 287) und also bevorzugtesten der „Söhne des Höchsten" 82, 6. Und wie laut Dt. 28, 1 Israel עֶלְיוֹן werden soll über alle Völker der Erde, so ist David, Israels König, in welchem Israels Volksherrlichkeit sich verwirklicht, zum עליון den Königen d. i. über die Könige der Erde gesetzt — in der Person Davids ist sein Same inbegriffen, es ist die Ehrenstellung, welche, nachdem sie in David-Salomo sich nur vorspielsweise verwirklicht hat, an seinem Samen genau so, wie die Verheißung lautet, in Erfüllung gehen muß. Der Bund mit David ist ja nach v. 29 ein ewig beständiger, David ist also, wie v. 30 sagt, ewig in seinem Samen, Gott setzt Davids Samen und Thron לָעַד zu ewig d. i. einem ewig bleibenden, gleich den Tagen des Himmels, den ewigwährenden. Diese Bez. ewiger Dauer ist wie auch Sir. 45, 15. Bar. 1, 11 aus Dt. 11, 21., der ganze v. 30 dichterische Wiedergabe von 2 S. 7, 16.

V. 31—38. Es folgt nun die Umschreibung von 2 S. 7, 14., daß die Bundbrüchigkeit des dav. Geschlechts die Bundestreue Gottes nicht aufheben soll — ein Ged., mit welchem sich zu trösten unter Rehabeam nahe lag. Weil Gott das Haus Davids in kindschaftliches Verhältnis zu sich gestellt hat, so wird er die abfälligen Glieder züchtigen wie ein Vater seinen Sohn züchtigt vgl. Spr. 23, 13 f. Der Chronist läßt 1 Chr. 17, 13 die

Worte 2 S. 7, 14., welche da auf Seiten des Samens Davids הַעֲוֺת verkehrtes Handeln in Aussicht nehmen, hinweg; unser Ps. beweist ihre Ursprünglichkeit. Aber wenn auch, wie die Gesch. zeigt, an Einzelnen dieses Zuchtmittel erfolglos sein sollte, so wird doch das Haus David als solches bei ihm immer in Gnaden bleiben. In v. 34 entspricht וְחַסְדִּי לֹא־אָפִיר dem וְחַסְדִּי לֹא־יָסוּר מִמֶּנּוּ מֵעִמּוֹ 2 S. 7, 15 (LXX Trg.); das *fut. Hi.* von פרר lautet sonst immer אָפֵר, die Conj. אָסִיר liegt deshalb nahe, jedoch hatte schon LXX (*οὐ μὴ διασκεδάσω*) אפיר vor sich. שִׁקֵּר בְּ wie 44, 18. Der Bund mit David ist Gotte heilig: er wird ihn nicht profaniren (חִלֵּל die Bande der Heiligkeit lösen). Er wird erfüllen was aus seinen Lippen gegangen d. i. sein Gelübde nach Dt. 23, 24 vgl. Num. 30, 3. Eins hat er David geschworen, nicht: einmal = einfürallemal (LXX), denn was eingeleitet durch v. 36 (vgl. 27, 4) in v. 37—38 folgt, ist wirklich Eines (wie 62, 12 Zweies). Er hat es geschworen *per sanctitatem suam*. So, nicht *in sanctuario meo*, ist בְּקָדְשִׁי hier und Am. 4, 2 (vgl. zu 60, 8) zu übers., denn sonst heißt es בִּי Gen. 22, 16. Jes. 45, 23 oder בְּנַפְשׁוֹ Am. 6, 8. Jer. 51, 14 oder בִּשְׁמִי Jer. 44, 26 oder בִּימִינוֹ Jes. 62, 8. Zwar lesen wir 2 S. c. 7. 1 Chr. c. 17 keine Schwurformel, aber wie Jesaia 54, 9 die Gottesverheißung Gen. 8, 21 als Eidschwur faßt, so kann auch der den gesch. Thatbestand reproducirenden Psalmenpoesie (hier und 132, 11) die dem David so angelegentlich und hochtheuer zugesicherte Verheißung als beschworne gelten. Mit אִם 36ᵇ betheuert Gott, daß er David nicht täuschen werde in Betreff dieses Einen, näml. der Ewigkeit seines Thrones. Dieser soll ewig bestehen wie Sonne und Mond, denn diese, wenn sie auch dereinst eine Wandelung erleiden (102, 27), werden doch in Ewigkeit nicht vernichtet. Im Hinblick auf 2 S. 7, 16 scheint 38ᵇ übers. werden zu müssen: und wie der Zeuge in den Wolken soll er (Davids Thron) beständig sein. Unter dem Zeugen in den Wolken wäre dann der Regenbogen als das himmlische Denkzeichen eines ewigen Bundes zu verstehen. So Lth. Geier Schmid u. A. Aber weder diese Uebers., noch die näher liegende: „und wie der beständige, treue Zeuge in den Wolken" ist bei dem Mangel des כְּ der Vergleichung zulässig. Deshalb übers. Hgst. nach dem Vorgange jüd. Ausll.: „und der Zeuge in den Wolken ist beständig", näml. der Mond, so daß die Fortdauer des dav. Geschlechts an den Mond geknüpft wäre, wie an den Regenbogen die Fortdauer der gerichteten Erde. Aber in welchem Sinne hätte der Mond den sonst beispiellosen Namen eines Zeugen? — Wie das B. Iob der Schlüssel zum Schlusse von Ps. 88 war, so ist es der Schlüssel zu diesem mehrdeutigen V. unseres Ps. 89. Man hat nach Iob 16, 19 zu erklären, wo Iob sagt: *„siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Gewährsmann in den Höhen."* J., der אֵל נֶאֱמָן Dt. 7, 9, besiegelt seine eidliche Zusage mit den Worten: „und der Zeuge in der Aetherhöhe ist treu" (vgl. über dieses ו bei Betheuerungen Ew. §. 340ᶜ). Der Einwand Hgst.'s, daß J. doch nicht sein eigner Zeuge genannt werden könne, erledigt sich dadurch, daß עֵד häufig denj. bed., welcher von sich selbst etwas bezeugt; in diesem Sinne heißt ja die ganze Tôra עֵדוּת ה׳.

V. 39—46. Nachdem nun der D., um Trost für die traurige Gegen-

wart zu finden, seinen Blick in die verheißungsreichen Anfänge des Hauses Davids gerichtet hat, ist ihm der Contrast beider um so fühlbarer geworden. Mit וְאַתָּה v.39 (und du — derselbe, welcher solches verheißen und zugeschworen) nimmt sein Ps. eine neue Wendung, weshalb es auch וְעַתָּה heißen könnte. זָנַח ist hier so absol. wie 44,24. 74,1. 77,8 gebraucht, so daß es keiner Ergänzung des Obj. aus 39^{b} bedarf. נֵאַרְתָּה v.40 übers. LXX κατέστρεψας, besser Thren.2,7 ἀπετίναξε, denn נֵאֵר ist sinnverw. mit נִעֵר fortschütteln, fortstoßen, vgl. arab. *el-menâʿir* die Stößer (mit der Lanze). עַבְדְּךָ ist Berufsname des Königs als solchen. Seine Krone ist heilig als Abzeichen gottverliehenen Amtes; Gott hat also das Heilige gemein gemacht, indem er sie zur Erde geworfen, חִלֵּל לָאָרֶץ wie 74,7 profanirend zu Boden werfen. Zu v.41.42 ist 80,13 die Grundstelle. „Seine Zäune" sind alle abgrenzenden und schützenden Gehege, die das Land des Königs hat; מִבְצָרָיו „die Vesten" seines Landes (beidemal ohne כל, weil es so schlimm noch nicht steht)[1]. In שַׁסֻּהוּ verschwimmen die Begriffe des Königs und des Landes; עֹבְרֵי־דֶרֶךְ sind durch das Land ziehende Völkerhorden; שְׁכֵנָיו die sonst dem dav. Hause zinsbaren Nachbarvölker, welche jede Schwächung des dav. Königtums möglichst auszubeuten suchten. In v. 44 ist weder „Fels seines Schwertes" (Hgst.) noch „o Fels" (Olsh.) zu übers.; צוּר bed. nicht blos *rupes*, sondern auch von anderer Wurzel (צור, صار urspr. von dem durch Pressen und Drücken hervorgebrachten rauhen oder schrillenden Geräusche, dann insbes. mit Druck, stark aufgesetztem Messer u. dgl. schneiden, abschneiden) das Messer oder die Schneide (vgl. engl. *knife* Kneif): Gott hat es verhängt, daß die Schneide oder Klinge des Schwertes des Königs von den Feinden zurückgedrängt worden, daß er seinen Stand im Kriege nicht hat behaupten können (הֲקֵמֹתוֹ mit *ē* statt *i*, wie auch bei nicht vorgerücktem Ton Mi.5,4). In v.45 ist das מ von מטהרו nach Ez.16,41. 34,10 u.a.St. Präp.: *cessare fecisti eum a splendore suo;* ein N. מִטְּהָר = מִטְהָר mit *Dag. dirimens*[2] wie מִקְּדָשׁ Ex.15,17. מִנְּזָר Nah.3,17 (Abulw. AE Parchon Kimchi u.A.), an sich in der hier erforderlichen Bed. unwahrscheinlich, findet sich weder im nachbiblischen noch biblischen Hebräisch. טהר bed. wie צהר zunächst nicht Reinheit, sondern Glanz. Jedoch liegt hier nicht die Form טהר unter, denn gerade die LA טְהָרוֹ findet sich nicht, sondern die LA מִטְּהָרוֹ und die formell davon nicht verschiedene, von Norzi, Heidenheim, Baer, so wie Nissel u. A. aufgenommene: מִטֳּהָרוֹ (*mittŏharo*) mit Färbung des *Schebâ* nach Aehnlichkeit des folg. *å* (vgl. בִּסְּעָרָה 2K.2,1), welche die Hauptform טְהָר voraussetzt (Böttcher §.386, vgl.

---

1) Auf der Liste der vom Könige Scheschonk I. überwundenen Völker und Städte finden sich auch Städte des St. Issachar, z. B. *Schen-ma-an* Sunem, s. Brugsch, Reiseberichte S. 141—145 und Blau a. a. O.

2) Die Ansicht Pinskers, Einl. S. 69, daß dieses *Dag.* nicht Zeichen der Verdoppelung, sondern ein (der Erfindung des Punktationssystems vorausgegangener) diakritischer Punkt sei, welcher die Aussprache des betreffenden Buchstabens mit einem *Chatef*-Vocal anzeigte (z. B. *miṭŏhar*), ist unrichtig. Das verdoppelnde *Dag.* macht das *Schebâ* lautbar und einmal lautbar geworden nimmt es je nach der Natur seines Consonanten und des Nachbarvocals leicht die oder jene Färbung an.

oben S. 288 unt). Der persönliche Wortlaut 46ᵃ fordert Beziehung auf den dermaligen dav. König, aber nicht als vor der Zeit gestorbenen (Olsh.), sondern als wegen seiner traurigen Regentenerfahrungen vor der Zeit gealterten. Das Reich hat sich zur größeren Hälfte von ihm losgerissen, Aegypten und die Nachbarvölker bedrohen auch die ihm verbliebene, statt des Königstalars deckt ihn Schande über und über.

V. 47—52. Nach dieser Darlegung des gegenwärtigen Zustandes beginnt der Ps. um Beseitigung seines Widerspruchs mit der Verheißung zu flehen. Die klagende Frage v. 47 lautet bis auf Ein Wort wörtlich wie 79, 5. Der Zorn, dem das *quousque* gilt, macht sich, wie das die Frage vertiefende (s. 13, 2) לנצח sagt, in der Intensität und Währung ewigen Zornes fühlbar. חֶלֶד heißt die geheim und unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit (17, 14), und זְכָר־אֲנִי ist nicht s. v. a. זָכְרֵנִי (wofür emphatisch sich nur זָכְרֵנִי אֲנִי sagen läßt), sondern אֲנִי מֶה־חָלֶד steht für מֶה־חָלֶד אָנִי, dem Sinne nach s. v. a. מֶה־חָדֵל אָנִי 39, 5 vgl. 6.; der Conj. Houbigants u. Neuerer זְכֹר אֲדֹנָי (vgl. v. 51) bedarf es nicht, da die invertirte Wortstellung die gleiche wie 39, 5 ist. In 48ᵇ ist nicht עַל־מָה שָּׁוְא punktirt: warum (Iob 10, 2. 13, 14) hast du umsonst (127, 1) geschaffen (Hgst.), sondern עַל־מַה־שָּׁוְא ob oder zu welch einem Nichts (מה־שוא zusammengehörig als Adj. u. Subst. wie 30, 10. Iob 26, 14) hast du geschaffen alle Menschenkinder (de W. Hupf. Hitz.); עַל vom Sachgrund und mittelbar Beweggrund, was besser als die andere Auffassung zu der Frage v. 49 paßt: aller Menschen Leben verläuft in Tod und Hades, was sollte also Gott sich nicht innerhalb dieser Spanne Zeit an seinen Geschöpfen als den Gütigen, nicht immer Zürnenden beweisen? Die Musik fällt hier ein, und wie anders als in elegischem *mesto?* Wenn Gottes Gerechtigkeit im Diesseits verzieht und ausbleibt, geräth der alttest. Glaube, weil er sich nicht des Jenseits zu getrösten vermag, in den Zustand der Anfechtung. So der Glaube des D. in diesen Zeitläuften, deren Gestalt in so schroffem Widerspruch mit den David zugeschworenen und früher auch bewährten Gnaden steht; חֲסָדִים hat hier wie 2 Chr. 6, 42 nicht den Sinn von Gnadenverheißungen, sondern Gnadenerweisen, הָרִאשֹׁנִים blickt auf die lange Regierungszeit Davids und Salomo's zurück.[1] Aehnlich klagen der Asafps. 77 und die Tefilla Jes. 63., so wie man bei 51ᵃ an den Asafps. 79, 2. 10 und bei v. 52 an den Asafps. 79, 12 erinnert wird. Die RA נָשָׂא בְחֵיקוֹ steht sonst von liebreicher Pflege Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Hier muß sie einen dem חֶרְפַּת עֲבָדֶיךָ verwandten Sinn haben; כָּל־רַבִּים עַמִּים als noch von חֶרְפַּת abhängigen (Ew.) oder, wie Hupf. zu sagen liebt, „nachschlagenden" Gen. anzusehen ist syntaktisch unmöglich. Ist nun etwa כל die Verstümmelung von כְּלִמַּת nach Ez. 36, 15 (Böttch.)? Wir bedürfen dieser Conj. nicht. Denn 1) jem. in Busen tragen kann, wenn dieser ein Feind ist, bedeuten: ihn mit der von ihm ausgehenden Kränkung (Jer. 15,

1) Das *Pasek* zwischen הראשׁנים אדני hat nicht nur den Zweck, von dem HErrn, der ja der Erste und Letzte ist, das einseitige Prädicat wegzurücken, sondern auch um dem nach ם leicht zu verschleifenden Hauchlaut א seine Aussprache zu sichern, vgl. Gen 1, 27. 21, 17. 30, 20. 42, 21 u. ö.

15) hegen müssen, ohne sich seiner erwehren zu können; 2) es unterliegt keinem Zweifel, daß רַבִּים nach der Weise der Zahlwörter seinem Subst. vorausgestellt werden kann 32,10. Spr. 31,29. 1 Chr. 28,5. Neh. 9,28 vgl. die andere Stellung z. B. Jer. 16,16.; 3) sonach kann כָּל־רַבִּים עַמִּים ebensowol wie כֹּל גּוֹיִם רַבִּים Ez. 31,6 die „Gesamtheit vieler Völker“ bed. Der D. klagt als Glied des Volkes, als Bürger des Reichs, daß er viele Völker in seinem Busen hegen müsse, indem das Land Israel von Aegyptern und ihren Hülfsvölkern, Libyern, Troglodyten und Aethiopen, überschwemmt war. Das folg. אֲשֶׁר v. 52 kann sich nun nicht über 51[b] hinweg auf חֶרְפַּת zurückbez. (*quâ calumniâ*), und doch liegt der relative Sinn, nicht der begründende (dieweil *quoniam*) im Wurfe; wir bez. es deshalb auf עמים und nehmen אוֹיְבֶיךָ wie 139, 20 als Apposition: welche dich schmähen, (als) deine Feinde, Jahve, welche schmähen die Fußtapfen (עִקְּבוֹת wie 77, 20 mit pathetisch machendem *Dag. dirimens*) deines Gesalbten d. i. ihn, wo immer er geht und was immer er thut, überall hin verfolgen. In diesen bedeutsamen Worten עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ verhallt das 3. Psalmbuch.

V. 53. Schlußdoxologie des 3. Psalmbuchs.

DAS VIERTE BUCH DES PSALTERS

Ps. XC—CVI.

PSALM XC.

Zuflucht zur Gnade des Ewigen unter dem Zorngericht des Todes.

**1 O HErr, Zufluchtsstatt bist Du gewesen uns in Geschlecht und Geschlecht!
2 Ehe denn Berge geboren waren
Und du ausgebarest Erd' und Weltkreis
Und von Aeon zu Aeon bist du Gott!
3 Du wandelst Sterbliche zu Zermalmtem
Und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder.
4 Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vergehet,
Und eine Wache in der Nacht.**

**5 Du schwemmst sie weg, Schlaf werden sie,
Am Morgen wie Gras wiedersprossend.
6 Am Morgen blühts und sprosset wieder,
Am Abend schneidet mans und es verdorret.
7 Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben,
Und durch deine Zornglut hinweggeschreckt.
8 Du hast unsere Missethaten gestellt dir gegenüber,
Unser Geheimstes an die Lichthelle deines Angesichts.**

**9 Denn alle unsere Tage sind geschwunden in deinem Grimm,
Wir haben verlebt unsere Jahre wie einen Lispellaut.
10 Die Tage unserer Jahre — ihre Summ' ist siebzig Jahr
Und, wenn gewaltig viel, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
Denn es fuhr vorüber eilends und wir flogen dahin.
11 Wer erkennet deines Zorns Gewalt
Und der Furcht vor dir gemäß deinen Grimm?
12 Zu zählen unsere Tage lehre recht verstehen,
Daß wir gewinnen ein weises Herz!**

**13 Kehre um, Jahve — wie lange?! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
14 Sättige uns bei Morgenanbruch mit deiner Gnade,
So wolln wir frohlocken und uns freuen all unsere Tage.
15 Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns gedemütigt,
Den Jahren, da wir gesehen Uebles.
16 Sichtbar werde deinen Knechten dein Werk
Und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.**

17 **Und es zeige sich die Freundlichkeit des HErrn unseres Gottes über uns,
Und das Vorhaben unserer Hände fördere über uns,
Ja das Vorhaben unserer Hände wollest du fördern!**

Das vierte Psalmbuch, dem pentateuchischen ספר במדבר entsprechend, beginnt mit einem *Gebet Mose's des Mannes Gottes*, welches mitten aus dem Hinsterben des älteren Geschlechts während des Wüstenzuges ergeht. Zu dem Namen, der nicht so kahl bleiben darf, weil es nächst Abraham der größte Mensch ist, den die alttest. Heilsgeschichte kennt, tritt der Ehrentitel אִישׁ הָאֱלֹהִים (wie Dt. 33, 1. Jos. 14, 6), ein alter Profetenname, welcher das enge Gemeinschaftsverhältnis zu Gott ausdrückt, wie עֶבֶד ה׳ das berufsmäßige heilsgeschichtliche Dienstverhältnis, in welches Jahve den Menschen genommen und dieser sich begeben hat. Es gibt kaum ein Schriftdenkmal des Altertums, welches das Ueberlieferungszeugnis seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte, wie dieser Ps., der sich in irgend einem älteren Werke, viell. dem סֵפֶר הַיָּשָׁר (Jos. 10, 13. 2 S. 1, 18), bis in die Zeit der Schlußredaktion des Psalters erhalten haben mochte. Nicht allein in Ansehung seines Inhaltes, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mose vollkommen angemessen. Auch Hitz. kann hiegegen nichts Erhebliches aufbringen, denn der Einwand daß der Verf. v. 1 auf Geschlechter zurückblicke, während doch Israel zur Zeit Mose's erst geboren wurde, erledigt sich dadurch daß die Existenz Israels bis in die Patriarchenzeit hinaufreicht, und daß das *Pi.* שַׂבְּעֵנוּ v. 14 statt des *Hi.* den Ps. in sehr späte Zeiten herunterweise, ist so wenig wahr als daß das *Hi.* וְהַאֲבַדְתָּ 143, 12 statt des *Pi.* diesen Ps. 143 in sehr alte Zeiten hinaufrücke. Diese Kleinlichkeiten schrumpfen in nichts zus. gegen die Thatsache, daß Ps. 90 deutliche Spuren gleicher Abstammung mit dem Liede האזינו (Dt. 32), dem Segen Mose's (Dt. 33), den deuter. Reden und überhaupt den unmittelbar mosaischen Stücken des Pent. an sich trägt. Das Bundesbuch mit dem Dekaloge Ex. c. 19—24 und das Deuternomium (ausgen. seinen Anhang) gelten uns aus guten Gründen als die größten urmosaischen Bestandtheile des Pent. Das Deuter. ist תורת משה in eminentem Sinne.

V. 1—4. Der D. beginnt mit dem Bekenntnis, daß der HErr sich den Seinen in allen Zeiten der Gesch. als das bewährt hat, was er vorweltlich war und ewig sein wird. Absichtlich wird Gott bei dem Namen אֲדֹנָי angerufen, der in den mittleren Bb. des Pent. öfter im Munde Mose's vorkommt, auch im Lied am Meere Ex. 15, 17 und Dt. 3, 24. Hier heißt er so als der in immergleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher. Die Menschengesch. verläuft in דֹּר וָדֹר, so daß ein Zeitlauf (*περίοδος*) mit den gleichzeitig darin lebenden Menschen geht und ein anderer kommt; der Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 32, 7. Einen solchen Verlauf von Generationen hat der D. hinter sich; in ihnen allen ist der HErr seiner Gemeinde, aus deren Herzen heraus der D. redet, מָעוֹן gewesen. Auch dieser Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 33, 27. מעון bed. die Wohnung (s. zu 26, 8), bes. Gottes himmlische und irdische Wohnung, dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Uebel zu ihm fliehen und in ihn einkehren, in sich aufnimmt, birgt und schützt 71, 3. 91, 9. Um *fuisti* auszudrücken, war הָיִיתָ unentbehrlich, aber wie *fuisti* von *fuo φύω* herkommt, bed. היה (הָוָה) nicht das geschlossene, sondern das sich erschließende Sein, also *fuisti* im Sinne von *te exhibuisti.* Diese geschichtliche

Selbstbeweisung Gottes gründet darin, daß er אֵל ist d. h. die Macht schlechthin oder der schlechthin Mächtige, und das war er, wie v. 2 sagt, schon vor dem Anfange der diesseitigen Geschichte, und ist es in den Fernen der Zukunft wie der Vergangenheit. Die Grundlegung der diesseitigen Gesch. ist die Schöpfung. Schon die Verbindung אֶרֶץ וְתֵבֵל zeigt, daß diese als Obj. gefaßt sein wollen; וַתְּחוֹלֵל (mit *Metheg* beim *ē* der enttonten Endsilbe, s. zu 18, 20) ist Anrede (Raschi): das Geschöpfliche wird in gewissem Sinne aus Gott geboren יֻלַּד, und er bringt es aus sich hervor, was hier חוֹלֵל heißt (wie Dt. 32, 18 vgl. Jes. 51, 2), indem die Schöpfung mit der unter Wehen vor sich gehenden Geburtsarbeit verglichen wird (Psychol. S. 114). Liest man nach LXX Trg. passivisch וַתְּחוֹלַל (Böttch. Olsh. Hitz.) vom *Pulal* חוֹלַל Spr. 8, 24 — was sich empfiehlt, da die Präexistenz Gottes besser über Thatsachen, als über Selbstthaten Gottes hinaus zurückdatirt wird — so bleibt die Vorstellung, da der Ewige und Absolute doch als מְחוֹלֵל zu denken ist, wesentlich dieselbe. Daß die Berge zuerst genannt werden, stimmt zu Dt. 33, 15. Der Modus der Folge will sagen: ehe Berge geboren waren und du ebendamit kreißtest . . Die Gebirgsbildung fällt also zusammen mit der Schöpfung der Erde, welche hier als Erdkörper אֶרֶץ und als Festland mit dem Relief von Bergen und Niederungen תֵּבֵל heißt (vgl. תֵּבֵל אַרְצוֹ Spr. 8, 31. Iob 37, 12). An den Doppelsatz mit טֶרֶם *sq. praet.* (vgl. dagegen *sq. fut.* Dt. 31, 21) schließt sich als zweite Zeitbestimmung וּמֵעוֹלָם an: vor der Schöpfung der Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der HErr war Gott, ehe die Welt ward — das ist die erste Aussage von v. 2; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft — das ist die zweite. אֵל ist nicht Voc., was es zuweilen, obwol selten, in den Ps. ist; es ist Präd., wie z. B. Dt. 3, 24. Man sieht dies auch aus v. 3. 4, indem v. 3 nun näher die Allmacht Gottes und v. 4 die Ueberzeitlichkeit oder Allgegenwart Gottes in der Zeit aussagt. Die LXX verfehlt den Sinn, indem sie אל aus v. 2 herüberzieht und אַל־תָּשֵׁב liest. Die kürzere Futurform תָּשֵׁב für תָּשִׁיב steht dichterisch statt der längeren wie z. B. 11, 6. 25, 9., vgl. denselben Fall im *inf. constr.* Dt. 26, 12 und beide Fälle zus. Dt. 32, 8. Absichtlich nennt der D. die untergehende Generation אֱנוֹשׁ, welches den Menschen von Seiten seiner Hinfälligkeit bez., und die neue Generation בְּנֵי־אָדָם, womit sich die Vorstellung des Eintritts ins Leben verbindet. Es ist klar, daß תָּשֵׁב עַד־דַּכָּא nach Gen. 3, 19 verstanden sein will, fraglich aber, ob דַּכָּא als Adj. (mit veränderlichem *ā*) wie 34, 19. Jes. 57, 15 gedacht ist: du versetzest Menschen zurück in den Zustand Zermalmter (vgl. zur Constr. Num. 24, 24), oder ob als neutrisches Fem. von דַּךְ (= דַּכָּה): du wandelst sie zu Zermalmtem = Staube, oder ob als abstr. Subst. wie דַּכָּה oder nach a. LA (vgl. 127, 2) דַּכָּא Dt. 23, 2: zu Zermalmung. Die schlichteste Fassung ist diese dritte, sie kommt aber mit der zweiten auf eins hinaus, da דַּכָּא Zermalmung im zuständlichen Sinne bed. Es folgt *fut. consec.* Daß Gott die eine Generation hinsterben läßt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft (vgl. den arab. Gottesbeinamen *el-mu'id* = המשיב der Wiedererwecker). Hofm. Hitz. fassen תָּשֵׁב wegen des folg. וַתֹּאמֶר imperfektisch: du verhängtest Sterblichkeit über die Menschen, aber das *fut. con-*

sec. drückt häufig nur Gedankenfolge oder Sachzusammenhang aus, z. B. nach einem von fort und fort Geschehendem gemeinten Fut. Iob 14,10. Gott macht Menschen sterben, ohne sie aussterben zu lassen, denn — so fährt v. 4 fort — ein Jahrtausend ist für ihn eine gar nicht in Rechnung kommende winzige Länge. Wie hängen da Begründung und Begründetes zus.? Begründet wird nicht sowol v. 3, als v. 2, dem jener zur Erläuterung dient: dies daß Gott als der Allmächtige אֵל in diesem Generationenwechsel, der sein Werk ist, ewig sich selbst gleich bleibt. Dieses immergleiche absolute Sein hat darin seinen Grund, daß die Zeit, obwol sie Gott mit seinem Wirken erfüllt, für ihn keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebenssatt machen würden, sind für ihn gleich einem verschwindenden Punkte. Der Satz ist, wie 2 P. 3, 8 zeigt, auch umgekehrt wahr: *μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη.* Er ist erhaben über alle Zeit, inwiefern die längste Zeit ihm winzig erscheint und in der winzigsten von ihm das Größte vollführt werden kann. Der Standpunkt des ersten Vergleichs: *wie der gestrige Tag* ist gegen Ende des Jahrtausends genommen. Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, wenn (כִּי) er im Schwinden ist (יַעֲבֹר) und wir an der Grenze des anhebenden Tages auf den vergangenen zurückblicken. Der zweite Vergleich ist Steigerung des ersten, schon formell dadurch Steigerung, daß das כ *similit.* fehlt: ein Jahrtausend ist für Gott eine Wache in der Nacht. אַשְׁמוּרָה ist die Vigilie, deren die Isr. drei zählten: die erste, mittlere und morgentliche (s. Winers RW u. Nachtwache). Gewiß nicht unabsichtlich sagt der D. אַשְׁמוּרָה בַלָּיְלָה statt אַשְׁמֹרֶת הַלַּיְלָה. Die Nachtzeit ist die Schlafzeit; eine Wache in der Nacht ist eine verschlafene oder doch in Halbschlaf zugebrachte. Ein vergangener Tag, an dessen Ausgang wir stehen, macht auf uns wegen der Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufes, aber eine durchschlafene Nacht und nun gar ein Bruchtheil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ists für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es afficirt ihn nicht, er ist am Schlusse desselben, wie am Anfange אֵל der Absolute; die Zeit ist für ihn den Ewigen wie Nichts. Der zeitliche Wechsel ist für ihn kein die Verwirklichung seines Rathschlusses aufhaltendes Hemmnis — eine Wahrheit, welche eine furchtbare und eine tröstliche Seite hat. Der D. verweilt bei der Furcht, die sie einflößt.

V. 5—8. Wie groß der Abstand der Menschen von dieser ewigen Selbstgleichheit Gottes, sagen v. 5. 6. Das Suff. von זְרַמְתָּם, auf die tausend Jahre bezogen, ergibt (da שנה Fem.) eine, wo möglich, zu vermeidende Synallage; die Bez. auf בני־אדם als das im Vorigen bezielte Hauptobj. liegt ohnehin näher. Bei beiden Beziehungen bed. זָרַם nicht: platzregenartig niederprasseln lassen; denn das Bild, daß Gott Jahre oder daß er Menschen (Hitz.: die Keime ihres Werdens) von oben niederregnen läßt, ist bizarr. זָרַם kann auch platzregenartig hinwegschwemmen bed., *abripere instar nimbi,* wie es die Alten fassen. So auch Lth. früher: *du reyssest sie dahyn,* wofür später: *du lessest sie dahin faren wie einen Strom,* aber זֶרֶם bed. immer den von oben herabströmenden Regen. Wie ein

Wolkenbruch, zur Ueberschwemmung werdend, Alles hinwegschwemmt, so rafft Gottes Allmacht die Menschen hinweg. Ein Uebergang in ein anderes fremdartiges Bild ist es nun nicht, wenn der D. fortfährt: שֵׁנָה יִהְיוּ. Es ist der Todesschlaf gemeint 76,6., שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51,39. 57 vgl. יָשֵׁן 13,4. Wen eine Ueberschwemmung fortreißt, der wird ja wirklich in den Zustand des Unbewußtseins versetzt, er wird ganz und gar zu Schlafe d. h. er stirbt. Von da geht der D. allerdings in ein anderes Bild über. Die eine Generation wird nächtlicher Weile hinweggeschwemmt und des Morgens erblüht eine andere. Das Subj. von יַחֲלֹף sind die Menschen, wie von יִהְיוּ; der collektive Sing. wechselt mit dem Plur., wie v. 3 das collektive אנוש mit בני־אדם. Die beiden Glieder von v. 5 stehen in Gegensatz. Der D. beschreibt den Kreislauf der Generationen. Eine Generation geht unter wie in Fluten, eine andere wächst heran und auch ihr ergeht es nicht anders. Danach bestimmt sich der Sinn des חלף in beiden vv., welches nach LXX Vulg. Lth. meistens falsch *praeterire* = *interire* gefaßt wird. Die allgem. Bed. dieses dem arab. خلف entsprechenden V. ist „nachrücken, in die Stelle eines Andern eintreten und überh. von einem Orte oder Zustande zum andern übergehen.“ Demgemäß bed. das *Hi.* in einen neuen Zustand versetzen 102,27., Neues an die Stelle des Alten setzen Jes. 9,9., neue Kraft gewinnen, neuen Mut fassen Jes. 40,31. 41,1., und von Pflanzen: neue Sprossen treiben Iob 14,7., das *Kal* also, welches häufig das Perf. zum Fut. *Hi.* hergibt (Ew. §. 127[b]. Hitz. zu u. St.), von Pflanzen: neue Sprossen gewinnen, nicht: sprossen (Trg. Syr.), sondern wieder sprossen *regerminare*, vgl. خَلَفٌ Nachwuchs. Die untergehende Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Diesen Gedanken nimmt v. 6[a] wieder auf: am Morgen blühts und schosset wieder, näml. das Gras, welchem die Menschen gleichen (ein von Jes. c. 40 angeeignetes Bild), am Abend schneidet man's und es verdorrt. Andere übers. מוֹלֵל welken (√ מל eig. lang und schlaff s., lang herabhängen lassen, vgl. אֻמְלַל אמל mit أمل hoffen d. i. in die Ferne ausschauen), aber 1) ist dieses *Pilel* v. מול oder *Poël* v. מָלַל dieser intrans. Fassung nicht günstig, 2) beweist das Reflexiv 58,8., daß מוֹלֵל vorn oder oben abschneiden bed., wonach wol auch 37,2. Iob 14,2. 18,16 in Zusammenhalt mit Iob 24,24 zu erklären sind. In der letzten St. heißt es: *sie werden wie der Aehre Spitze abgekuppt* (*fut. Ni.* von מָלַל); eine solche abgeschnittene oder abgepflückte Aehre heißt Dt. 23,26 מְלִילָה, ein deuter. ἁπ. λεγ., welches unsere Auffassung des יְמוֹלֵל (mit allgemeinstem Subj. = יְמוּלַל) begünstigt. So schließt sich auch וְיָבֵשׁ besser an: das geschnittene Gras wird zu dürrem Heu. Ein solcher Wechsel morgentlichen Blühens, abendlichen Verdorrens ist der Wechsel der Menschengeschlechter. Der D. bestätigt dies v. 7 f. aus der Erfahrung derer, mit denen er sich in לָנוּ v. 1 zusammenfaßte. Hgst. faßt v. 7 als Angabe des Grundes für die dargelegte Vergänglichkeit, ihr Grund ist Gottes Zorn, aber der D. beginnt nicht כי באפך, sondern כי כלינו; der nächste Hauptton liegt also auf dem Vergehen und כי ist nicht argumentativ, sondern explicativ. Wenn Subj. von כָּלִינוּ die

Menschen insgemein wären (Olsh.), so würde *idem per idem* erläutert. Aber die hier reden sind ja nach v.1 diejenigen, deren Hort der Ewige ist. Der D. redet also im Namen der Gemeinde, und bestätigt das Geschick der Menschen aus dem was sein Volk bis in die Gegenwart herein erlebt hat. Israel kann was alle Menschen erleben aus eigner Erfahrung bestätigen, es hat ebendasselbe als ein bes. Zornverhängnis Gottes wegen seiner Versündigungen erlebt. Wir stehen somit in v.7 8 ganz und gar auf historischem Boden. Das Zeugnis der Ueberschrift bewährt sich hier am Inhalte des Ps. Das ältere aus Aegypten gezogene Geschlecht verfiel dem Strafurtheil, während des 40jähr. Wüstenzuges nach und nach hinsterben zu müssen, und selbst Mose und Ahron, ausgen. nur Josua und Caleb, waren aus bes. Grunde darein mitbegriffen Num. 14, 26 ff. Dt. 1, 34—39. Das ists worüber hier Mose klagt. Gottes Zorn heißt hier אַף und חֵמָה; diese beiden Synon. zu verbinden liebt (im Untersch. von den andern pentat. Bb.) gerade das Deuter. 9, 19. 29, 22. 27 vgl. Gen. 27, 44 f. Der Ausbruch des unendlich großen Gegensatzes des heiligen Wesens Gottes gegen die Sünde hat die Gemeinde in ihren Mitgliedern bis in die Gegenwart herein hinweggerafft; כָּלָה wie 104, 29 vgl. בְּחֵלָה Lev. 26, 16. Es ist die Folge ihrer Sünden. עָוֹן bed. die Sünde als Verkehrung des rechten Standes und Verhaltens, עָלוּם das Verhüllte ist im Untersch. von den offenbaren Sünden der Inbegriff des verborgen bleibenden sittlichen und zwar sündlichen Verhaltens. Es ist nicht nöthig, עֲלֻמֵנוּ als defektiven Plur. anzusehen; עֲלֻמִים bed. die Jugend (von einem wurzelversch. עֶלֶם), die heimlichen Sünden würden also wol nach 19, 13 עֲלֻמוֹת heißen. Die Missethaten stellt Gott sich gegenüber, indem er sie, weil das Maß voll und Vergebung nicht statthaft ist, zum Gegenstande der Heimsuchung macht; שַׁתָּ (*Keri* wie 8, 7.: שַׁתָּה, vgl. 6, 4 וְאַתָּ, 74, 6 וְעַתָּ) hat vor anlautendem Guttural den Ton auf *ult.* Parallel dem לְנֶגְדֶּךָ ist לִמְאוֹר פָּנֶיךָ. אוֹר ist Licht und מָאוֹר ist entw. Lichtkörper, wie Sonne und Mond, oder, wie hier, der Lichtkreis den das Licht bildet. Das Antlitz Gottes פני ה׳ ist Gottes Wesen in seiner Zukehr zur Welt und מאור פני ה׳ ist die Doxa seines der Welt zugekehrten Wesens, welche alles Gottgemäße als Gnadenlicht durchdringt (Num. 6, 25) und alles Gottwidrige bis auf den Grund offenbar macht und als Zornfeuer verzehrt.

V. 9—12. Nachdem nun v. 6 f. die Vergänglichkeit der Menschen aus der bes. Erfahrung Israels bestätigt worden, wird in v. 8 f., daß diese bes. Erfahrung in einem göttlichen Zornverhängnis ihren Grund hat, aus ihrem Thatbestande näher begründet, der, wie v. 11 f. geklagt wird, leider so Wenige zu der Gottesfurcht antreibt, welche Bedingung und Anfang der Weisheit ist. Man hört v. 8 deutlich das Israel der Wüste reden. Das war ein Gottes Zorne verfallenes Geschlecht דּוֹר עֶבְרָתוֹ Jer. 7, 29. עֶבְרָה ist der die Schranke der Innerlichkeit durchbrechende Zorn. In solchem Zorne d.i. ganz und gar von ihm durchwaltet sind alle ihre Tage (vgl. 103, 15) geschwunden (פָּנָה sich kehren, Kehr machen z. B. Dt. 1, 24). Sie haben ihre Jahre verbracht כְּמוֹ־הֶגֶה gleich einem Laute, der kaum hervorgegangen auch schon spurlos vergangen ist, das N. bed. den leisen dumpfen Laut, sei es Gemurmel Iob 37, 2 oder Geächz Ez. 2, 10. Mit בָּהֶם

v. 10 wird der Betrag angegeben: es sind darin befaßt 70 J., sie begreifen, belaufen sich auf so viel. Hitz.: die Tage, worin (בהם) unsere Jahre bestehen, machen siebzig Jahre, aber שנותינו neben ימי hat als dessen nähere genitivische Bestimmung zu gelten und die Accentuation ist nicht zu beanstanden. Neben den Plur. שָׁנִים tritt hier der poetische Plur. שָׁנוֹת, welcher auch Dt. 32, 7 (sonst nicht im Pent.) vorkommt. Das wovon die Summe angegeben werden soll steht als *cas. absol.* voraus. Luthers: *siebenzig Jar, wens hoch kompt so sinds achtzig*, wie auch Symm. sein ἐν παραδόξῳ (bei Chrysost.) gemeint hat, wird durch das talm. הגיע לגבורות „zum höchsten Greisenalter gelangen" (*b. Moëd katan* 28ª) bestätigt und mit Recht von Hitz. u. Olsh. gebilligt; גְּבוּרֹת bed. 71, 16 Vollkraft, hier Vollmaß. Siebzig, höchstens achtzig J. waren der Durchschnittsbetrag des äußersten Lebensalters, zu welchem die in der Wüste aussterbende Generation gelangte. וְרָהְבָּם übers. LXX τὸ πλεῖον αὐτῶν, aber רָהְבָּם ist nicht s. v. a. רֻבָּם. Das V. רָהַב bed. sich ungestüm gebaren z. B. von bestürmendem Bitten Spr. 6, 3, von insolenter Behandlung Jes. 3, 5., wov. רַהַב (hier רֹהַב) das Ungestüm und insbes. das großthuerische prahlerische Auftreten Iob 9, 13 Jes. 30, 7. Der D. will sagen, daß alles womit unsere Lebenszeit stolzirt (Reichtum, Ansehn, Wolleben, Schönheit u. s. w.), recht besehen, doch nur עָמָל ist, indem es uns Beschwerde und Mühe macht, und אָוֶן, weil ohne wahren Gehalt und Werth. An dieses 2. Präd. schließt sich der Begründungssatz an. חִישׁ ist *infin. adv.* v. חוּשׁ, חִישׁ Dt. 32, 35: eilends (Symm. Quinta Hier.). Das V. גּוּז bed. in allen sem. Dialekten *transire*; nach dieser Bed., welche Num. 11, 31 transitiv gewendet ist, übers. jüd. Ausll. u. Schultens richtig: *nam transit velocissime*. Auf das Perf. גָּז folgend behauptet der Modus der Folge וַנָּעֻפָה seine rückblickende Bed. Die Verstärkung desselben durch das intentionale *ah* ist bei der 1 *p. sing.* üblicher z. B. Gen. 32, 6 als bei der 1 *p. plur.*, wie hier und Gen. 41, 11. Ew. §. 232ᵍ. Der D. blickt vom Lebensausgang auf den Lebensverlauf zurück. Da erscheint das Leben mit allem worauf es stolz war als leere Beschwer, denn eilends gings vorüber und wir flogen fort, wir wurden auf Flügeln der Vergänglichkeit schnellen Flugs dahingetragen. Solches erfahrend sollte man sich zur Furcht Gottes treiben lassen, aber wie selten geschieht das, und doch ist Furcht Gottes Bedingung und Anfang der Weisheit. Das V. יָדַע 11ª, wie es überh. nicht blos begriffliche, sondern praktisch lebendige und wirksame Erkenntnis bez., ist hier von Erkenntnis gemeint, die das Erkannte sich zum Heile gereichen läßt. Danach bestimmt sich der Sinn von וּכְיִרְאָתְךָ. Das Suff. ist hier entw. *gen. subj.*: gemäß deiner Furchtbarkeit (יִרְאָה wie Ez. 1, 18), oder *gen. obj.*: gemäß der Furcht die dir gebührt, was an sich schon (vgl. 5, 8. Ex. 20, 20. Dt. 2, 25) näher liegt und hier die so selten sich findende Erkenntnis als durch Furcht Gottes bestimmte, als wahrhaft religiöse bez. Um solche Erkenntnis bittet Mose für sich und Israel: zu zählen unsre Tage lehre recht verstehen. Wie כֵּן gemeint ist, zeigt 1 S. 23, 17., wo יֹדֵעַ כֵּן „er weiß es nicht anders, weiß es wol" bed. Hitz. zieht es gegen die Acc. zu למנות ימינו, aber unsre Tage zu zählen ist schon an sich s. v. a. allstündlich die Vergänglichkeit und Kürze der Lebenszeit zu bedenken, und כֵּן הוֹדַע bit-

tet um rechte erfahrungsmäßige Befähigung dazu. Das folg. Fut. fügt zur Aufforderung, wie oft, Zweck und Folge. Man fasse aber נָבִיא nicht mit Ew. Hitz. in der Bed. als Opfer darbringen, was dieses V. für sich allein (warum nicht וְנַקְרִיב?) nicht bed. kann. Falsch auch Böttch. nach Spr. 2,10.: daß wir bringen ins Herz Weisheit, was בְּלֵב heißen müßte. הֵבִיא bed. vom Landbau her „davontragen, gewinnen, eig. einbringen", näml. in die Scheuer 2 S. 9,10. Hagg. 1,6., der Feldertrag und überh der Erwerb oder Gewinn heißt davon תְּבוּאָה. Ein weises Herz ist die Frucht, die man von solchem Tagezählen einerntet oder einscheuert, der Gewinn, den man von solcher steten Selbsterinnerung an das Ende davonträgt. לְבַב חָכְמָה ist poetisch gesteigerter Ausdruck für לֵב חָכָם, wie לֵב מַרְפֵּא Spr. 14,30 ein gelassenes sanftes Herz bed.

V. 13—17. Auf die Bitte um heilsame Erkenntnis des göttlichen Zornverhängnisses folgt nun die Bitte um Wiederbegnadigung und der Wunsch, daß Gott sein Heilswerk verwirklichen und Israels Vornehmen dazu segnen möge. Wir vernehmen hier Mose's bekannte Gebetssprache Ex. 32,12., wonach שׁוּבָה nicht als Bitte um Rückkehr Gottes zu Israel, sondern um Abkehr von seinem Zorn gemeint ist, und der eingemischte Seufzer עַד־מָתַי fragt, wie lange dieses Zürnen, welches Israel ganz aufzureiben droht, noch währen soll. Nach ebendieser Parall. erkl. sich וְהִנָּחֵם: Gott möge Reue oder Leid (was hier zusammenfällt) empfinden ob seiner Knechte d. i. ob der ihnen zugefügten Trübsal. Die Benennung der Gemeinde mit עֲבָדֶיךָ (wie Dt. 9,27 vgl. Ex. 32,13 der Patriarchen) erinnert an Dt. 32,36.: *über seine Knechte wird er Mitleid empfinden* (*Hithpa.* statt des *Ni.*). Auf die Bitte um Wendung des Zorns folgt v. 14 die Bitte um Zuwendung der Gnade. In בַּבֹּקֶר liegt der Ged., daß es bisher Nacht in Israel gewesen ist. בֹּקֶר ist also Beginn einer neuen Gnadenzeit. In שַׂבְּעֵנוּ (wozu חַסְדֶּךָ zweiter Objektsacc.) liegt der Ged., daß Israel unter dem Zorne nach Gnade hungrig geworden ist, vgl. das Adj. שָׂבֵעַ in gleicher tropischer Bed. Dt. 33,23. Auf den bittenden Imper. folgen zwei intentionelle Modi: so wollen wir, oder: auf daß wir frohlocken und uns freuen, denn solche Futt. setzen den Vorsatz etwas zu erreichen als Folge oder Zweck des Vorhergesagten Ew. § 235[a]. בְּכָל־יָמֵינוּ ist nicht von den Vv. der Freude regirt (118,24), in welchem Falle es בְּחַיֵּינוּ heißen würde, sondern adv. Zeitbestimmung (145,2. Jer. 35,8): innerhalb der uns beschiedenen Lebensdauer. Daß die Trübsalszeit schon lange angedauert hat, sieht man aus v. 15. Die Dauer der 40 Zornjahre, die mitten in ihrem Verlaufe wie eine Ewigkeit erschienen, wird zum Maße der erflehten Wiedererquickung gemacht. Den Plur. יְמוֹת statt יְמֵי hat unser Ps. nur mit Dt. 32,7 gemein; das biblische Hebräisch kennt ihn sonst nicht. Und der auch sonst vorkommende poetische Plur. שְׁנוֹת statt שְׁנֵי erscheint zuerst Dt. 32,7. Der Sinn des עִנִּיתָנוּ, worin sich ימות genitivisch besondert, erklärt sich aus Dt. 8,2 ff., wonach der 40j. Wüstenzug den Zweck hatte, Israel durch Leiden zu demütigen (עַנּוֹת) und zu prüfen. Am Schlusse dieser 40 J. steht Israel an der Schwelle des Verheißungslandes. An dessen Besitznahme knüpften sich für Israel alle endzeitigen Hoffnungen. Wir wissen aus Gen. c. 49., daß das der Horizont des weissagenden Segens Ja-

kobs ist. In die Bitte um Erreichung dieses Ziels endigt auch dieser Psalm v. 16. 17. Mit dem majestätischen Gottesnamen אֲדֹנָי hat der Psalmist v. 1 anzubeten begonnen; mit dem gnadenreichen Gottesnamen יַהְוָה begann er v. 13 zu bitten; jetzt, wo er Gott zum dritten Male nennt, gibt er ihm den glaubensvollen Doppelnamen אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ. Mit dreimaligem עַל wechselt einmal אֶל; das Heil ist nicht Israels Selbstwerk, sondern das Werk Jahve's, es kommt also von oben, kommt Israel entgegen. Es verdient bemerkt zu werden, daß das N. פֹּעַל in der ganzen Tôra nur im Deuter. vorkommt und zwar auch hier vom heilwärtigen Walten Jahve's 32, 4 vgl. 33, 11. Das Werk des HErrn nennt die Gemeinde, inwiefern Er es durch sie vollzieht, מַעֲשֵׂה יָדֵינוּ. Dieser Ausdruck מַעֲשֵׂה יָדַיִם als Bez. menschlichen Vornehmens läuft durch das ganze Deuter. 2, 7. 4, 28. 11, 7. 14, 29. 16, 15. 24, 19. 27, 15. 28, 12. 30, 9. In dem Werke des HErrn enthüllt sich die Lichtseite seiner Herrlichkeit, deshalb heißt es הָדָר, auch das ist ein der deuter. Sprache wenigstens nicht fremdes Wort Dt. 33, 17. Es erweist sich darin נֹעַם ה׳ seine Hold- und Leutseligkeit — ein Ausdruck, den David 27, 4 von Mose entlehnt hat. יֵרָאֶה und יְהִי sind Optative. כּוֹנְנָה dringliche Bitte, *imper. obsecrantis*, wie die Alten sagen. Mit *Waw* wird ders. Ged. noch einmal ausgesprochen (vgl. Jes. 55, 1 וּלְכוּ ja kommt) — eine schlichte kindliche Anadiplosis, welche uns lebhaft an das in immer gleichen Ged. kreisende und ebendadurch tief zum Herzen redende Deuter. erinnert. So begleitet uns der deuteron. Eindruck dieses Ps. von Anfang bis zu Ende, von מָעוֹן bis מַעֲשֵׂה יָדַיִם. Es wird nun auch nicht zufällig sein, daß die Liebe zu Gleichnissen, welche eine Eigentümlichkeit des Deuter. ist (1, 31. 44. 8, 5. 28, 29. 49 vgl. 28, 13. 44. 29, 17. 18), sich in diesem Ps. wiederfindet.

PSALM XCI.

Schutzlied in Kriegs- und Pestzeit.

Erste Stimme:

1 **Der im Schirme des Höchsten sitzet,**
Im Schatten des Allmächtigen weilet —

Zweite Stimme:

2 **Ich spreche zu Jahve: meine Zuflucht und Berghöh,**
Mein Gott, auf den ich traue.

Erste Stimme:

3 **Denn Er wird dich retten vor Voglers-Strick, vor Verderbens-Pest.**
4 **Mit seiner Schwinge wird er dich schützen,**
Und unter seinen Flügeln bist du geborgen,
Schild und Tartsche ist seine Wahrheit.
5 **Du darfst nicht fürchten nächtlichen Schrecken,**
Den Pfeil, der daherfliegt des Tages,
6 **Die Pest, die im Dunkel hinschleicht,**
Die Seuche, die verheeret des Mittags.
7 **Fallen dir zur Seite Tausend und Myriaden dir zur Rechten,**
Zu dir naht es nicht —
8 **Nein, mit eignen Augen wirst du zuschaun**
Und die Bezahlung der Frevler sehen.

Zweite Stimme:

9 **Denn du, o Jahve, bist meine Zuflucht!**

Erste Stimme:

Den Höchsten hast du gemacht zu deiner Wohnstatt.
10 **Nicht trifft dich die Reihe des Misgeschicks,**
Und die Plage kommt nicht zu nahe deinem Zelte.
11 **Denn seine Engel hat er dir entboten,**
Dich zu behüten auf allen deinen Wegen.
12 **Auf Händen werden sie dich tragen,**
Daß du nicht stoßest an einen Stein deinen Fuß.
13 **Ueber Löwen und Ottern wirst du hinschreiten,**
Zertreten Leuen und Drachen.

Dritte (göttliche) Stimme:

14 **Denn er liebt mich, so befrei' ich ihn,**
Entrücke ihn, denn er kennt meinen Namen.
15 **Wird er mich anrufen, so erhör' ich ihn,**
Bei ihm bin ich in Bedrängnis;
Ich reiß ihn heraus und bring ihn zu Ehren.
16 **Mit Lebenslänge sättige ich ihn**
Und laß ihn sich weiden an meinem Heil.

Auf das uralte Lied folgt ein anonymes (von LXX ohne Gewähr τῷ Δαυίδ überschrieben), von unbestimmbarer Abfassungszeit und hier nur deshalb angereiht, weil der letzte V. mit dem vorletzten von Ps. 90 zusammenklingt; dort wird um Offenbarung des Werkes Jahve's gebeten, hier verheißt J.: *ich werde ihm zu schauen geben mein Heil*, das פֹּעַל ה' ist eben seine verwirklichte יְשׁוּעָה. Auch sonst berühren sich beide Ps., z. B. in dem auf Gott bezogenen מָעוֹן (s. *Symbolae* p. 60).

In diesem Ps., dem kirchlichen Invocavit-Ps., welcher die beschirmende und rettende Gnade preist, die in aller Gefahr und Noth der in Gott gläubig Geborgene erfährt[1], tritt uns gleich zu Anfang das Verhältnis von v. 2 zu v. 1 als neckendes Räthsel entgegen. Faßt man v 1 als in sich geschlossenen Satz, so ist er tautologisch. Faßt man אֹמַר v. 2 als Partic. (Hier.: *dicens*) statt אֹמֵר, auf Pathach lautend, weil Verbindungsform (vgl. 94, 9. 136, 6), so hätte das participiale Subj. ein participiales Präd.: der Sitzende ist sagend, was unschön und auch unwahrscheinlich, da אֹמַר sonst immer 1 *p. fut.* ist. Faßt man אֹמַר als 1 *p. fut.* und v. 1 als vorausgeschickte Appos. des Subj.: als ein solcher welcher sitzet . . sage ich, so stößt man sich an יִתְלוֹנָן; dieser Uebergang des Partic. ins Finitum, zumal ohne Copula (וּבְצֵל), ist beirrend. Liest man aber den Ps. weiter, so findet sich, daß die gleiche Schwierigkeit des Personenwechsels wie im Eingange weiterhin mehrere Mal wiederkehrt. Olsh. Hupf. Hitz. entfernen sie durch allerlei Correcturen. Aber Grund dieses schroffen Personenwechsels ist die schon im Trg. erkannte, obwol abgeschmackt gedeutete, zuerst aber von J. D. Michaelis und Mr. durchschaute dramatische Haltung des Ps. Es reden näml. zwei Stimmen (wie in Ps. 121), zuletzt kommt als dritte die Jahve's hinzu. Seine verheißungsreiche Schlußrede bildet viell. nicht unzufällig eine siebenzeilige Str. Ob der Ps. so mehrstimmig, etwa in drei

1) Deshalb mit Ps 3 (מגעים) שיר פגועין Lied der Widerfahrnisse d. i. Schutzlied bei zustoßenden Fährlichkeiten genannt *j. Schabbath* 8 *col.* 2. *Midrasch Schocher tob* zu 91, 1 und anderwärts, wie Sebald Heydens Psalmlied: „Wer in dem Schutz des Höchsten ist und sich Gott thut ergeben" Präservativ wider die Pest **überschrieben ist.**

Chören, auch zur liturgischen Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht, aber der D. hat ihn jedenfalls dramatisch, wie die Uebers. ihn darstellt, entworfen. Es ist trotz der vielen Wiederklänge älterer Muster einer der frischesten schönsten Ps., dem 2. Th. des B. Jesaia ähnlich in der leichtbeschwingten, farbenreichen und durchsichtigen Sprache.

V. 1—2. Als Bergender heißt Gott עֶלְיוֹן der unnahbar Hohe und als Schattender שַׁדַּי der unüberwindlich Allgewaltige; der Glaube aber nennt ihn bei seinem Heilsnamen יהוה und mit dem Suff. der Zueignung אֱלֹהַי. Man erinnert sich bei v. 1 f. an die Ausdrücke des B. Iob 39, 28 vom Nisten des Adlers in seinem Horste. Der Accentuation nach wäre 2ª mit Geier zu übers.: „*Dicit: in Domino meo* (oder *Domini*) *latibulum* etc." Aber natürlicher ist die Verbindung: אֹמַר לה׳, da in beiden Halbversen Anrede folgt.

V. 3—9ª. יָקוּשׁ wie Spr. 6, 5. Jer. 5, 26 ist die an Klang dunkelste Form für יָקוֹשׁ oder יוֹקֵשׁ 124, 7. Gemeint ist der Tod oder „der des Todes Gewalt hat" Hebr. 2, 14 vgl. 2 Tim. 2, 26.; Voglers Schlinge ist Bild der Todesgefahr Koh. 9, 12. Bei v. 4 soll man sich an Dt. 32, 11 erinnern: Gott schirmt die Seinen wie ein Adler mit seiner großen starken Schwinge; אֶבְרָה ist *nom. unitatis* Schwungfeder zu אֵבֶר Jes. 40, 31 und das *Hi.* הֵסֵךְ v. סָכַךְ mit Dativobj., wie 140, 8 das *Kal*, bed. Deckung, Obhut gewähren. Das ἁπ. λεγ. סֹחֵרָה ist seinem Stammwort nach etwas rings Umgebendes, hier neben צִנָּה eine allseits den Körper umgebende Schutzwaffe, also nicht dem syr. ܣܚܪܬܐ Burg (סֹחַר, מִסְגֶּרֶת), sondern ܣܚܪܐ Schild entsprechend. Das Trg. übers. צִנָּה mit תְּרֵיסָא θυρεός und סֹחֵרָה mit עֲגִילָא, was auf die runde *parma* führt. אֲמִתּוֹ ist die Wahrheit der göttlichen Verheißungen. Diese ist ein unüberwindlicher Schutz *a*) in Kriegszeiten v. 5 bei nächtlichen Ueberfällen und beim Kampf am Tage; *b*) in Pestzeiten v. 6., wo der Verderbensengel, der verheerend das Volk durchzieht (Ex. 11, 4), dem in Gott Geborgenen weder in Mitternachts- noch in Mittagszeit etwas anhaben kann. Das Fut. יַהֲלֹךְ ist die rhythmischere und in der Bed. grassiren und dahinschwinden üblichere Form für יֵלֵךְ. Bei יָשׁוּד denken LXX A. S. irrtümlich an den Dämonen-Namen שֵׁד. Es ist metaplastisches (wie v. שׁוּד gebildetes) Fut. für יָשֹׁד, vgl. Spr. 29, 6 יָרוּן, Jes. 42, 4 יָרוּץ *frangetur*. — 7ª ist hypothetischer Vordersatz: *si cadant*, das Prät. würde *ceciderint* bed. Ew. §. 357ᵇ. Mit רַק wird eingeleitet was lediglich und ausschließlich sich ereignen wird. Richtig Burk: *nullam cum peste rem habebis, nisi ut videas.* Nur Zuschauer wirst du sein und zwar unnahbar und überbleibend mit eignen Augen, den Sterbenden gegenüber dich als Lebendiger fühlend. Und schaun wirst du, wie Israel in der Passanacht, die gerechte Vergeltung, welcher die Frevler verfallen. שִׁלֻּמַת Vergeltung ist ἁπ. λεγ. vgl. שִׁלֻּמִים Jes. 34, 8. Gotte die Ehren gebend bestätigt die zweite Stimme diese Verheißungen.

V. 9ᵇ—16. Die erste Stimme setzt diese Bestätigung fort und spinnt die Verheißungen weiter: du hast den Allerhabnen gemacht zu deiner Wohnstatt (מָעוֹן), nicht wird dich treffen .. Die Verheißungen steigen immer höher und lauten herrlicher. Das *Pu.* אֻנָּה eig. zugewendet wer-

den s. v. a. zustoßen wie Spr. 12, 21., Aq. gut *οὐ μεταχθήσεται πρὸς σὲ κακία.* לֹא־יִקְרַב erinnert an Jes. 54, 14., wo אֶל folgt, hier בְּ wie Richt. 19, 13. Die Engelobhut, die dem Gottvertrauenden zutheil wird, erscheint v. 11. 12 als allgemeine, nicht vereinzelte und nur in außerord. Fällen sich ereignende Thatsache. *Haec est vera miraculorum ratio* — bemerkt hiezu Brentius — *quod semel aut iterum manifeste revelent ea quae Deus semper abscondite operatur.* In יִשָּׂאוּנְךָ hat sich das Suff. mit der vollen Futurform verbunden; 12^b übers. LXX richtig: *μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου*, denn נָגַף hat überall sonst und also wol auch hier u. Spr. 3, 23 trans. Bed., nicht intrans. (Aq. Hier.; Symm.), vgl. Jer. 13, 16. Was der Gottvertrauende kraft dieses engelisch vermittelten göttlichen Beistandes vermag, sagt v. 13. Die Verheißung erinnert an Mr. 16, 18 *ὄφεις ἀροῦσι* sie werden Schlangen heben, noch mehr aber an Lc. 10, 19: siehe ich gebe euch die Machtvollkommenheit zu treten *ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.* Es sind allerlei verderbliche Mächte der Naturwelt und sonderlich der Geisterwelt gemeint; sie heißen Löwen und Leuen von Seiten ihrer Verderben drohenden offnen Gewalt, Ottern und Drachen von Seiten ihrer giftigen heimlichen Tücke. In 13^a wird verheißen, daß der Gottvertrauende stolz in Gott und unbeschädigt über diese Unholde hinschreiten, in 13^b daß er sie zu Boden treten wird (vgl. Röm. 16, 20). Was nun am Schlusse des Ps. die göttliche Verheißungsstimme sagt, ist der Form nach ein Nachklang aus Ps. 50. Dort lauten v. 15 und v. 23 fast wörtlich gleich. Zu 15^b ist Gen. 46, 4 und bes. Jes. 63, 9 zu vergleichen; in *b. Taanith* 16^a wird daraus gefolgert, daß Gott Mitleid hat mit den Leidenden, die er zu züchtigen und zu prüfen durch seine Heiligkeit genöthigt ist. Das „Heil Jahve's“ ist wie 50, 23 die volle Wirklichkeit des göttlichen Gnadenrathschlusses. Die endzeitige Herrlichkeit zu erleben war der Wonnegedanke der alttest. und in der apostolischen Zeit auch der neutest. Hoffnung.

PSALM XCII.

Sabbatgedanken.

2 Es ist gut, dankzusagen Jahve
Und zu harfnen deinem Namen, o Höchster —
3 Zu verkündigen am Morgen deine Gnade
Und deine Treue in den Nächten
4 Auf Dekachord und auf Nabla,
Auf sinnigem Spiel mit Cither.

5 Denn du erfreust mich, Jahve, durch dein Walten,
Ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln.
6 Wie groß sind deine Werke, Jahve,
Gewaltig tief sind deine Gedanken.
7 Ein Thiermensch bleibt erkenntnislos,
Und ein Thor sieht das nicht ein.

8 Wenn aufsproßten Gottlose gleichwie Kraut
Und erblühten alle Unheilverübenden,
Geschah's daß sie schlechthin vernichtet würden,
9 Und du bist Erhabenheit auf ewig, Jahve!

10 **Denn siehe deine Feinde, Jahve —**
Denn siehe deine Feinde werden umkommen,
In Auflösung gerathen alle Unheilverübenden.

11 **Und du erhöhest einer Antilope gleich mein Horn,**
Uebergossen werd' ich mit erfrischendem Oele.
12 **Und es weidet sich mein Aug' an meinen Laurern,**
An denen die böswillig wider mich aufstanden letzen sich meine Ohren.
13 **Der Gerechte wird gleich der Palme sprossen,**
Wie eine Ceder auf Libanon emporwachsen.

14 **Gepflanzt im Hause Jahve's**
Werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes Blüten treiben.
15 **Noch sind sie triebkräftig im hohen Alter,**
Saftvoll und laubgrün bleiben sie,
16 **Zu verkündigen, daß geradsinnig Jahve,**
Mein Hort, und ist kein Unrecht an ihm.

Dieser *Sang-Psalm auf den Sabbat-Tag* war unter den Wochenpsalmen des nachexilischen Gottesdienstes (vgl. S. 23. 213) der Sabbatps. und wurde des Morgens beim Weinopfer des ersten Tamid-Lammes gesungen, wie bei dem sich anschließenden Sabbat-Musaf-Opfer (Num. 28, 9 f.) ein Stück des (in 6 Stücke getheilten) Liedes Dt. 32 und beim Mincha- oder Abendopfer-Gottesdienst Sabbat um Sabbat eins der drei Stücke Ex. 15, 1—10. 11—19. Num. 21, 17—20 (*b. Rosch ha-Schana* 31[a]). Eine Reminiscenz aus Ps. 92, nur wenig von LXX abweichend, ist 1 Macc. 9, 23., wie 1 Macc. 7, 17 ein Citat aus Ps. 79. Was den sabbatlichen Inhalt des Ps. anlangt, so ist schon dort im Talmud streitig, ob der Schöpfungssabbat (R. Nechemja, wonach Trg.) oder der Schluß-Sabbat der Weltgeschichte bezielt sei (R. Akiba: der Tag der ganz und gar Sabbat, vgl. Athanasios: *αἰνεῖ ἐκείνην τὴν γενησομένην ἀνάπαυσιν*). Das Letztere ist verhältnismäßig richtiger. Er preist Gott den Weltschöpfer als Weltregierer, dessen Walten eitel Gnade und Treue ist, und beruhigt sich angesichts des blühenden Zustands der Frevler mit der Aussicht auf den schließlichen Ausgang, welcher Gottes Gerechtigkeit, die für oberflächliche Betrachtung dermalen unerkennbare, glänzend rechtfertigen und die Gemeinde der Gerechten in einen blühenden Palmen- und Cedernhain auf heiligem Grund und Boden wandeln wird. In dieser Aussicht berühren sich Ps. 92, 12 und 91, 8., so wie auch an der Spitze beider Gott עליון heißt. Daß aber in beiden das Tetragramm siebenmal vorkommt, wie Hgst. sagt, trifft nicht zu. Nur der Sabbatps. (nicht Ps. 91) wiederholt siebenmal den allerheiligsten Namen. Und gewiß ist auch das unverfehlbare Strofenschema 6. 6. 7. 6. 6. nicht unbedeutsam. Die Mitte des Ps. trägt das Gepräge der Sabbatzahl. Bemerkenswerth ist auch, daß der D. die Siebenzahl mittelst Anadiplosis v. 10 gewinnt. Solche emphatische Steigerung mittelst Wiederholung ist unsrem Ps. mit 93, 3. 94, 3. 96, 13 gemeinsam.

V. 2—4. Der Sabbat ist der Tag, den Gott geheiligt hat und den man Gotte heiligen soll, indem man, von den Werkeltagsgeschäften abgekehrt (Jes. 58, 13 f.), lobpreisender Anbetung Gottes, diesem eigentlichsten seligen Sabbatgeschäfte, obliegt. Es ist gut, d. h. nicht allein gut in den Augen Gottes, sondern auch gut für den Menschen, innerlich wolthuend, lieblich und selig. Die Gnade wird absichtlich mit dem Morgenanbruch verbunden, denn sie ist selber Morgenlicht, welches die Nacht durchbricht (30, 6. 59, 17), und die Treue mit den Nächten, denn in den Gefährden der Nachteinsamkeit ist sie die beste Gefährtin und Leidens-

nächte sind die Folie ihrer Bewährung. עָשׂוֹר neben נֶבֶל (נֵבֶל) ist s. v. a. נֵבֶל עָשׂוֹר 33, 2. 144, 9: die zehnsaitige Harfe oder Lyra. הִגָּיוֹן ist Saitenspiel (s. zu 9, 17), und zwar, da הגה an sich kein passendes Wort für das Rauschen (*strepitus*) der Saiten ist, das Stegreif- oder Fantasiespiel (bei Am. 6, 5 verächtlich פָּרַט), was sowol zu 9, 17 (wo es dem *Forte* des Zwischenspiels beigefügt ist) als zu der Verbindung mit ב *instrumenti* paßt.

V. 5 — 7. Begründung dieser Anpreisung des Lobpreises Gottes. Während פֹּעַל das übliche Wort für Gottes geschichtliches Walten (44, 2. 64, 10. 90, 16 u. s. w.) ist, bez. מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ die Werke des Weltschöpfers, obwol nicht mit Ausschluß derer des Weltregierers (143, 5). Ueber die Schöpfungsoffenbarung und überh. die Offenbarung Gottes sich freuen zu können ist eine Gabe von oben, welche empfangen zu haben der D. dankbar bekennt. Die Vulg. beginnt v. 5 *Quia delectasti me* und Dante *Purg.* XXVIII, 80 nennt deshalb den Ps. *il Salmo Delectasti;* eine lachende Frauengestalt, welche das paradiesische Leben darstellt, sagt, indem sie Blumen sammelt, sie sei so heiter, weil sie mit dem Psalme *Delectasti* sich an der Herrlichkeit der Werke Gottes ergötze. Die Werke Gottes sind überschwenglich groß; sehr tief seine Gedanken, welche die Menschengeschichte gestalten und selber in ihr Gestalt gewinnen (vgl. 40, 6. 139, 17 f., wo ihnen unendliche Inhaltsfülle, Jes. 55, 8 f., wo ihnen unendliche Höhe zugesprochen wird). Der Mensch kann weder die Größe der göttlichen Werke ermessen, noch die Tiefe der göttlichen Gedanken ergründen, der Erleuchtete erkennt aber die Unermeßlichkeit jener und die Unergründlichkeit dieser, während ein אִישׁ־בַּעַר ein Thierheits-Mensch *homo brutus* (s. 73, 22) nicht zur Erkenntnis kommt (לֹא יֵדָע absolut wie 14, 4) und ein כְּסִיל Tölpel oder geistig Schwerfälliger, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt, אֶת־זֹאת (vgl. 2 S. 13, 17) *id ipsum,* näml. wie unausforschlich Gottes Gerichte und unausspürbar seine Wege (Röm. 11, 33), nicht einsieht.

V. 8—10. Näher besehen ist das Glück der Gottlosen nur zeitweiliger Schein. Die Infinitiv-Construction v. 8 setzt sich im historischen Tempus fort, und es läßt sich auch historisch übers.; vor לְהִשָּׁמְדָם ist וְאֵת הָיְתָה (Saadia: فكان) wie Iob 27, 14 hinzuzudenken. Es ist von einem geschichtlichen Vorkommnis die Rede, welches in seinem Anfang, Fortgang und Ausgang bis heute sich häufig wiederholt und immer wieder bestätigt hat. Und so werden die Gottlosen auch fernerhin und einmal schließlich peremtorischem (עֲדֵי־עַד) Vernichtungsgerichte verfallen. J. ist מָרוֹם לְעֹלָם, er ist seinem Wesen und Walten nach „Höhe auf ewig“ d. i. in Verhältnis zur Creatur und dem Treiben hienieden immergleiche absolute Jenseitigkeit, schlechthin unnahbar dem hienieden dummstolz sich aufblähenden und titanisch sich erhebenden Widergöttlichen und es nur so lange gewähren lassend, bis die Frist seiner tauben Blüte abgelaufen. So wird und muß denn also die zeitliche Geschichte enden in endlichen Sieg des Guten über das Böse: denn siehe deine Feinde, Jehova — denn siehe deine Feinde . . הִנֵּה weist wie mit Fingern auf das unausbleibliche Ende, und die affektuöse Anadiplosis athmet für Gottes Sache als die eigne

eifernde Liebe. Gottes Feinde werden umkommen, aus den Fugen gehen יִתְפָּרְדוּ (vgl. Iob 4,11) werden alle Unheilverübenden. Jetzt bilden sie eine compakte Masse, die aber zerfallen wird, wenn dereinst die Mischung des Guten und Bösen ein Ende hat.

V. 11—13. Die bisher unterdrückte Gemeinde steht dann gerechtfertigt und herrlich da. Die *fut. consec.* gehen als Prätt. der idealen Vergangenheit weiterhin in den reinen Ausdruck der Zukunft über. LXX übers.: *καὶ ὑψωθήσεται* (וַתָּרֶם) *ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου.* Unter רְאֵים (incorrekt für רְאֵם, Grundform רְאֵם) *μονόκερως* ist wol der nach Aristoteles und Talmud einhörnige *oryx* zu verstehen (s. zu 29, 6. Iob 39, 9—12); dieser heißt talm. קרש (viell. verkürzt aus *μονόκερως*), auch gebraucht der Talm. אריזלא (Gazelle) als gleichbed. mit רְאֵם (aram. *defin.* רֵימָא).[1] Die Grundstellen des Thierbildes sind Num. 23,22. Dt. 33,17.; das Horn ist Bild wehrhafter Macht und zugleich stattlicher Zier, und das frische grüne Oel Bild des siegesfreudigen Wol- und Hochgefühls, von dem die Gemeinde dann durchdrungen ist (Act. 3, 19). Falsch faßt LXX בַּלֹּתִי als *inf. Pi. τὸ γῆράς μου* mein Gealtertsein, was das *Pi.* nicht bed. kann; es ist 1 *praet. Kal* von בָּלַל *perfusus sum* (vgl. arab. *balla* feucht s., *ballah* und *bullah* Feuchte, Wolsein, Jugendfrische), und die auch sonst in dieser Form von Vv. ע״ע ohne *Waw convers.* vorkommende Ultima-Betonung (s. zu Iob 19,17) darf nicht beirren. In שֶׁמֶן רַעֲנָן ist das sonst nur vom Oelbaum selbst gebräuchliche Eigenschaftswort auf das die Kraft seines saftigen Grüns wie eine Essenz enthaltende Oel übertragen. Die *ecclesia pressa* ist dann *triumphans.* Das Auge, das sonst scheu und thränenvoll auf die Verfolger blickte, die Ohren, denen sonst schon ihr Name und die Kunde ihrer Nähe Schrecken einflößte, sehen nun ihre Lust an ihnen den hinweggetilgten. שָׁמַע בְּ (nur hier) folgt dem Sinne von רָאָה בְ vgl. نظر في etwas sich hineinversenkend betrachten. שׁוּרָי ist entweder Subst. n. d. F. בּוּז, גּוּר oder Partic. in der Bed. „die mich feindlich beobachteten, mir auflauerten", wie נוּס geflohen Num. 35,32., סוּר sich entfernt habend Jer. 17,13., שׁוּב zurückgekehrt Mi. 2,8., denn diese Participialform hat nicht allein passive Bed. (wie מוּל beschnitten), sondern zuweilen auch deponentisch-perfektische; חוּשׁ Num. 32,17., wenn hieher gehörig, mag beeilt = eilend bed., in שׁוּרָי aber ist keine solche passive Färbung des Sinnes vorstellbar, also: *insidiati* (Luzzatto *Gramm.* §. 518: *coloro che mi guatavano*) — man braucht es nicht mit Böttch. Olsh. für entstellt aus שֹׁרְרַי (dem apocopirten *prt. Pil.* desselben Verbi) zu halten, eher für dessen lautliche Erweichung (Ew. Hitz.). In 12ᵇ übersetze man nicht: an den wider mich aufstehenden Bösthätigen (Bösewichtern); so das Adj. seinem Subst. vorauszuschicken hat (ausgen. das zahlwortartige רַב) im Hebr. auch angesichts der von Hitz. beigebrachten Stellen 1 Chr. 27,5., 1 S. 31,3[2] als unmöglich zu gelten, also: an den wider mich Aufstehenden als Bösewichter. Daß der D. nun v. 13 von sich selber auf den Gerechten

---

1) s. Lewysohn, Zoologie des Talmud §. 146 und 174.

2) In jener Stelle ist כהן ראש als Ein Begriff (Hauptpriester) genommen, in dieser ist אנשים בקשת (Männer mit dem Bogen) mit Keil als Appos. anzusehen.

zu sprechen kommt, ist dadurch vermittelt, daß es überhaupt die Gemeinde der Gerechten d.i. nach der göttlichen Heilsordnung ihr Leben Einrichtenden ist, in deren Zukunft er hier einen Blick thut. Wenn die Blüte der Gottlosen ihr Ende nimmt, so nimmt alsdann Blüte und Wachstum des Gerechten erst recht seinen Anfang. Wie reich der Blütenstand der Dattelpalme תָּמָר ist, erhellt daraus, daß sie, wenn sie ihre volle Größe erlangt hat, 300—400, hie und da sogar 600 Pfund Früchte trägt. Und es gibt keine anmutigere und majestätischere Erscheinung, als die Palme der Oase, diese Fürstin unter den Bäumen der Ebene, mit ihrem stolz emporgehobenen Blätterdiadem, ihrer weit zur Ferne ausblickenden und der Sonne frei ins Antlitz schauenden Stellung, ihrem unsterblichen Grün und ihrer immerfort aus der Wurzel sich verjüngenden Triebkraft — ein Bild des Lebens mitten in der Welt des Todes. Die Vergleichung des Gerechten mit der Palme, dem „gesegneten Baum", dieser „Schwester des Menschen", wie ihn die Araber nennen, bietet Vergleichspunkte in Menge. Neben der Palme steht die Ceder, die Fürstin der Bäume des Gebirges und insbes. des Libanongebirges. Der nächste Vergleichspunkt ist, wie יִשְׂגֶּה (vgl. Iob 8, 11) besagt, ihr stattlicher hoher Wuchs, dann überhaupt *τὸ δασὺ καὶ θερμὸν καὶ θρέψιμον* (Theodoret) d.i. die Intensität ihrer wachstümlichen Kraft, aber auch das Immergrün ihres Laubes und der Wolduft (Hos. 14, 7), den sie aushaucht.

V. 14—16. Der Grund und Boden, in welchen die Gerechten eingepflanzt oder (wenn man nicht mit LXX *πεφυτευμένοι*, sondern mit den andern Griechen *μεταφυτευθέντες* übers.) wohin sie verpflanzt sind und wo sie wurzeln, eine Pflanzung des HErrn, Ihm zum Preis, ist sein heiliger Tempel, die Centralstätte einer von da aus vermittelten, räumlich unbeschränkten hausgenossenschaftlichen Gemeinschaft mit Gott. Da stehen sie wie in heiliger Erde und Luft, die ihnen immer neue Lebenskräfte zuführen, treiben Blüthen (יַפְרִיחַ wie Iob 14, 9) und bewaren grünende Lebensfrische und markige Lebenskraft (wie der Oelbaum 52, 10. Richt. 9, 9) bis in ihr spätes Alter (נוּב von triebkräftigem Sprossen, s. über die √ נב Genesis S. 635 s.), vgl. Jes. 65, 22: *gleich der Dauer der Bäume ist dann die Dauer meines Volkes;* sie leben lange in ungebrochener Kraft, um im Rückblick auf ein an Erfahrungen göttlicher Gerechtigkeits- und Gnadenthaten reiches Leben das Bekenntnis zu bekräftigen, welches Mose Dt. 32, 4 an die Spitze seines großen Liedes stellt. Dort heißt es אֵין עָוֶל, hier אֵין עֹלָתָה בּוֹ. Dieses aus ʿ*awlātha* — so das *Kerî* — mit Uebergang des *aw, au* in *ô* erweichte ʿ*ôlātha* findet sich auch Iob 5, 16 (vgl. עֹלָת = עַוְלָת Ps. 58, 3. 64, 7. Jes. 61, 8) und ist in diesem Ps., der auch sonst sich mit dem B. Iob berührt (wie Ps. 107, welcher aber v. 42 עֹלָתָה in עַוְלָה umsetzt), gewiß ursprünglich.

PSALM XCIII.

Der Königsthron über dem Völkermeere.

1 Jahve ist nun König, hat mit Hoheit sich bekleidet;
Bekleidet hat sich Jahve, mit Macht gegürtet:
So steht denn fest der Erdkreis ohne Wanken.

2 **Feststeht dein Thron von Ur her,**
Seit ewig bist DU.

3 **Es erhoben Ströme, Jahve,**
Erhoben Ströme ihr Dröhnen,
Es erheben Ströme ihr Getös.

4 **Mehr denn Gedröhne großer Wasser,**
Der herrlichen, der Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jahve.

5 **Deine Zeugnisse sind unverbrüchlich,**
Deinem Hause ziemt Heiligkeit,
Jahve, in Zeitenlänge.

Neben solchen Ps., welche die messianische Zukunft, sei es profetisch oder nur typisch oder typisch und profetisch zugleich als das weltüberwindende und weltbeglückende Königtum des Gesalbten Jahve's vorausschauen, gibt es andere, in denen die vollendete Theokratie als solche vorausgeschaut wird, nicht als Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, als das in seiner Herrlichkeit offenbare Reich Gottes. Diese theokratischen Ps. bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jahve, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen convergiren im A.T. zwar, kommen aber nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, was im A. T. nur an einigen Höhepunkten der Profetie und auch der Lyrik (s. zu 45, 7) aufblitzt, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist.

Theokratie ist ein von Josephos gemünzter Ausdruck. Er nennt im Gegens. zu der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker die mosaische *θεοκρατίαν*, aber schüchtern, *ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον*. Die Prägung des Ausdrucks ist dankenswerth, nur hat man sich der falschen Vorstellung zu entledigen, daß die Theokratie eine besondere Staatsverfassung sei. Die wechselnden Regierungsformen waren nur mannigfache Arten ihrer menschlichen Vermittelung. Sie selber ist ein über diese Vermittelungen erhabenes Wechselverhältnis Gottes und der Menschen, welches damit seinen ersten offenkundigen Anfang genommen, daß Jahve Israels König geworden (Dt. 33, 5 vgl. Ex. 15, 18) und welches schließlich sich dadurch vollendet, daß es diese nationale Selbstbeschränkung durchbricht, indem der König Israels zum König der ganzen innerlich und äußerlich überwundenen Welt wird. Darum ist die Theokratie ein Gegenstand der Weissagung und der Hoffnung. Und מָלַךְ mit Bezug auf Jahve wird nicht nur gebraucht von dem ersten Anfang seiner Reichsherrschaft und von der Thatoffenbarung derselben an heilsgeschichtlichen Höhepunkten, sondern auch von dem Beginn der Reichsherrschaft in ihrer vollendeten Herrlichkeit. In diesem endzeitigen gipfelhaften Sinne lesen wir es z.B. Jes. 24, 23. 52, 7 und am allerunverkennbarsten Apok. 11, 17. 19, 6. Und in diesem Sinne ist יְהוָה מָלָךְ die Losung der theokratischen Ps. So schon 47, 9; der erste aber der mit dieser Losung beginnenden Ps. ist Ps. 93. Sie sind alle nachexilisch. Der Höhepunkt, von welchem aus der eschatologische Fernblick sich aufthut, ist die Zeit der jungen Freiheit und des wiederhergestellten Staates.

„*In nuce* — sagt Hitzig treffend — ist dieser Ps. bereits im 9. V. des vorhergehenden enthalten, welcher wol von dems. Verf. herrührt. Dies beweist schon v. 3

(vgl. 92,10) der ruckartige Ansatz der Rede, welche den Ged. in zwei Glieder auflöst, deren erstes sich auf den Vocativ יהוה herabsenkt." Die LXX *B* א überschreibt ihn: *Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ*. Der 3. Theil dieser Ueberschrift ist nichtig. Der 1. (wofür *A* falsch: *τοῦ σαββάτου*) bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung. Ps. 93 war wirklich der Freitagsps. und zwar, wie *Rosch ha-Schana* 31ª gesagt wird: על שם שגמר מלאכתו (בששי) ומלך עליהן deswegen weil Gott da (am 6. Tage) seine Schöpferarbeit vollendet hat und über sie (seine Creaturen) zu herrschen begann, wonach jenes *ὅτε κατῴκισται* (*al. κατῴκιστο*) zu erkl.: als die Erde (mit den Creaturen und insbes. den Menschen) bevölkert worden war.

V. 1—2. Der Sinn von מָלָךְ (mit *ā* bei *Zinnor* oder *Sarka*, wie 97, 1. 99, 1 bei *Dechi*[1]) ist geschichtlich und steht zwischen dem präsentischen ה׳ מֶלֶךְ und dem futurischen ה׳ יִמְלֹךְ in der Mitte: J. hat das Königtum angetreten und herrscht nun. Das bisherige Walten Jahve's ist, da er sich des Gebrauchs seiner Allgewalt begeben, Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung gewesen; nun aber zeigt er sich in seiner ganzen alles überragenden Erhabenheit, er hat diese wie ein Gewand angelegt, er ist König und zeigt sich der Welt nun auch im Königstalare. Das erste לָבֵשׁ hat *Olewejored*; sodann nimmt die Accentuation לָבֵשׁ ה׳ mittelst *Dechi* und עֹז הִתְאַזָּר mittelst *Athnach* zusammen. עֹז weist wie in Ps. 29 auf Feinde hin, es heißt so Gottes unwiderstehlich sieghafte Allgewalt. Diese hat er angezogen (Jes. 51, 9), hat sich damit umgürtet — ein kriegerisches Wort Jes. 8, 9.: J. führt Krieg gegen alles Widerwärtige und wirft es mit Zorngerichtswaffen zu Boden; weitere Ausschilderung dieses עז התאזר findet sich Jes. 59, 17. 63, 1 f. vgl. Dan. 7, 9[2]. Mit אַף wird eingeführt, was beim Eintritt dieses Reichsantritts Jahve's nicht ausbleiben kann. Der Erdkreis als die Stätte des Reichs Jahve's wird ohne Wanken dastehn gegenüber allen feindlichen Gewalten (96, 10); bisher hat die Gottesfeindschaft und ihr Hauptbollwerk, das Weltreich, das Gleichgewicht gestört und alle gottgeordneten Verhältnisse mit Auflösung bedroht, Jahve's Eingreifen aber, wenn er schließlich die ganze Machtfülle seines Königsregiments actualisirt, wird der erschütterten Erde Unerschütterlichkeit sichern (vgl. 75, 4). Sein Thron steht, über alle Erschütterung erhaben, מֵאָז; er reicht in die weiteste Vergangenheit zurück. J. ist מֵעוֹלָם; sein Dasein verliert sich ins Unvordenkliche und Unabsehbare. Thron und Wesen Jahve's sind nicht zeitanfänglich und also auch nicht vergänglich, sondern wie anfangslos, so auch unendlich. Alles Toben der Welt wird deshalb

---

1) Dass diese Pausalform der 3 *m. praet.* bei *Zakef* vorkommt ist bekannt, aber auch bei *Rebia* 112, 10 (LA וְכָעָס), Lev. 5, 23 (גָּזָל), Jos. 10, 13 (עָמָד), Thren. 2, 17 (זָמָם, aber nicht Dt. 19, 19. Zach. 1, 6., welche Stellen Kimchi in seiner Gramm. *Michlol* mitaufzählt); bei *Tarcha* Jes. 14, 27 (יָעָץ), Hos. 6, 1 (טָרָף), Am. 3, 8 (שָׁאָג); bei *Tebîr* Lev. 5, 18 (שָׁגָג); sogar bei *Munach* 1 S. 7, 17 (שָׁפָט) und nach Abulwalîd bei *Mercha* 1 K. 11, 2 (דָּבָק).

2) Diese Stellen nebst Ps. 93, 1. 104, 1 werden angeführt *Cant. Rabba* 26ᵇ (vgl. *Debarim Rabba* 291ᵈ), wo gesagt wird, daß der Allheilige zehnmal in der Schrift Israel כלה (Braut) nenne und daß ihm hinwieder Israel zehnmal königlich richterliche Gewänder zueigne.

den Fortgang des Reiches Gottes und seinen endlichen Durchbruch zu Triumfes-Herrlichkeit nicht hindern können. Das Meer mit seiner gewaltigen Wassermasse, mit der steten Unruhe seiner Wogen, mit seinem unaufhörlichen Andringen gegen das Festland und Anschäumen gegen den Felsen ist das Bild der gottentfremdeten und gottfeindlichen Heidenwelt, und die Ströme sind Bilder der Weltreiche, wie der Nil des ägyptischen Jer. 46, 7 f., der Euphrat des assyrischen Jes. 8, 7 f. oder genauer: der pfeilschnelle Tigris des assyrischen und der gewundene Euphrat des babylonischen Jes. 27, 1. Diese Ströme haben — wie der D. mit klagendem, aber getrostem Aufblick zu Jahve sagt — erhoben, haben erhoben ihr Dröhnen, es erheben Ströme ihr Getöse. Der Gedanke legt sich in sog. „Parallelismus mit Aufsparung" auseinander; die Perf. besagen was geschehen, das Fut. was auch jetzt annoch geschieht. Das *ἁπ. λεγ.* דֳּכִי bed. Gestöße (*collisio*) und Getöse. Man erwartet nun in v. 4 den Ged., daß J. über dieses Wellengebraus erhaben ist; מִן wird also das der Vergleichung sein, nicht der Ursache: „von wegen des Gedröhns grosser Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres" (Starck Geier) — ohnehin ein tautologischer Satz. Ist aber מִן vergleichend, so läßt sich mit der Accentuation des אדירים sei es mit *Mercha* (Ben-Ascher) oder *Dechî* (Ben-Naftali) nicht zurechtkommen. Denn zu übers.: vor dem Gedröhn grosser Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres (Mendelss.) ist unthunlich, da מים רבים nichts Geringeres als ים sind (Jes. 17, 12 f.), und אדירים משברי־ים als Zwischensatz zu fassen (Köster) verbietet sich dadurch, daß gerade dieser Satz durch אדיר במרום ה׳ überboten wird. Sonach hat אדירים als nachschlagendes zweites Eigenschaftswort zu מים zu gelten und מִשְׁבְּרֵי־יָם (die sich an Felsen oder auch nur an einander brechenden Meeres-Wogen) als nähere Bez. dieser grossen, prächtigen Wasser (אדירים nach Ex. 15, 10[1]), und es wäre zu accentuiren gewesen: מקלות מַיִם רבים אדירים משבְרֵי יָם. Jahve's jenseitige Majestät überragt alle die lärmenden Majestäten hienieden, deren Wogen, wenn auch noch so hoch gepeitscht, doch nie seinen Thron erreichen werden. Er ist König seines Volkes, Herr seiner Gemeinde, welche seine Offenbarung bewart und in seinem Tempel anbetet. Diese Offenbarung ist kraft seines unnahbaren alles überwaltenden Königtums unverbrüchlich, seine Zeugnisse, welche der Herstellung seines Reiches dienen und dessen künftige Darstellung in Herrlichkeit verheißen, sind *λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί* Apok. 19, 9. 22, 6. Und seinem Tempel ziemt Heiligkeit (נָֽאֲוָה־קֹדֶשׁ 3 *pr. Pil.* oder nach Heidenheim-Baers verbürgterer LA נַֽאֲוָה[2], also Fem. des Adj., mit auf-

---

1) Ein talmudischer Räthselspruch des R. Azaria lautet: יבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים es komme der Herrliche (Jahve Ps. 93, 4 vgl. Jes. 10, 34. 33, 21) und schaffe Recht den Herrlichen (Israel Ps. 16, 3) gegen die Herrlichen (die Aegypter Ex. 15, 10 nach der Construction des Talmud) in den Herrlichen (den Meereswogen Ps. 93, 4).

2) Die Masora zu Ps. 147 zählt 4 נָאוָה, 1 וְנָאוָה und 1 נָֽאֲוָה und demgemäß ist unser נאוה eins der י״ז מלין דמפקין אלף וכל חד לית מפיק (vgl. Frensdorfs *Ochla we-Ochla* p. 128) d. i. der 17 Wörter, deren א lautbar ist während es sonst immer quiescirt z. B. מְמוֹצָֽאת, sonst מוֹצָאת.

gelockerter Nebentonsilbe wie יַחֲשָׁב־לִי 40, 18) d. h. daß er sacrosanct sei und wenn er entheiligt ist, immer wieder in seiner Heiligkeit vindicirt werde. Dieser Satz, gebetsweise formulirt, ist zugleich Bitte, daß J. in in alle Zukunft die Stätte, wo hienieden seine Ehre wohnt, nach innen und außen vor Entweihung sichern möge.

PSALM XCIV.

Gebetstrost unter Tyrannendruck.

1 Gott der Rachevollstreckung, Jahve,
Gott der Rachevollstreckung, erscheine!
2 Erhebe dich, Richter der Erde,
Erstatte Vergeltung den Hoffärtigen!
3 Wie lange sollen Frevler, Jahve,
Wie lange sollen Frevler frohlocken?

4 Es sprudeln über, reden Vermessenes,
Es überheben sich alle Unheilverübenden.
5 Dein Volk, Jahve, zermalmen sie
Und dein Erbe drücken sie nieder.
6 Wittw' und Fremdling strecken sie hin
Und Waisen morden sie.
7 Sagen dabei: „Nicht siehet Jāh
Und keine Einsicht hat der Gott Jakobs."

8 Kommt zur Einsicht, ihr Unvernünftigen im Volke,
Und ihr Thoren, wann werdet ihr klug werden?!
9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht erblicken?
10 Der Nationen züchtigt, sollt' er nicht ahnden,
Er der die Menschen lehrt Erkenntnis?
11 Jahve kennt die Gedanken der Menschen,
Daß sie Nichtigkeit sind.

12 O wol dem Manne, welchen du züchtigest, Jāh,
Und aus deinem Gesetze belehrest,
13 Ihm Ruhe zu schaffen vor Unglückstagen,
Bis gegraben werde dem Frevler die Grube.
14 Denn nicht stößt Jahve von sich sein Volk,
Und sein Erbe verläßt er nicht,
15 Sondern zur Gerechtigkeit muß sich wenden das Recht,
Und ihm werden zufallen alle die redlichen Herzens.

16 Wer träte für mich auf gegen Uebelthäter?
Wer stellte sich für mich hin gegen Unheilverübende?
17 Wenn nicht Jahve mir Hülfe wäre,
Schier wäre zu wohnen gekommen in Todtenstille meine Seele.
18 Wenn ich spreche: es wankt mein Fuß,
So stützet, Jahve, deine Gnade mich.
19 Bei der Menge meiner Sorgen in meinem Innern
Ergötzen deine Tröstungen meine Seele.

20 Hat Gemeinschaft mit dir der Verderbens-Richtstuhl,
Der Mühsal schmiedet decretirend?
21 Sie dringen ein auf die Seele des Gerechten,
Und unschuldig Blut verurtheilen sie.
22 Doch Jahve wird mir zur Veste
Und mein Gott zum Hort meiner Bergung.

23 **Er macht zurückkehren auf sie ihr Unheil**
Und für ihre Bosheit wird er sie vertilgen,
Vertilgen wird sie Jahve unser Gott.

Dieser durch Gemeinsamkeit der Anadiplosis mit Ps. 92. 93 verwandte Ps. hat in LXX die Ueberschrift *Ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Δαυίδ, τετράδι σαββάτου*. Daß er in der Tempelliturgie ein Mittwochslied war (*τετράδι σαββάτου* = ברביעי בשבת), ist auch talm. Ueberlieferung[1]; Athan. erklärt es aus Beziehung auf den vierten Monat Jer. 39, 2. Das *τῷ Δαυίδ* aber ist nichtig. Es ist ein nachdav. Ps., denn, obwol er aus Einem Gusse, begegnen uns doch durchweg Reminiscenzen älterer davidischer und asafischer Muster. Die Feinde, gegen welche er die Erscheinung des Gottes der gerechten Vergeltung erfleht, sind, wie sich aus Gegeneinanderhaltung von v. 5. 8. 10. 12 ergibt, Nichtisraeliten, welche den Gott Israels verachten und seine Rache nicht fürchten v. 7., deren grausames Schalten aber auch in dem bedrückten Volke selbst thörichte Zweifel an Jahve's allwissendem Dreinsehn und richterlichem Einschreiten hervorruft. Hienach ist der Ps. einer der jüngsten, aber nicht nothwendig ein maccabäischer — auch die spätere Perserzeit, in welcher das B. Koheleth entstanden ist, hatte solche Zustände und Stimmungen aufzuweisen.

V. 1—3. Die 1. Str. fleht, daß Gott dem Uebermute der Gottlosigkeit endlich richterlichen Einhalt thue. Statt הוֹפִיעַ (seltnere Imperativform für הוֹפַע Ges. §. 53 Anm. 3) war urspr. wol הופיעה (80, 2) geschrieben, dessen ה an das folg. ה verloren ging. Der Plur. נְקָמוֹת bed. nicht blos einzelne Rächungen Ez. 25, 17 vgl. oben 18, 48., sondern auch intensiv vollständige Rache oder Genugthuung Richt. 11, 36. 2 S. 4, 8.; die Bezeichnung Gottes ist ähnlich wie אֵל גְּמֻלוֹת Jer. 51, 56 und die Anadiplosis wie v. 3. 23. 93, 1. 3. הִנָּשֵׂא erhebe dich, näml. in richterlicher Erhabenheit, erinnert an 7, 7. הָשֵׁב גְּמוּל ist wie Jo. 4, 4 mit עַל (vgl. לְ 28, 4. Jes. 59, 18) verbunden. Mit גֵּאִים klingen zufällig *ἀγαυός* und *κύδεϊ γαίων* bei den Epikern zusammen.

V. 4—7. Die 2. Str. beschreibt die, über welche die erste Gottes Gericht herbeifleht. הִבִּיעַ (vgl. הִשִּׁיק) ist eine tropische RA von solchem Reden, welches auf starken, innern Antrieb und in reichlicher Fülle geschieht. Wie es hier (vgl. 59, 8) gemeint ist, erkl. der D. selbst: sie reden עָתָק Ausgelassenes, Zügelloses, Freches (s. 31, 19). Das *Hithpa.* הִתְאַמֵּר erkl. Schultens *ut Emiri* (أمير Gebieter) *se gerunt*, aber אָמִיר bed. im Hebr. den Wipfel (s. zu Jes. 17, 9) und unmittelbar von der Grundbed. emporragen, wov. auch אָמַר sprechen, eig. *efferre* = *effari*, bed. הִתְאַמֵּר wie Jes. 61, 6 הִתְיַמֵּר sich erheben, hoch auftreten, stolziren. Zu יְדַכְּאוּ vgl. Spr. 22, 22. Jes. 3, 15 und zu ihrem gottesläugnerischen Grundsatze, welchen וַיֹּאמְרוּ in engsten Zus. mit ihrer Handlungsweise setzt, vgl. 10, 11. 59, 8 *extr.*

---

1) Bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems sangen nach *b. Erachin* 11a die Leviten an ihren Pulpeten diesen Ps. 94 und als sie zu den Worten וישב עליהם את־אונם (v. 23) gekommen waren, drangen, ohne daß sie die Schlußworte יצמיתם ה' אלהינו singen konnten, die Feinde in den Tempel. Auf das Bedenken, daß Ps. 94 Mittwochs-, nicht Sonntagsps. sei (jener verhängnißvolle Tag aber war מוצאי שבת ein Sonntag), wird erwidert, es sei eben ein durch die damalige Lage ihnen in den Mund gegebenes Klagelied gewesen (אליא בעלמא דנפל להו בפומייהו).

Das *Dag.* in יָּהּ, versch. von dem Dag. desselben Worts v. 12. 118,5. 18., ist *Dag. forte conj.* nach der Regel des sogen. דחיק (S. 487).

V. 8—11. Die 3. Str. wendet sich nun von jenen blutdürstigen gotteslästerlichen Tyrannen des Volkes Gottes, deren Schalten die Rache Jahve's herausfordert, an diej. im Volke selbst, welche sich dadurch daß diese Rache ausbleibt an der Allwissenheit und mittelbar an der Gerechtigkeit Gottes irre machen lassen. Sie heißen בֹּעֲרִים und כְּסִילִים im Sinne von 73,21 f. Die bisher Geschilderten, wider die Gottes Rache erfleht wird, sind das auch, aber für sie wäre diese Benennung einseitig, und בָּעָם bezieht die Anrede ausdrücklich auf eine Klasse von Menschen in dem Volke, welches jene bedrücken und hinschlachten. Daß Gott, des Ohres Pflanzer (הֲנֹטַע wie שֹׁסַע Lev. 11,7 mit betonter *ult.*, weil das *prt. Kal* nicht der Regel der נסוג אחור genannten Ton-Zurückziehung folgt) und des Auges Bildner (vgl. 40,7. Ex. 4,11), nicht hören und sehen könne, ist absurd; alles was Vorzügliches an der Creatur ist, das muß ja Gott in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit besitzen [1]. Der D. verweist dann auf die außerisraelitische Völkerwelt und nennt Gott יֹסֵר גּוֹיִם, was sich nicht auf Mahnung durch die Gewissensstimme bez. läßt; יֹסֵר so ohne nähere Bestimmung bed. nicht „mahnend", sondern „züchtigend" (Spr. 9,7): auf Thatsachen wie Iob 12,23 fußend setzt der D. das strafrichterliche Walten Gottes unter den Heiden als unleugbare Thatsache voraus und gibt zu bedenken, ob der welcher Nationen züchtigt, nicht auch die Bedrücker seiner Gemeinde ahnden könne und werde (vgl. Gen. 18,25), er der die Menschen Erkenntnis lehrt d.i. der doch der Allwissende sein muß, da alles Wissen von ihm herkommt? Jahve — so schließt v. 11 die Argumentation — durchschaut (יָדַע von eindringendem wurzelhaftem Erkennen) der Menschen Gedanken, daß sie sind Nichtigkeit. So, nicht: denn sie (die Menschen) sind Nichtigkeit ist zu erkl., denn dies müßte כִּי הֶבֶל הֵמָּה heißen, wogegen im abhängigen Satze da wo das Präd. nicht bes. hervorgehoben werden soll wie 9,21 das Pronominalsubj. vorausgehn kann Jes. 61,9. Jer. 46, 5 (Hitz.). Die Uebers. der LXX (1 Cor. 3, 20) ὅτι εἰσὶ μάταιοι (Hier.: *quoniam vanae sunt*) ist also richtig, הֵמָּה steht nach üblicher Ungenauigkeit für הֵנָּה. Freilich sind auch die Menschen selbst הבל, aber nicht deshalb durchschaut der Allesdurchschauende ihre Gedanken, sondern diese in ihrer sündlichen Nichtigkeit durchschaut er.

V. 12—15. Die 4. Str. preist den frommen Dulder, dessen guter Sache Gott endlich zu ihrem Rechte verhelfen wird. Das אשרי erinnert an 34,9. 40,5 und bes. an Iob 5,17 vgl. Spr. 3,11 f.; hier sind Leiden gemeint, wie die v. 5 f. beklagten, welche doch zuletzt Gottes wolgemeinte Schickungen sind. Ueber Zweck und Frucht solchen Läuterungs- und Bewährungsleidens belehrt Gott den Dulder aus seinem Gesetz (vgl. z. B. Dt. 8,5 f.), um ihm Ruhe, näml. innerliche (vgl. Jer. 49,23 mit Jes. 30,15), zu schaffen d.i. nicht entmutigen und anfechten zu lassen von Tagen des Bösen d. i. bösen, schlimmen Tagen (Ew. §. 287 [b]), bis (was unausbleiblich)

1) Die Fragen lauten nicht: sollte der kein Ohr haben u.s.w. — wie Hier. treffend gegen die Anthropomorphiten bemerkt — *membra tulit, efficientias dedit.*

die Grube fertig gegraben wird, in welche der Gottlose stürzt (vgl. 112, 7 f.). יָהּ hat Nachdruck-*Dagesch*, welches nicht eigentlich verdoppelt und noch weniger verbindet, sondern nachdrückliche Aussprache des leicht unvernehmlich werdenden Buchstabens fordert: das anlautende י des Gottesnamens könnte hier bei vorausgehendem tonlosem *ū*[1] leicht um seinen Lautwerth kommen, was das Dag. verhütet, vgl. 118, 5. 18. Mit כִּי wird dann die Gewißheit des mit עַד in Aussicht gestellten Ausgangs begründet. Gott kann unmöglich seine Gemeinde im Stiche lassen — er kann das nicht, weil überhaupt das Recht schließlich zu seinem Rechte kommen oder, wie es hier heißt, מִשְׁפָּט zu צֶדֶק umkehren muß d. h. das jetzt darniederliegende Recht muß zuletzt wieder zu strenger Aufrechthaltung, gerechter Handhabung kommen und ihm nach dann alle redlichen Herzens d. h. diese alle fallen ihm zu, das lange vermißte und ersehnte freudig begrüßend. מִשְׁפָּט ist das über die jeweilige Zeitgestalt erhabene sich immer gleiche principielle Recht und צֶדֶק ähnlich wie אֱמֶת Jes. 42, 3 die dieses Recht in thatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit umsetzende Gerechtigkeit.

V. 16—19. In der 5. Str. rühmt der D. den Herrn als seine alleinige, aber auch zuverlässige und trostreiche Hülfe. Der Sinn der Frage v. 16 ist daß es keinen Menschen gibt, der ihm im Streite mit den Uebelthätern beistünde, לְ wie Ex. 14, 25. Richt. 6, 31 und עִם (ohne נִלְחַם oder dgl.) im Sinne von *contra* wie 55, 19 vgl. 2 Chr. 20, 6. Gott allein ist seine Hülfe. Er allein hat ihn dem Tode entrissen. Zu לוּלֵי ist הָיָה zu ergänzen: wenn nicht gewesen wäre oder: wenn nicht wäre, Nachsatz: so hätte nicht viel daran gefehlt, so wäre es leicht dahin gekommen, daß Wohnung genommen hätte .., vgl. zur Constr. 119, 92. 124, 1—5. Jes. 1, 9 und zu כִּמְעַט mit dem *praet.* 73, 2. 119, 87. Gen. 26, 10 wogegen mit dem *fut.* 81, 15). דּוּמָה ist wie 115, 17 die Stille des Grabes und des Hades, hier Obj. zu שָׁכְנָה wie 37, 3. Spr. 8, 12 u. ö. Wenn er sich schon als Gefallener erscheint, hält Gottes Gnade ihn aufrecht. Und wenn Gedanken, näml. trübe und bange, in seinem Innern sich mehren, ergötzen ihn Gottes Tröstungen, der Zuspruch seines Wortes und die Einsprechungen seines Geistes. שַׂרְעַפִּים ist wie 139, 23 s. v. a. שְׂעִפִּים v. שׂעף סעף شعب spalten, verzweigen (Psychol. S. 181). Die Pluralform יְשַׁעַשְׁעוּ hat wie der Plur. des Imper. Jes. 29, 9 zwei *Pathach*, deren zweites die Verselbständigung des *Chatef* von יְשַׁעֲשְׁעוּ ist.

V. 20—23. In der 6. Str. beruht der D. in sicherer Erwartung der unausbleiblichen göttlichen Vergeltung, die er im Eingange erfleht hat:

---

1) Ist es richtig, daß wie AE und Parchon bezeugen das וּ als aus *o* (*u*) + *i* zusammengesetzt von den Palästinensern *ü* gesprochen wurde, so wird dieses *Dag.* seiner orthophonischen Funktion nach in Fällen wie קְרָאוּהוּ יָהּ חִיסְּרָנוּ יָהּ und קִרְאוּ יָהּ um so begreiflicher, vgl. Pinsker, Einleitung S. 158. Geiger, Urschrift S. 277. In קוּמוּ צְאוּ Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. קוּמוּ סְּעוּ Dt. 2, 24 haben צ und ס dieses Dagesch aus gleichem Grunde wie das שׂ in תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר Ex. 12, 15 (s. Heidenheim zu d. St.), näml. weil da überall Gefahr ist, den scharfen Zischlaut zu verschleifen. Schon Chajug (s. Ewald-Dukes' Beiträge 3, 23) wirrt dieses *Dag. orthophonicum* mit dem *Dag. forte conjunctivum* ineinander.

Irrig gilt Vielen (auch Ges.) יְחָבְרְךָ für *fut. Pu.* = יְחֻבַּרְךָ = יְחֻבַּר עִמְּךָ, eine Lautverkürzung mit Aufgeben der Verdoppelung, wofür sich kein Beispiel erbringen läßt; es ist *fut. Kal* = יֶחְבָּרְךָ v. יַחְבֹּר = יֶחְבַּר mit gleichem Rückgang des Ablauts[1], wie in יְחָנְךָ = יָחְנְךָ Gen. 43, 29. Jes. 30, 19 (Hupf.), aber wie in Vv. *primae gutt.* so auch in פָּעָלְכֶם, פָּעָלְכֶם aus כְּתֹב Ew. §. 251[d]. Eher als für *Pu.* ließe es sich für *Po.* halten (wie תְּאָכְלֵהוּ Iob 20, 26), aber auch schon das *Kal* bed. Gemeinschaft eingehen Gen. 14, 3. Hos. 4, 17), also (ähnlich wie יְגֻרְךָ 5, 5): *num consociabitur tecum.* כִּסֵּא hier der Richterstuhl, wie arab. *cursi* geradezu das Tribunal Gottes (im Untersch. von العرش dem Throne seiner Majestät) bez.; über הַוּוֹת s. zu 5, 10. Für עֲלֵי־חֹק ergibt sich, vorausgesetzt daß חֹק das göttliche ist, der Sinn: welcher Mühsal gestaltet d. i. ausbrütet und auswirkt, indem er das geschriebene göttliche Recht zum Rechtstitel rechtswidrigen Verfahrens macht, wodurch Unschuldige ins Unglück gestürzt werden. Hitz.: wider Fug nach Spr. 17, 26., wo aber עֲלֵי־יֹשֶׁר wie ἕνεκεν δικαιοσύνης Mt. 5, 10 gemeint ist. Statt יָגוֹדּוּ schlägt Olsh. יָגוּרוּ 56, 7. 59, 4 vor, wie umgekehrt AE 56, 7 יָגוֹדּוּ liest; aber גּוּד גְּדַד hat die gesicherte Bed. *scindere, incidere* (vgl. جدّ, aber auch خدّ oben S. 251), von der sich leicht die Bed.: *invadere* ableiten läßt (wov. גְּדוּד Einbruch, einbrechende Schar). Ueber דָּם נָקִי s. Psychol. S. 242: weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt, was von der Person gilt. Subj. zu יגודו sind der Verderbens-Stuhl (womit ebensowol ein aus Vielen bestehender hoher Rath als ein Fürstenthron gemeint sein kann) und seine Helfershelfer. In וַיְהִי und וַיָּשֶׁב drückt sich profetische Gewißheit aus. Das Bild Gottes als מִשְׂגָּב ist davidisch-korahitisch. צוּר מַחְסִי erklärt sich aus 18, 2. Da הֵשִׁיב die Vergeltung als Rückkehr der verwirkten Schuld in Gestalt wirklicher Strafe bez., so läßt sich ebensowol „vergelten" als „zurückkehren machen" übers.; עֲלֵיהֶם aber statt לָהֶם (54, 7) legt die 7, 17 ausgedrückte Vorstellung nahe. Zu בְּרָעָתָם vergleicht Hitz. richtig 2 S. 14, 7. 3, 27. Der Ps. schließt mit Anadiplosis, wie er damit begonnen, und אֱלֹהֵינוּ besagt, daß die Vertilgung der Verfolger so gewiß erfolgen wird, als die Gemeinde Jahve ihren Gott nennen kann.

PSALM XCV.

Aufruf zur Anbetung Gottes und zum Gehorsam gegen sein Wort.

1 Auf, laßt uns frohlocken Jahve,
Jauchzen dem Hort unseres Heils!
2 Laßt uns vor sein Angesicht kommen mit Danken,
In Liedern laßt uns ihm jauchzen!

---

1) Mittelst einer ähnlichen Vocalversetzung, wie sie in תְּאֵהֲבוּ Spr. 1, 22 anzunehmen ist, scheint auch מְסוּבִּין = מְסֻבִּין (zu Tische liegend ἀνακείμενοι) der Pesach-Haggada erklärt werden zu müssen, welches Jos. Kimchi so unerklärlich findet, daß er es für einen traditionell gewordenen Schreibfehler hält.

3 Denn ein großer Gott ist Jahve
Und ein großer König über alle Götter,
4 Er, in deß Hand der Erde Gründe
Und dem gehören der Berge Spitzen,
5 Welchem das Meer und Er hat es geschaffen,
Und das Festland haben seine Hände gebildet.
6 Kommt, wir wollen uns niederstrecken und hinsinken,
Wollen hinknien vor Jahve unsrem Erschaffer!
7 Denn Er ist unser Gott
Und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.

Heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet!
8 Verhärtet ja nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage Massa's in der Wüste,
9 Wo mich versuchten eure Väter,
Mich erprobten, obwol sie mein Thun gesehn.
10 Vierzig Jahr' hatt' ich Verdruß an einem Geschlechte
Und sprach: „ein Volk irrgängigen Herzens sind sie".
Sie aber erkannten nicht meine Wege,
11 So daß ich schwur in meinem Zorn:
„Wahrlich nicht solln sie einkommen zu meiner Ruhe!"

Dieser Ps. ist dem vorigen durch Rühmung Jahve's als צוּר verwandt. Hat er eine bestimmte Veranlassung, so ist sie doch nicht ersichtlich. Er besteht aus einem vierzeiligen Eingang und zwei zehnzeiligen Gruppen.

V. 1—2. J. heißt Fels unseres Heils (wie 89,27 vgl. 94,22) als dessen fester und sicherer Grund. Das Haus Gottes besuchend kommt man vor Gottes Angesicht; קִדֵּם פְּנֵי *praeoccupare faciem* ist s. v. a. *visere (visitare)*. תּוֹדָה ist nicht *confessio peccati,* sondern *laudis.* Das בְּ vor תודה ist das der Begleitung wie Mi. 6, 6., das vor זְמִרוֹת (Psalmen-Name nach 2 S. 23, 1., während מִזְמֹר nur als technischer Ausdruck gebräuchlich) das des Mittels.

V. 3—7. Dreifach wird die Anbetungswürdigkeit Gottes begründet: er ist über alle Götter erhaben als König, über alle Dinge als Schöpfer, über sein Volk als Hirte und Führer. אֱלֹהִים sind hier wie 96,4 f. 97,7.9 u. ö. die Mächte der Natur- und Menschenwelt, welche die Heiden vergöttern und Könige nennen (wie מֹלֶךְ das vergötterte Feuer), welche aber sämtlich der Herrschaft Jahve's unterstehen, des unendlich über Alles was sonst Gott genannt wird Erhabenen (96,4. 97,9). Daß תּוֹעֲפוֹת הָרִים die Grubenwerke (*μέταλλα*) der Berge (Böttch.) bez., ist schon deshalb unwahrsch., weil es allem Anschein nach Gegens. zu מֶחְקְרֵי־אָרֶץ der Erde Schachten sein soll; die Ableitung von יָעֵף (יָעַף) *κάμνειν, κοπιᾶν* paßt auch zu תועפות Num. 23,22. 24,8 nicht, denn Ermüdungen und Unermüdlichkeit sind weit auseinander liegende Begriffe. Eher ließe sich כֶּסֶף תּוֹעָפוֹת Iob 22,25 hienach Silber der Ermüdungen, d. i. welches ermüdende Bergwerksarbeit zu Tage gefördert, erkl., und תועפות הרים a. u. St. mit Gusset. Geier Hgst. *cacumina montium quia defatigantur qui eo ascendunt*, eig. Klimmungen = Spitzen der Berge, wonach כסף תועפות Iob 22,25 auch „Silber der Berghöhen" bed. könnte. Aber auf richtigere Spur führt LXX, welche Num. a. a. O. *δόξα* und a. u. St. *τὰ ὕψη τῶν ὀρέων* übers.: das V. יָעֵף (יָעַף), transponirt aus יפע (וֹפע), geht auf die √ יף, יף ragen, hoch s. zurück, wonach תועפות = תופעות *eminentiae* d. i. Emporragungen

= Spitzen oder Hervorragungen = hohe (höchste) Vollkommenheit bed. (s. zu Iob 22,25). An u. St. ist es Synonym des arab. مِيفًى, مِيفَاةٌ *pars terrae eminens* (von وَفَى = יפע eig. werkzeuglich: Mittel des Hervorragens, näml. durch Ersteigung) und der von يَفَعَ abgeleiteten Höhen-Namen (wonach Hitz.: Zacken der Berge). Auf Grund dessen, daß J. Eigner (vgl. 1 S. 2,8) weil Schöpfer aller Dinge ist, wiederholt sich die Aufforderung zur Anbetung, welche niemand näher angeht als Israel, das Volk, welches vor andern Völkern Jahve's Schöpfung ist, nämlich die Schöpfung seiner wundermächtigen Gnade. In der Aufforderung bed. הִשְׁתַּחֲוָה sich längs hinstrecken, der eig. Gestus der Adoration; כָּרַע knixen, in die Kniee sinken und בָּרַךְ arab. *baraka* von der Wurzelbed. *flectere* aus niederknieen *in genua* (*πρόχνυ pronum = procnum*) *procumbere* 2 Chr. 6,13 (vgl. Hölemann, Bibelstudien 1,135 f.). Neben עַם מַרְעִיתוֹ Volk seiner Weide ist צֹאן יָדוֹ nicht die von seiner Schöpferhand gebildete (Augustin: *ipse gratiâ suâ nos oves fecit*), sondern nach Gen. 30,35 die unter seiner Obhut stehende Herde, die von seiner kundigen gewaltigen Hand geleitete und geschirmte. Böttch.: Herde seiner Hut, aber יָד in diesem Sinne (Jer. 6,3) bed. nur den Platz, und „Herde seines Platzes" wäre Poesie und Prosa in Einem Bilde.

V. 7—11. Mitten im masoretischen v. 7 beginnt das zweite Dekastich. Bis hieher hat die Gemeinde sich ermuntert zu anbetendem Erscheinen vor ihrem Gott, jetzt erschallt aus dem Heiligtum heraus die Stimme Gottes (Hebr. 4,7) ernst mahnend ihr entgegen. Da שָׁמַע בְּ nicht blos hören, sondern gehorsam hören bed., so kann 7ᶜ nicht bedingender Vordersatz des Folg. sein. Hgst. will den Nachsatz ergänzen: „so wird er euch, sein Volk, segnen", aber אִם hat auch sonst (81,9. 139,19. Spr. 24,11) wie לוּ optat. Bed., die es freilich durch Verschweigung eines verheißenden Nachsatzes gewonnen hat, ohne daß jedoch das Sprachbewußtsein überall einen solchen im Sinne hat. Das vorausgestellte הַיּוֹם hebt die Gegenwart, in welcher dieser Ruf zum Gehorsam ergeht, als entscheidenden Wendepunkt hervor. Warnend erinnert die Gottesstimme an die Selbstverhärtung Israels, die bei Meriba, am Tage Massa's zu Tage kam; gemeint ist wie auch 81,8 die Gottesversuchung im 2. J. des Auszugs wegen Wassermangels in der Nähe des Horeb an dem Orte, der deshalb מַסָּה וּמְרִיבָה genannt wird Ex. 17,1—7., wovon zu unterscheiden die Gottesversuchung im 40. J. des Auszugs bei מְרִיבָה, näml. dem Haderwasser bei Kadesch (vollständig מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ oder kürzer מֵי־מְרִיבָה) Num. 20,2—13 (vgl. zu 78,20). Eig. bed. כמריבה nichts anderes als *instar Meribae* wie 83,10 *instar Midianitarum*, aber dem Sinne nach ist כְּ s. v. a. עַל 106,32., wie כְּיוֹם s. v. a. בְּיוֹם. Zu אֲשֶׁר *quum* vgl. Dt. 11,6. Der Sinn von גַּם־רָאוּ פָעֳלִי ist nicht daß sie sein Werk auch (גם wie 52,7) zu sehen bekamen, denn die Bez. auf die Felsenwasserspendung gäbe einen hier zwecklosen Ged., und um vom Gericht über die Gottversucher verstanden zu werden (Hupf. Hitz.) lautet die Aussage zu unbestimmt — also vielmehr: gleichwol (*ὅμως* Ew. §. 354ᵃ) hatten sie (= obwol sie hatten, vgl. גם Jes. 49,

15) gesehen sein Werk (sein wundersames Führen und Regiren) und konnten also dessen gewiß sein, daß er sie nicht verderben lassen werde. Das V. קוּט trifft mit *κοτέω κότος* zusammen; בְּדוֹר, wofür LXX *τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ*, ist artikellos, damit der Begriff mehr qualitativ als relativ gedacht werde: an einem (ganzen) Geschlechte. Mit וָאֹמַר erinnert J. an die wiederholten Erklärungen seines Unmuts ob ihres immer dem Irrweg, der zum Verderben führt, zugeneigten Herzens, die aber nichts fruchteten. Eben diese Erfolglosigkeit seiner Rüge hatte zur Folge, daß (אֲשֶׁר nicht *ὅτι*, sondern *ὥστε* wie Gen. 13,16. Dt. 28,27.51. 2 K. 9,37 u. ö.) Er schwur etc. (אִם = wahrlich nicht Ges. §. 155,2[f] mit folgender emphatischer Futurform auf *ûn*); es ist der Schwur Num. 14,27 ff. gemeint. Die ältere Generation starb in der Wüste und ging also durch ihren Ungehorsam des Einkommens in Gottes Ruhe verlustig. Wenn nun viele Jahrh. nach Mose in dem dav. Psalter mit dem bedeutsamen Aufruf: „heute wenn ihr hörtet auf seine Stimme!" und mit Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Väter zu unterwürfiger Anbetung Jahve's eingeladen wird, so hat also der Glaubensgehorsam nach wie vor den Gnadenlohn der Einkunft in Gottes Ruhe zu gewärtigen, dessen damals die Ungehorsamen verlustig gingen, und die Besitznahme Canaans ist also noch nicht die schließliche מְנוּחָה (Dt. 12,9) gewesen. Dies die Anknüpfung der weiteren Gedankenreihe, welche sich dem Verf. des Hebräerbriefs c. 3—4 aus diesem Psalmtext ergibt.

PSALM XCVI.

Begrüssung des kommenden Reiches Gottes.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Singet Jahve, alle Lande.
2 Singet Jahve, benedeiet seinen Namen,
Thut fröhlich kund von Tag zu Tag sein Heil.
3 Erzählet unter den Heiden seine Ehre,
Unter allen Völkern seine Wunder.

4 Denn groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Furchtbar ist er über alle Götter.
5 Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Jahve aber hat die Himmel gemacht.
6 Glanz und Pracht ist vor ihm,
Macht und Zierde in seinem Heiligtume.

7 Gebt Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebt Jahve Herrlichkeit und Macht.
8 Gebt Jahve die Ehre seines Namens,
Nehmt Opfergaben und kommt in seine Vorhöfe.
9 Betet Jahve an in heiligem Schmuck,
Bebet vor ihm, alle Lande.

10 Sagt unter den Heiden: „Jahve ist nun König,
So wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken,
Regiren wird er die Völker in Geradheit."

11 **Es werden sich freun die Himmel**
Und frohlocken die Erde,
Dröhnen das Meer und seine Fülle.

12 **Jubeln wird das Gefild und alles darauf,**
Alsdann werden jauchzen alle Bäum' im Walde —
13 **Vor Jahve her, denn er kommt,**
Denn er kommt, zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit
Und die Völker in seiner Treue.

Was Ps. 95, 3 sagt: „*ein grosser Gott ist J. und ein grosser König über alle Götter*", wiederholt sich in Ps. 96. Die LXX überschreibt ihn 1) *ᾠδὴ τῷ Δαυίδ*, und wirklich hat ihn der Chronist fast ganz in das Lied aufgenommen, welches am Tage der Einholung der Bundeslade gesungen worden 1 Chr. 16, 23—33.; aber dieser reiht dort, wie die groben Nähte zwischen v. 22 und 23, 33 und 34 zeigen, geläufige Psalmen-Reminiscenzen (s. zu Ps. 105) musivisch aneinander, um annäherungsweise die Feststimmung und Festklänge jenes Tages auszudrücken. 2) *ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο (B ᾠκοδόμηται) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν.* Mit Recht erklärt LXX hiermit den Ps. für ein nachexil. Lied: er entspricht durch und durch der Steigerung, welche Israels Bewußtsein von seinem Weltberuf im Exil erfahren hat. Die Bestimmung der Jahvereligion für die Menschheit kommt hier zum siegesfreudigsten lyrischen Ausdruck. Schon insofern ist der Grundton des Ps deuterojesaianisch. Denn die Herrlichkeitshöhe des messianisch-apostolischen Berufes auszusprechen, auf welche Israel durch die Leidenstiefe des Exils hindurch emporgehoben wird, das ist ein Hauptzweck von Jes. c. 40—66. Alle diese nachexilischen Lieder stehen dem Geiste des N. T. um vieles näher als die vorexilischen, denn das N. T., welches die entschränkte Innerlichkeit des A. T. ist, ist durch das A. T. hindurch im Werden begriffen und das Exil war einer der wichtigsten Wendepunkte dieses fortschreitenden Processes.

Die Ps. 96—98 sind messianischer als manche im eig. Sinne des Worts messianische, denn der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liegt nicht im Messias, sondern in der Parusie Jahve's — eine Thatsache die sich daraus erklärt, daß das Geheimnis der Menschwerdung jenseit der alttest. Heilserkenntnis bleibt. Alle menschliche Heilsvermittelung erscheint deshalb als rein menschliche und erhält noch dazu vermöge der nationalen Schranke, in welche die Heilsoffenbarung eingegangen ist, ein nationales und also äußerliches natürliches Gepräge. Wenn der ideale davidische König welcher gehofft wird auch Uebermenschliches leistet, so ist er doch nur ein Mensch, ein Gottesmensch zwar ohne Gleichen, aber nicht der Gottmensch. Das Geheimnis der Menschwerdung wirft zwar, je näher seine thatsächliche Offenbarung kommt, Strahlen seines Aufgangs auf die Profetie, aber die Sonne selbst bleibt unterhalb des Horizontes: die Erlösung wird als eine Selbstthat Jahve's erhofft und „Jahve kommt" ist auch noch die Losung des letzten Profeten (Mal. 3,1).

Die 5 Sechszeiler unseres Ps. 96 sind nicht zu verfehlen. Der Chronist hat 5 Zeilen beseitigt und dadurch den Strofenbau aufgelöst; eine Zeile (10ᵃ) hat er von ihrer Stelle gerückt. Auch dadurch verräth sich die Ursprünglichkeit des Ps. im Psalter und die Abhängigkeit des Chronisten, der den Ps. als Historiker behandelt.

V. 1—3. Aufforderung an das Volk Jahve's, seinem Gotte zu lobsingen und die Heiden zu evangelisiren. Dreimal wiederholt sich שִׁירוּ. Das neue Lied setzt eine neue Gestalt der Dinge voraus und die Aufforderung

dazu eine Gegenwart, welche als bürgschaftleistender Anfang dieser Neugestaltung erschien, als Anfang näml. der Anerkennung Jahve's in der gesamten Völkerwelt und seines Herrschaftsantritts über die ganze Erde. Das neue Lied ist der Widerhall der sich anbahnenden Heils- und Herrlichkeitsoffenbarung, und diese ist auch der unerschöpfliche Stoff der von Tag zu Tag (מִיּוֹם לְיוֹם wie Est. 3, 7., wogegen Chr. מיום אֶל־יום wie Num. 30, 15) ergehenden Freudenkunde. 1ᵃ lesen wir wörtlich so Jes. 42, 10.; 2 erinnert an Jes. 52, 7. 60, 6.; 3ᵃ an Jes. 66, 19.

V. 4—6. Begründung der Aufforderung aus der nun offenbar gewordenen Herrlichkeit Jahve's. Der Satz 4ᵃ ist wie auch 145, 3 aus 48, 2. כל־אלהים ist der Plur. von כָּל־אֱלוֹהַּ jeglicher Gott 2 Chr. 32, 15.; der Art. kann hier stehen und wegbleiben (95, 3 vgl. 113, 4). Alle Elohim d. i. Götter der Völker sind אֱלִילִים (von dem Neinwort אַל) Nichtse und Taugenichtse, wesenlos und nutzlos. Die LXX übers. δαιμόνια, als ob es שֵׁדִים hieße (vgl. 1 Cor. 10, 20), richtiger εἴδωλα Apok. 9, 20. Was v. 5 sagt, wird Jes. c. 40. 44 u. anderwärts ausgeführt; אלילים ist ein nirgends häufiger als bei Jes. vorkommender Name der Idole. Das Heiligtum v. 6 ist hier das irdische. Von Jerusalem aus, über welchem das Licht zuerst aufgeht Jes. c. 60., offenbart sich Jahve's überweltliche Doxa nun inweltlich. הוֹד־וְהָדָר ist das übliche Wortpaar für Königsherrlichkeit. Der Chronist liest 6ᵇ עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ Macht und Freude ist an seinem Orte (חֶדְוָה ein junges Wort, wie אַחֲוָה Brüderlichkeit, von einem alten Stamme Ex. 18, 9). Bei dem Orte Gottes ließe sich an den überräumlichen himmlischen Ort Gottes denken; jedoch mag der Chronist במקדשו deshalb in במקמו umgeändert haben, weil bei der Einbringung der Bundeslade der Tempel (בית המקדש) noch nicht gebaut war.

V. 7—9. Aufruf an die Völkerfamilien, Gott den Einen, Lebendigen und Herrlichen anzubeten. Dreimal wiederholt sich hier הָבוּ wie in Ps. 29., dessen Nachklang die ganze Str. ist. Mit den Gaben, welche in die Vorhöfe Jahve's (Chr. nur: לְפָנָיו) mitzubringen die Völker gemahnt werden, sieht sie Jesaia c. 60 einziehen. Statt בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ hier und beim Chronisten bringt LXX noch einmal die Vorhöfe חצרת, aber die Abhängigkeit der Str. von Ps. 29 bürgt für den „heiligen Schmuck", ähnlich dem hochzeitlichen Kleid in der neutest. Parabel. Statt מִפָּנָיו 9ᵇ hat der Chr. מִלְּפָנָיו, wie er auch 2 Chr. 32, 6 vgl. 19, 18 mit beiden wechselt.

V. 10—11. Was unter den Völkern zu sagen ist, ist das freudenreiche Evangelium vom nun gekommenen und verwirklichten Himmelreich. Die Losung lautet ה' מָלָךְ wie Jes. 52, 7. LXX richtig: ὁ κύριος ἐβασίλευσε[1], denn מָלָךְ ist geschichtlich gemeint (Apok. 11, 17). אַף führt wie 93, 1 dasj. ein, was aus dieser Thatsache hervor- und also gewissermaßen über sie hinausgeht. Die Welt hienieden, bisher durch Krieg und Anarchie erschüttert, steht nun auf fortan unerschütterlichen Grundlagen unter Jahve's gerechtem und mildem Regimente. Das ist die Freudenkunde der

---

1) Im Psalt. Veronense mit dem Zusatz *apo xylu*, Cod. 156 latinisirend ἀπὸ τῷ ξύλῳ, in den lat. Psalterien (ausgen. Vulg.) *a ligno*, ohne Zweifel ein Zusatz von altchristlicher Hand, auf den aber von Justin und allen alten lat. Vätern großer Werth gelegt wird.

neuen Zeit, welche der D. von seiner Gegenwart aus weissagt, indem er die alsdann die ganze Schöpfung durchdringende Freude schildert, wobei es kaum beabsichtigt ist, daß 11[a] und 11[b] akrostichisch die Gottesnamen יהוה und יהו enthalten. Dieses Hereinziehen aller Creaturen in die Freude über Jahve's Parusie ist ein Charakterzug von Jes. 40—66. Schon Jes. 35, 1 f. werden diese Saiten angeschlagen. „Das Meer und seine Fülle“ wie Jes. 42, 10. Beim Chronisten steht 10[a] (ויאמרו statt אמרו) zwischen 11[b] und 11[c], nach Hitz., der hier allen Scharfsinn zu Gunsten jener andern Textrecension aufbietet, durch Versehn eines Abschreibers.

V. 12—13. Der Chr. verwandelt שָׂדַי in prosaisches הַשָּׂדֶה und כל־עצי־יער mit Weglassung des כל in עצי הַיער. Der Psalmist seinerseits folgt dem Muster Jesaia's, welcher die Waldbäume jubeln und in die Hände klatschen läßt 55, 12. 44, 23. Das in diese Freudenzeit aller Creatur, welche mit Jahve's Zukunft anhebt, weisende אָז ist wie Jes. 35, 5 f. Statt לִפְנֵי „angesichts“ hat der Chr. das ihm geläufige מִלִּפְנֵי, womit die Freude als durch Jahve's Erscheinen veranlaßt bez. wird. Die Zeilen 13[bc] lauten ähnlich wie 9, 9. Der Chr. hat v. 13 verkürzt, indem er zu dem Mosaikstück aus Ps. 105 forteilt. Der D. blickt am Schlusse von der idealen Vergangenheit aus in die Zukunft. Das zweimalige בָּא ist Partic. Ew. §. 200. Zum Gericht gekommen, wird Jahve, nachdem er strafgerecht gerichtet und gesichtet, in Gnadengerechtigkeit und Verheißungstreue regiren.

PSALM XCVII.

Der Durchbruch des Reiches Gottes des Richters und Heilands.

1 Jahve ist nun König, es jauchzt die Erde,
Es freuen sich der Inseln viele.
2 Gewölk und Dunkel ist rings um ihn,
Gerechtigkeit und Gericht der Pfeiler seines Throns.
3 Feuer geht vor ihm her
Und flammt hinweg rings seine Gegner.

4 Es lichten seine Blitze den Erdkreis,
Es siehts und zittert darob die Erde.
5 Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jahve,
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit
Und sehen alle Völker seine Ehre.

7 Zuschanden werden alle Bilderdiener,
Die sich berühmen der Götzen;
Es werfen ihm sich nieder alle Götter.
8 Es hörts und freut sich darob Zion
Und jauchzen darob die Töchter Juda's —
Um deiner Gerichte willen, Jahve!

9 Denn du, Jahve, bist der Höchste über die ganze Erde,
Bist hoch erhaben über alle Götter.

10 Liebhaber Jahve's, haßt das Böse:
Der die Seelen seiner Frommen hütet,
Aus Frevler-Hand wird er sie retten.
11 Licht ist gesäet dem Gerechten
Und den Redlichgesinnten Freude.

12 Freut euch, ihr Gerechten, in Jahve,
Und lobsinget seinem heiligen Namen.

Auch dieser Ps. hat die Zukunft Jahve's, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt, zum Thema und die Losung ה׳ מלך zum Grundton. Die LXX überschreibt ihn: *τῷ Δαυίδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται (καθίστατο)*, Hier. *quando terra ejus restituta est.* Das *τῷ Δαυίδ* ist nichtig, die Restaurationszeit, der er entstammt, ist die nachexilische, denn er ist musivisch aus älteren Originalstellen davidisch-asafischer Ps. und der Profeten, bes. Jesaia's, zusammengesetzt und ist ganz und gar Ausdruck des aus dem Exil hervorgegangenen religiösen Bewußtseins.

V. 1—3. Lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 1 vgl. Jes. 42, 10—12. 51, 5.; v. 2ª vgl. 18, 10. 12.; v. 2ᵇ = 89, 15.; v. 3ª vgl. 50, 3. 18, 9.; v. 3ᵇ vgl. Jes. 42, 25. Mit ה׳ מָלָךְ stellt sich der D. von dem sichtlichen Kommen des Reiches Gottes in der Gegenwart aus auf den Standpunkt des gekommenen. Mit ihm zugleich kommt reicher Stoff allgemeiner Freude. תָּגֵל als Indicativ wie 96, 11 u. ö. רַבִּים sind alle, denn sie alle sind eben viele (vgl. Jes. 52, 15). Die v. 2 sich vorbereitende Schilderung der Theophanie erinnert auch an Hab. c. 3. Die dunkle Selbstverhüllung Gottes bekundet seinen richterlichen Ernst. Weil er als Richter kommt, wird auch der Basis seines Königsthrons und Richterstuhls gedacht. Sein Vorbote ist Feuer, welches allenthalben seine Widersacher verzehrt, wie einst das aus der Wolkensäule hervorbrechende die Aegypter.

V. 4—6. Wieder lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 4ª = 77, 19.; v. 4ᵇ vgl. 77, 17.; v. 5ª vgl. Mi. 1, 4.; v. 5ᵇ vgl. Mi. 4, 13.; v. 6ª = 50, 6.; v. 6ᵇ vgl. Jes. 35, 2. 40, 5. 52, 10. 66, 18. Der D. fährt fort, Zukünftiges mit historischer Gewißheit zu beschreiben. Was 77, 19 von der vorzeitigen Gottesoffenbarung gesagt wird, trägt er auf die endzeitige über. Die Erde siehts und geräth in Folge dessen in Kreisen; die LA וַתָּחֵל, nach Hitz. (vgl. Ew. §. 232^b) überliefert, ist doch nur ein fortgeerbter Punktationsfehler, das Richtige ist Heidenheims und Baers nach Codd. wiederhergestellte LA וַתָּחֵל (vgl. 1 S. 31, 3) wie וַתָּבֹן, וַתָּקָם, וַתָּרָם, וַתָּשָׂם. Das Bild vom Wachs findet sich schon 68, 3 und „Herr der ganzen Erde" heißt J. auch Zach. 4, 14. 6, 5. Die Verkündigung der Himmel ist Ausdruck der Freude 96, 11. Sie verkündigen die richterliche Strenge, mit welcher J. verheißungsgemäß seinen Heilsplan durchsetzt, dessen Verwirklichung darin zum Ziele gelangt ist, daß alle Menschheit Gottes Herrlichkeit sieht.

V. 7—8. Wenn die Herrlichkeit Jahve's offenbar wird, wird alles von ihrem Lichte gestraft und verzehrt was ihr entgegen ist. Die Götzendiener werden mit Scham und Schrecken ihre Täuschung inne Jes. 42, 17. Jer. 10, 14. Die von den Heiden vergötterten übermenschlichen Gewalten (LXX *ἄγγελοι*) unterwerfen sich dann Ihm, der אלהים in absoluter Persönlichkeit allein ist. הִשְׁתַּחֲווּ ist nicht Imper. (LXX Syr.), denn als Machtbefehl stände dieser Satz abrupt und folgenlos, sondern Perf. der Thatsächlichkeit; das Citat Hebr. 1, 6 ist aus Dt. 32, 43 LXX. In v. 8 (nach 48, 12) zieht sich der Umblick des D. wieder auf sein Volk zurück. Wenn Zion hört, daß J. erschienen und alle Welt und alle Gewalten sich ihm unterwerfen, so freut es sich, denn es ist ja ihr Gott, dessen König-

tum zur Geltung kommt. Und mit der Muttergemeinde frohlocken alle Tochtergemeinden des jüdischen Landes ob des Heils, welches durch Gerichte hindurch anbricht.

V. 9. Dieses distichische Epiphonem (9^a = 83,19; 9^b vgl. 47,3.10) könnte den Ps. schließen, es folgt aber noch eine (viell. erst später hinzugekommene) paränetische Strofe.

V. 10—12. Zwar ist v. 12^a = 32,11.; v. 12^b = 30,5 und die Verheißung v. 10 ist die gleiche wie 37,28. 34,21., aber übrigens ist diese Str., zumal v. 11., eigentümlich — eine ermutigende Mahnung zur Treue in einer Zeit, in welcher kampfscheues Liebäugeln mit dem Heidentume nahe gelegt und standhaftes Festhalten an J. mit Verlust des Lebens bedroht war; חֲסִידָיו heißen, wie in der maccab. Zeit (*Ἀσιδαῖοι*), die Bekenntnistreuen. Das schöne Bild v. 11 wird von den alten Uebers. verkannt, indem sie זרח (112, 4) statt זרע lesen. Gesäet = der Erde eingestreut bed. זָרֻעַ hier nicht, sondern auf seinen Lebensweg gestreut, so daß er, der Gerechte, Schritt für Schritt im Lichte sich fortbewegt. Mit Recht vergleicht Hitz. *κίδναται, σκίδναται* von Morgenroth und Sonne. ***Et jam prima novo,*** sagt von ersterem auch Virgil, ***spargebat lumine terras.***

PSALM XCVIII.

Begrüssung des in Gerechtigkeit und Heil Offenbargewordenen.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Denn Wunder hat er gethan,
Es half ihm seine Rechte und sein heiliger Arm.
2 Kundgemacht hat Jahve sein Heil,
Vor den Augen der Nationen offenbart seine Gerechtigkeit.
3 Er gedachte seiner Gnade und seiner Treue dem Hause Israel,
Es sahen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.

4 Jauchzet Jahve, alle Lande,
Brecht aus in Frohlocken und musiciret —
5 Musiciret Jahve mit der Cither,
Mit der Cither und Stimme des Gesangs.
6 Mit Drommeten und lautem Hörnerklang
Jauchzt angesichts des Königes Jahve!

7 Es brause das Meer und was es füllet,
Der Erdkreis und die darauf wohnen.
8 Die Ströme mögen in die Hände klatschen,
Zusamt die Berge frohlocken
9 Vor Jahve her, denn er kommt zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
Und die Völker mit Geradheit.

Es ist dies der einzige Ps., welcher מִזְמוֹר ohne weiteren Zusatz überschrieben ist, weshalb er *b. Aboda zara* 24^b מזמורא יתומא genannt wird. Der Syrer überschreibt *de redemtione populi ex Aegypto*, aber das „neue Lied" ist nicht das Lied Mose's, sondern das Gegenbild dieses, vgl. Apok. 15,3. Dort am Meere erscholl das ה׳ מלך erstmals, hier wird die Vollendung des dort angehobenen Anfangs besungen, die schließliche Glorie des durch Gericht zu voller Wirklichkeit [illegible] den göttlichen Reiches. Anfang und Schluß sind aus Ps. [illegible]

alles aus Jes. II. Dieses Buch des Trostes für die Exulanten ist wie ein kastalischer Quell für die religiöse Lyrik geworden.

V. 1—3. 1[ab] lasen wir schon 96, 1. Was 1[c]—3 folgt ist **aus Jes. 52,** 10. 63, 5 vgl. 7. 59, 16 vgl. 40, 10. Die Grundstelle Jes. 52, 10 zeigt **daß das** ־ׇ v. 2 richtig gesetzt ist. לְעֵינֵי ist Gegens. des Hörensagens (vgl. للعين aus eignem Anschaun *opp.* للخبر aus Relation). Der **Dativ** לְבֵית יִשְׂרָאֵל hängt nach 106, 45 vgl. Lc. 1, 54 f. von וַיִּזְכֹּר ab.

V. 4—6. Der Aufruf v. 4 fordert Freudenbezeugung des Mundes, deren männiglich fähig ist; v. 5 Verbindung des Gesangs und Saitenspiels, wie der Leviten; v. 6 Geschmetter der Blasinstrumente, wie der Priester. Zu v. 4 vgl. Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9 nebst 14, 7 (indem פִּצְחוּ וְרַנְּנוּ s. v. a. פִּצְחוּ רִנָּה). קוֹל זִמְרָה findet sich auch Jes. 51, 3.

V. 7—9. Auch hier ist alles Widerhall älterer Psalm- und Profetenworte: 7[a] = 96, 11.; 7[b] wie 24, 1.; v. 8 nach Jes. 55, 12 (wo מְחָא כַף statt des sonst üblichen תָּקַע כַּף 47, 2 oder הִכָּה כַף 2 K. 11, 12 von den Bäumen des Feldes gesagt wird); v. 9 = 96, 13 vgl. 10. Eigentümlich diesem Ps. in Hereinziehung der Naturwelt in die Freude der Menschheit sind die klatschenden נְהָרוֹת: die Ströme werfen hohe Wellen auf, die wie klatschende Hände ineinander übergehen[1], vgl. Hab. 3, 10., wo der Meeresabgrund seine Hände zur Höhe emporhebt d. i. seine Wogen gen Himmel thürmt.

PSALM XCIX.

Lobgesang auf den Dreimalheiligen.

1 Jahve regirt, es zittern Völker;
Auf Cheruben sitzend, es schwankt die Erde.
2 Jahve ist in Zion groß
Und erhaben Er über all die Völker.
3 Preisen werden sie deinen Namen groß und furchtbar —
Heilig ist Er.

4 Und eines Königs Gewalt, der das Recht liebt,
Hast Du festgestellt in Geradsinnigkeit;
Recht und Gerechtigkeit hast Du in Jakob vollzogen.
5 Erhebet Jahve, unsern Gott,
Und streckt euch hin an seiner Füße Schemel —
Heilig ist Er.

6 Mose und Ahron unter seinen Priestern
Und Samuel unter den Anrufern seines Namens —
Sie riefen zu Jahve und Er erhörte sie.
7 In Wolkensäule redete er zu ihnen,
Die da beobachteten seine Zeugnisse
Und das Gesetz das er gegeben ihnen.
8 Jahve unser Gott, Du hast erhört sie,
Ein vergebender Gott warst du ihnen
Und ein Rächer ob ihrer Thaten.

---

1) Luther: *die Wasserströme frolocken;* Eychman's *Vocabularius predicantium* erklärt *plaudere* durch *fröhlocken vor freuden, die hend zusammen schlahen pre gaudio,* vgl. Luthers Uebers. von Ez. 21, 17.

9 **Erhebet Jahve unsern Gott**
Und werft euch nieder an seinem heil'gen Berg,
Denn heilig ist Jahve unser Gott.

Der dritte der Ps. (93. 97. 99), welche mit der Losung ה׳ מָלָךְ beginnen, in drei Theile zerfallend, deren erster (v. 1—3) mit קָדוֹשׁ הוּא, der zweite (v. 4. 5) mit קָדוֹשׁ הוּא, der dritte volltönender mit קָדוֹשׁ ה׳ אֱלֹהֵינוּ schließt — ein irdisches Echo des serafischen Trisagions. Die beiden ersten *Sanctus* sind zwei Hexastiche; das dritte bilden nach ebendem Gesetze, nach welchem der 3. und der 6. Schöpfungstag aus je 2 Schöpfungswerken bestehen, zwei Hexastiche. Diese Kunstform zeugt gegen Olsh. für die Unverletztheit des Textes, aber das Helldunkel der Sprache und des Ausdrucks stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen.

Den gründlichsten Blick in das Innere dieses Ps. hat Bengel gethan: „Der 99. Ps. hat drei Theile, in welchen der HErr als der da kommt, als der da ist und als der da war gerühmt wird, und jeder Theil wird mit dem Lobspruch beschlossen: Er ist heilig." Danach wird der Ps. von Oettinger, Burk und C. H. Rieger ausgelegt.

V. 1—3. Die drei Futt. sprechen Thatsachen der Zukunft aus, welche die vom Himmel und hienieden von Zion aus die Erdwelt überwaltende Königsherrschaft Jahve's zur unausbleiblichen Folge hat, also was geschehen muß und wird. Das Part. *insidens Cherubis* (80, 2 vgl. 18, 11) ist Bestimmung der Art und Weise (Olsh.): er regirt, über Cheruben thronend. נוּט ist wie نوس Weiterbildung der √נא *vv* neigen, nicken. Es ist kein Zittern gemeint, welches der schlechthinige Gegensatz der Freude ist, sondern ein Zittern zum Heile. Das *Breviarium in Psalterium*, welches den Namen des Hieron. trägt, bem.: *Terra quamdiu immota fuerit, sanari non potest; quando vero mota fuerit et intremuerit, tunc recipiet sanitatem.* In 3ª geht die Aussage in Gebetsanrede über; man fühlt, wie die Hoffnung, daß der „große und furchtbare Name" (Dt. 10, 17) allgemein anerkannt und also die Religion Israels zur Weltreligion werden wird, den D. bewegt und hebt. Daß es dennoch nicht קָדוֹשׁ אַתָּה, sondern קָדוֹשׁ הוּא heißt, erklärt sich aus dem Anschlusse an das serafische Trisagion Jes. 6, 3. הוּא geht auf Jahve; Er und sein Name sind leicht ineinander überschwebende Begriffe.

V. 4—5. Das zweite *Sanctus* feiert ihn im Hinblick auf sein fortdauerndes gerechtes Walten in Israel. Die meisten Ausll. construiren: „Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden", aber diese Anknüpfung an יוֹדוּ über den im Wege stehenden Refrain hinweg ist mislich. Aber auch ein selbständiger Satz kann וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב nicht sein, da sich אָהֵב nicht von עֹז, sondern nur von ihrem Inhaber sagen läßt. Die auch von LXX vertretene Vershalbirung bei אהב hält also nicht Stich. משפט אהב ist Attributivsatz zu מלך in gleicher Stellung wie 11, 7., und עז mit Zubehör ist vorausgeschicktes Obj. zu כּוֹנַנְתָּ, welches wie hier des Königs Gewalt so anderwärts den Königsthron zum Obj. hat 9, 8. 2 S. 7, 13. 1 Chr. 17, 12., sich aber hier zugleich in מֵישָׁרִים ein permutatives anderes Obj. (vgl. das permutative Subj. 72, 17) gibt (Hitz.) oder vielmehr, da מישרים vorwiegend als Adverbialbegriff gebraucht wird, dieses als Bestimmung der Art und Weise des Richtens und Regirens übliche מישרים (58, 2. 75, 3. 9, 9 u. ö.) sich unterordnet: und Gewalt eines

Königs der das Recht liebt d. i. eines nicht nach dynastischer Willkür, sondern sittlichen Normen regirenden hast du begründet in redlicher (auf Gerechtigkeit und Billigkeit gerichteter) Gesinnung und Absicht. Es ist das theokratische Königtum gemeint und 4ᶜ sagt was J. durch dasselbe je und je ausgerichtet hat: er hat auf diese Weise Recht und Gerechtigkeit (vgl. z.B. 2 S. 8, 15. 1 Chr. 18, 14. 1 K. 10, 9. Jes. 16, 5) in seinem Volke gehandhabt. Aus dieser Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes, welche innerhalb des Volkes der Heilsgeschichte hervorstechender ist und besser gewürdigt werden kann als anderwärts, erwächst die Aufforderung, J. den Gott Israels hoch zu erheben und sich am Schemel seiner Füße tief zu beugen. לַהֲדֹם רַגְלָיו wie 132, 7 ist nicht Angabe des Objekts (denn Jes. 45, 14 ist anderer Art), sondern (wie sonst אֶל) des Orts, an welchem oder der Richtung (vgl. 7, 14), in welcher die προσκύνησις geschehen soll. Fußschemel Jahve's heißt der Tempel 1 Chr. 28, 2 vgl. Thren. 2, 1. Jes. 60, 13 mit Bezug auf die Bundeslade, deren Capporeth dem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10 und dem krystallartigen Firmamente der Mercaba Ez. 1, 22 vgl. 1 Chr. 28, 18 entspricht.

V. 6—9. Das Gesicht des dritten *Sanctus* blickt in die Geschichte der vorköniglichen Vorzeit. Der D. beruft sich dafür, daß J. ein lebendiger und in Gnade und Gericht sich bewährender Gott ist, auf drei Heroen der Vorzeit und deren urkundliche Erlebnisse. Der Ausdruck lautet freilich wie auf Gegenwärtiges und Hitz. glaubt ihn deshalb von den Drei als himmlischen Fürbittern nach Art des Onias und Jeremia in der Vision 2 Macc. 15, 12—14 deuten zu müssen. Aber abgesehen davon daß dies eine den Vorstellungen der jüngsten wie ältesten Ps. vom Jenseits widersprechende Lebensbethätigung der selig Entschlafenen voraussetzt, scheitert diese Auffassung an 7ᵃ, wonach auch ein himmlisches Reden Gottes mit den Drei „in der Wolkensäule“ angenommen werden müßte. Die Nominalsätze 6ᵃᵇ kennzeichnen sich durch ihren Inhalt sattsam als Rückblick, wodurch die folg. Fut. zum Ausdruck der Mitvergangenheit gestempelt werden. Die Vertheilung der Prädicate auf die Drei ist wolbedacht. Mose war auch ein gewaltiger Beter, denn mit seinen zum Gebet emporgehobenen Händen schaffte er seinem Volke Sieg über Amalek Ex. 17, 11 f. und stellte sich ein ander Mal vor den Riß und rang es von Gottes Zorne und dem Untergang los 106, 23 (Ex. 32, 30—32) vgl. auch Num. 12, 13., und Samuel ist zwar der Abkunft nach nur Levit, aber dem Amte nach in einer Zeit des Nothstands Cohen, denn er opfert selbständig an Orten, wo wegen Abwesenheit des h. Zeltes mit der Lade nach dem Gesetzesbuchstaben nicht geopfert werden durfte, baut in Rama, seinem Richtersitze, einen Altar und hat bei den Gottesdiensten auf der Bama daselbst eine mehr denn hohepriesterliche Stellung, indem das Volk die Opfermahlzeiten nicht beginnt, ehe er die Opfer gesegnet (1 S. 9, 13). Aber der Charakter des gewaltigen Beters wird bei Mose durch den des Priesters überwogen, denn er ist, so zu sagen, der Urpriester Israels, indem er zweimal auf ewige Zeiten grundlegliche priesterliche Acte vollzogen, näml. bei der Bundesweihe unten am Sinai die Blutsprengung Ex. 24 und bei der Priesterweihe das gesamte, für die geweihte Priesterschaft

musterbildliche Ritual Lev. 8.; auch war er es, der vor der Priesterweihe den Dienst im Heiligtum versah: die Schaubrote auflegte, den Leuchter herrichtete und auf dem goldenen Altar räucherte Ex. 40, 22—27. Bei Samuel hingegen wird der Charakter des gottesdienstlichen Mittlers durch den des gewaltigen Beters überwogen: er erflehte Israel den Sieg von Ebenezer über die Philister 1 S. 7, 8 f. und bekräftigte seine Mahnworte mit dem Wunderzeichen, daß es auf seinen Ruf zu Gott mitten in wolkenloser Zeit donnerte und regnete 1 S. 12, 16—18 vgl. Sir. 46, 16 f. Absichtlich sagt der D.: Mose und Ahron waren unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Betern — diese 3. zwölfzeilige Str. gilt nicht den Drei insbes, sondern dem zwölfstämmigen Priester- und Betervolke, zu dem sie gehören. Denn 7ᵃ kann nicht von den Drei gemeint sein, da es, ausgen. einen einzigen Fall Num. 12, 5., immer nur Mose, nicht Ahron, geschweige Samuel ist, mit welchem Gott solchergestalt verhandelt. אֲלֵיהֶם geht auf das Gesamtvolk, welches Ex. 33, 7 f. mit seinem Anliegen an die durch Mose vermittelte Gottesoffenbarung aus der Wolkensäule gewiesen wird. So kann denn auch 6ᶜ nicht von den Drei ausschließlich zu verstehen sein, da der Uebergang von ihnen zum Volke durch nichts angezeigt ist: rufend (קֹרִאים synkopirt wie חֹטְאִים 1 S. 14, 33) zu Jahve d. i. so oft sie (diese Priester und Beter, zu denen ein Mose Ahron Samuel gehörten) zu J. riefen, da erwiderte er ihnen — er offenbarte sich diesem Volke, das solche Choragen hatte, in der Wolkensäule, ihnen die seine Zeugnisse beobachteten und das Gesetz das er ihnen gegeben. Ein Blick auf v. 8 zeigt, daß in Israel selbst Gute und Böse, Gutes und Böses unterschieden werden. Gott erhörte die welche erhörlich beten konnten; 7ᵇᶜ ist, virtuell wenigstens, ein die Voraussetzung erhörlichen Gebets aussprechender Beziehungssatz. In v. 8 wird der Ged. hinzugebracht, daß die Geschichte des Israels der Erlösungszeit nicht minder ein Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit, als der sündevergebenden göttlichen Gnade ist. Bezieht man v. 7. 8 durchaus auf die Drei, so erscheinen עֲלִילוֹת und נֹקֵם, auf ihre Schwachheitssünden bezogen, als zu starke Ausdrücke; mit Symm. aber (*καὶ ἔκδικος ἐπὶ ταῖς ἐπηρείαις αὐτῶν*) und Kimchi das Suff. von עֲלִילוֹתָם objektiv zu fassen (*ea quae in eos sunt moliti Core et socii ejus*), wie auch *ulciscens in omnes adinventiones eorum* der Vulg. erklärt wird[1], ist gewaltsam. Bei der Bez. auf das Volk erklärt sich Alles ungezwungen, auch der hier eintretende Gebetsaufschwung (vgl. Mi. 7, 18). Die Erinnerung an das Geschlecht der Wüste, welches der Verheißung verlustig ging, ist eine ernste Mahnung für das Geschlecht der Gegenwart. Der Gott Israels ist heilig in Liebe und Zorn, wie er Ex. 34, 6—7 selber seinen Namen entfaltet. Darum ruft der D. seine Volksgenossen auf, diesen Gott, den sie mit Stolz den ihren nennen können, zu erheben d. i. seine Erhabenheit anerkennend zu bekennen und an (לְ vgl. אֶל 5, 8) dem Berge seiner Heiligkeit, der Stätte seiner Wahl und seiner Gegenwart, anbetend niederzufallen.

---

1) v. Raemdonck in seinem *David propheta cet.* 1800: *in omnes injurias ipsis illatas, uti patuit in Core cet.*

PSALM C.

Aufforderung aller Welt zum Dienste des wahren Gottes.

1 **Jubelt Jahve, alle Lande!**
2 **Dienet Jahve mit Freuden,**
Kommt vor ihn mit Frohlocken.
3 **Erkennet, daß Jahve Gott ist:**
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und Herde seiner Weide.

4 **Kommt in seine Thore mit Danken,**
In seine Vorhöfe mit Lobpreis,
Danket ihm, benedeiet seinen Namen.
5 **Denn gütig ist Jahve,**
Ewig seine Gnade
Und bis Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Dieser Ps. schließt die mit Ps. 91 begonnene Reihe deuterojesaianischer Psalmen. Ihnen allen ist jene sanfte Erhabenheit, sonnige Heiterkeit, ungetrübte Geistlichkeit, neutestamentliche Entschränktheit gemein, welche wir an dem zweiten Th. des B. Jesaia bewundern, und auch außerdem sind sie durch die Figur der Anadiplose und mancherlei Gleich- und Anklänge mit einander verkettet.

Auch die Anordnung ist, wenigstens von Ps. 93 an, jesaianisch: sie vergleicht sich dem Verhältnisse von Jes. c. 24 - 27 zu c. 13—23. Wie jener Weissagungscyklus den über die Völker nach Art eines musikalischen Finale abschließt, so haben die Gottherrschaftspsalmen von Ps. 93 an, welche die entfaltete Glorie des Königtums Jahve's vergegenwärtigen, Jubilate- und Cantate-Psalmen im Gefolge.

Wie sinnig die Anordnung ist, zeigt sich auch daran, daß dieses letzte Jubilate ganz und gar das Echo des ersten, nämlich der 1. Hälfte von Ps. 95 ist. Dort finden sich schon alle hier wiederklingenden Gedanken. *Er*, hieß es dort v. 7., *ist unser Gott und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.* Und v. 2: *Lasst uns vor sein Angesicht kommen mit Danken* בְּתוֹדָה, *in Liedern lasst uns ihm jauchzen!*

Dieses תודה findet sich hier im Psalmtitel מִזְמוֹר לְתוֹדָה. Im Sinn von „Psalm zu Danksagung" gefaßt, würde er sehr wenig besagen. Wir dürfen לתודה, wie in dieser Reihe לְיוֹם הַשַּׁבָּת 92, 1 und wie לְהַזְכִּיר 38, 1. 70, 1., mit Trg. Mendelss. Ew. Hitz. liturgisch fassen. Es ist nicht blos Herzens-Tôda, sondern Schelamim-Tôda gemeint, זֶבַח תּוֹדָה 107, 22. 116, 17., welches auch schlechtweg תודה genannt wird 56, 13. 2 Chr. 29, 31. Es heißt so diejenige Art von שְׁלָמִים, welche עַל־תּוֹדָה d. i. zu dankbarer Lobpreisung für empfangene göttliche Wolthaten, insbes. wundersame Beschirmung und Rettung (s. Ps. 107), dargebracht wird.

V. 1—3. Der Aufruf v. 1 lautet wie 98, 4. 66, 1.; כָּל־הָאָרֶץ sind alle Lande oder vielmehr alle zur Erdbevölkerung gehörigen Menschen. Der erste parallellose und insofern monostichische Vers ist wie das Signal eines Posaunenstoßes. Statt עִבְדוּ אֶת־ה׳ בְּשִׂמְחָה heißt es 2, 11 עִבְדוּ אֶת־ה׳ בְּיִרְאָה; Furcht und Freude schließen sich nicht aus: die Furcht gilt dem erhabenen Herrn und dem heiligen Ernst seiner Forderungen, die Freude dem gnadenreichen Herrn und dem glückseligen Dienste. Die Aufforderung, diese Freude in gottesdienstlicher festlicher Weise zu bethätigen, quillt aus alles hoffender weltumfassender Liebe, und diese ist die Selbstfolge lebendigen Glaubens an die Verheißung vom Segen aller Sippen der

Erde im Samen Abrahams und an die Weissagungen, in denen sich diese Verheißung entfaltet. דְּעוּ (wie 4,4) erkl. Theodoret gut *δι' αὐτῶν μάθετε τῶν πραγμάτων*. Sie sollen aus äußeren und inneren Erfahrungsthatsachen erkennen, daß Jahve Gott ist: *Er hat uns gemacht und nicht wir selbst*. So lautet das *Chethib*, wonach LXX *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς* (wie auch Syr. u. Vulg.), Symm. aber (wie Raschi) gegen sprachliche Möglichkeit *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας* übers. Schon der Midrasch (*Bereschith Rabba* c. 100 *init.*) findet in diesem Bekenntnis das Widerspiel des übermütigen „ich selbst habe mich gemacht" im Munde Pharao's Ez. 29,3. Das *Keri* dagegen liest לוֹ [1], wonach Trg. Hier. Saad. übers.: *et ipsius nos sumus*. Hgst. nennt dieses *Kerî* ganz unpassend und schlecht, und Hupf. nennt dagegen das *Chethib* eine „unsägliche Plattheit." Aber in der That sind beide Varianten zusammenhangsgemäß, und daß sie schriftgemäß sind, leuchtet ein. Schon manche Seele hat aus dem *ipse fecit nos et non ipsi nos* balsamischen Trost gezogen, z. B. Melanthon, der am 12. Juli 1559 in Dresden über der Leiche seines Sohnes trostlos Betrübte. Aber auch in *ipse fecit nos et ipsius nos sumus* liegt ein Schatz des Trostes und der Mahnung, denn der Schöpfer ist auch der Eigner, sein Herz hängt an seinem Geschöpfe und dieses schuldet sich ganz und gar Dem, ohne den es nicht wäre und bestände. Da jedoch die Parallele 95,7 mehr für ולו, als וְלֹא spricht; da ferner וְלֹא die leichtere LA ist, indem הוּא das Nachfolgen eines Gegensatzes erwarten läßt (Hitz.) und da das folg. „sein Volk und Schafe seiner Weide" naturgemäßere Fortsetzung eines vorausgeg. וְלוֹ אנחנו ist, als daß es sich über ein zwischensätzliches וְלֹא אנחנו hinweg als prädicatives Obj. an עָשָׂנוּ anschlösse: so behauptet das *Kerî* entschieden den Vorzug. Bei beiden LA hat עָשָׂה heilsgeschichtlichen Sinn, wie 1 S. 12,6.; Israel ist nicht blos als Volk, sondern als das Volk Gottes, auf welches schon Abrams Berufung abgesehen war, Jahve's מעשה Jes. 29,23. 60,21 vgl. Dt. 32,6. 15.

V. 4—5. Darum sollen die Menschen aller Völker dankend zu den Thoren seines Tempels und preisend in die Vorhöfe seines Tempels eingehen (96,8), um sich anbetend der Gemeinde anzuschließen, welche, eine Schöpfung Jahve's der ganzen Erde zugute, um diesen Tempel geschart ist und ihn zur Stätte der Anbetung hat. Die Wallfart aller Völker nach dem heiligen Berge ist alttest. Einkleidung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker zu dem Gotte der Offenbarung und den Zusammenschluß aller mit dem Volke dieses Gottes. Sein Tempel ist offen für sie alle. Sie dürfen in ihn eingehen und haben, wenn sie eingehen, Großes zu erwarten. Denn der Gott der Offenbarung (52,11. 54,8) ist טוב (25,8. 34,9) und seine Gnade und Treue währen ewiglich — der in späteren Halleluja und Hodu-Psalmen oft wiederkehrende und zu einer liturgischen Formel (Jer. 33,11) gewordene Ged. Die Gnade Gottes ist die Freigebigkeit und seine Treue die Beständigkeit seiner Liebe.

---

[1] Es gibt nach masor. Zählung 15 alttest. Stellen, in denen לא geschrieben ist und לו gelesen wird, näml. Ex. 21,8. Lev. 11,21. 25,30. 1 S. 2,3. 2 S. 16,18. 2 K. 8,10. Jes. 9,2. 63,9. Ps. 100,3. 139,16. Iob 13,15. 41,4. Spr. 19,7. 26,2. Esr. 4,2. Nicht mitgerechnet sind, weil zweifelhaft, Jes. 49,5. 1 Chr. 11,20.

PSALM CI.

Gelöbnisse eines Königs.

1 Von Huld und Recht will ich singen, dir, Jahve, harfnen,
2 Will achtsam sein auf der Redlichkeit Weg — wann kommst du zu mir?!
Ich werde wandeln in meines Herzens Unschuld in meinem Hause,
3 Nicht mir vor Augen stellen nichtswürdig Thun;
Verübung von Ausschweifungen hass' ich, nichts haftet an mir.
4 Ein falsches Herz soll fern mir bleiben Böses heg' ich nicht.
5 Wer verleumdet heimlich seinen Nächsten, den vertilg' ich;
Die mit hohen Augen und geblähtem Herzen vertrag' ich nicht.
6 Mein Augenmerk sind die Getreun des Landes, sie seien um mich;
Wer auf der Redlichkeit Weg geht, der diene mir.
7 Nicht sitzen soll im Innern meines Hauses wer Arglist übt;
Wer Lügen redet, soll nicht bestehn vor meinen Augen.
8 Allmorgentlich werd' ich vertilgen alle Erden-Frevler,
Auszurotten aus Jahve's Stadt alle Uebelthäter.

Es ist dies der „Fürstenpsalm"[1] oder, wie er in Luthers Uebers. überschrieben ist, „Davids Regentenspiegel". Gäb' es dafür ein passenderes Motto, als das Wort von dem Regimente Jahve's 99,4? Im Hinblick auf diese Stelle des Ps. 99, zu welchem Ps. 100 das Schlußstück ist, scheint Ps. 101 als ein Echo aus Davids Herzen angeschlossen zu sein. Die Angemessenheit des לְדָוִד מִזְמוֹר (Wortstellung wie 24. 40. 109. 110. 139) bestätigt sich aus Inhalt und Form. Wahrsch. bot dem nachexilischen Sammler das große Geschichtswerk, welches der Chronist excerpirt hat, noch eine Nachlese davidischer oder doch David zugeeigneter Lieder. Das vorliegende ist aus der Zeit, in welcher die Bundeslade im Hause Obed Edoms war, wo sie David aus Entsetzen über den Unfall Uza's zurückgelassen hatte. Damals sagte David: „*wie sollte zu mir kommen* (dem Unheiligen) *die Lade Jahve's*" 2 S. 6,8.; er wagte es nicht, die Lade des Furchtbar-Heiligen in den Bereich seines Hauses zu bringen. In unserm Ps. aber spricht er seine königliche Entschließung aus, auf Heiligkeit seines Wandels, Regiments und Hauses ernstlich bedacht zu sein, und diese Entschließung bringt er wie ein Gelübde Jahve entgegen, zu dem er im Hinblick auf den reichen Segen, den die Lade Gottes um sich her verbreitete (2 S. 6,11 f.), sehnsüchtig seufzt: „*wann wirst du zu mir kommen?!*" Diese zeitgeschichtliche Beziehung ist schon von Hammond und Venema erkannt worden. Ebendadurch daß J. zu David kommt, wird Jerusalem עִיר ה' (v. 8), und die Heiligkeit dieser seiner Wohnstadt in aller Treue mit aller Macht zu schirmen — das ists wozu sich David hier verpflichtet.

Der Inhalt von v. 1 bezieht sich nicht blos auf den folg. Ps. als Ankündigung seines Thema's, sondern auf Davids ganzes Leben: Huld und Recht, die in Jahve urbildlich und für den König, der dessen Volk regirt, vorbildlich geeinigten Selbsterweisungen, sollen Gegenstand seines Gesanges sein; Jahve, der Urquell der Huld und des Rechts, soll es sein, dem

---

1) Eyring in seiner *Vita* Ernst des Frommen erzählt, daß dieser einem untreuen Minister den 101. Ps. zuschickte und daß man im Lande, wenn ein Beamter sich etwas zuschulden kommen ließ, sprüchwörtlich sagte: Der wird gewiß bald den Fürstenpsalm zu lesen bekommen.

seine Dichtergabe wie sein Harfenspiel geweiht ist. חֶסֶד ist aus dem Principe freier Liebe fließende Leutseligkeit und מִשְׁפָּט streng unparteilich und unwillkürlich an die Norm des Rechten und Guten sich bindende Gesetzmäßigkeit — die zwei sich gegenseitig temperirenden Verhaltungsweisen, die Gott von jedem Menschen Mi. 6,8 vgl. Mt. 23,23 (*τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον*) und insbes. von einem Könige fordert. Ferner hat er sich vorgenommen, nachdenkend und nachtrachtend zu achten auf (הִשְׂכִּיל בְּ wie Dan. 9,13) den Weg des Vollkommenen d. i. Charakterreinen. Man könnte nun relativisch weiter übers.: wann du zu mir kommest. Aber erst dann?! Anders Hitz.: ich will mich um das Geschick des Redlichen annehmen, wenn es an mich kommt d. i. so oft es zu meiner Kenntnis gebracht wird. Aber wäre dies die Meinung, so würde בִּדְבַר statt בְּדֶרֶךְ gesagt sein (Ex. 18,16. 19. 2 S. 19,12), denn דרך תמים ist nach seinen beiden Theilen ein ethischer Begriff und wird also hier nicht anders als v. 6 gemeint sein. Zudem ist relativer Gebrauch des Fragworts מָתַי im Hebr. außer etwa Spr. 23,35 unbelegbar. Athanasios erkl. richtig: *ποθῶ σου τὴν παρουσίαν, ὦ δέσποτα, ἱμείρομαί σου τῆς ἐπιφανείας, ἀλλὰ δὸς τὸ ποθούμενον*. Es ist eine Frage der Sehnsucht: wann kommst du zu mir? ist die Zeit nicht bald gekommen, wo du deinen Thron in meiner Nähe aufschlägst? Geht sein Sehnen in Erfüllung, so will und wird sich David dann verhalten wie er weiter angelobend darlegt. Er macht sich anheischig, inmitten seines Hauses d. i. Hoflagers in der Unschuld oder Einfalt seines Herzens (78,72. Spr. 20,7) zu wandeln, ohne sich von dieser ihm durch Gnade eignen Gemütsverfassung abbringen zu lassen. Er wird nicht hinstellen gegenüber seinen Augen, näml. als Vorsatz (Dt. 15,9. Ex. 10,10. 1 S. 29,10 LXX), irgendwelche sittlich nichtswürdige Sache (41,9 vgl. über בְּלִיַּעַל 18,5); Verübung von Ausschweifungen haßt er: עֲשֹׂה ist *inf. constr.* für עֲשׂוֹת wie Gen. 31,28. 50,20. Spr. 21,3 vgl. רְאֹה Gen. 48, 11. שְׁתוֹ Spr. 31,4.; סֵטִים hat (wie Hos. 5,2 שֵׂטִים) als Obj. von עשה nicht persönliche (Kimchi Ew.) Bed. (vgl. dagegen 40,5), sondern sachliche: (*facta*) *declinantia* (wie זֵדִים 19,14 *insolentia*, חֹבְלִים Zach. 11,7 *vincientia*) — Versuchungen und Reizungen der Art schüttelt er von sich ab, so daß nichts dergleichen an ihm haftet. Die Bekenntnisse v. 4 gehen auf sein eignes Innere: לֵב עִקֵּשׁ (nicht עִקֶּשׁ־לֵב Spr. 17,20) ein falsches Herz, das es nicht treu mit Gott und Menschen meint, soll ihm fern bleiben, Böses (רָע wie 30,5) mag er nicht wissen d. i. nicht in sich hegen und pflegen. Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den wird er vertilgen, man wird sich also durch lieblose verrätherische Zuträgerei, deren Schlangentücke David selbst in seinem Verhältnis zu Saul reichlich erfahren hatte, bei ihm so wenig in Gunst setzen können, daß man vielmehr seinen Zorn auf sich lädt (Spr. 30,10); statt des regelrecht vocalisirten מְלוֹשְׁנִי liest das *Kerî* מְלָשְׁנִי *m^eloschni*, ein *Po.* (לֹשֵׁן *linguâ petere*, wie עֹיֵן *oculo petere*, sonst הִלְשִׁין Spr. 30,10) mit ŏ statt ō (s. zu 109,10. 62,4) und mit *Chirek compaginis* (s. zu Ps. 113).. Den Hochäugigen d. i. Hoffärtigen und den Weitherzigen d. i. Großthuerischen, Aufgeblasenen, Dünkelhaften (Spr. 28,25 vgl. 21,4), den verträgt er nicht (אוּכָל eig. *fut. Ho.* ich bin unbefähigt, näml. לָשֵׂאת, was wie Jes. 1,13 nach Spr. 30,21. Jer. 44,22

zu ergänzen).[1] Dagegen haften seine Augen an den Getreuen des Landes, mit der Absicht näml., sie in seine Nähe zu ziehen. Wer auf dem Weg der Redlichkeit einhergeht, der soll ihn bedienen (שֵׁרֵת *θεραπεύειν* neben עָבַד *δουλεύειν*). Ein Trugverübender hat innerhalb seines Hauses nicht Bleibens; ein Lügenreder hat keinen Bestand (יִכּוֹן s. v. a. ist nicht נָכוֹן) gegenüber (unter) seinen Augen. Allmorgentlich (לַבְּקָרִים wie 73, 14. Jes. 33, 2. Thren. 3, 23 u. לִבְקָרִים Iob 7, 18) wird er, wenn J. in Jerusalem seinen Wohnsitz genommen haben wird, alle Frevler (רִשְׁעֵי wie 119, 119) d. i. unverbesserlich Bösen, wo immer sie ihm auf Erden begegnen, vertilgen, auf daß aus der Königsstadt, die nun Jahve-Stadt geworden, alle Unheilverübenden ausgerottet werden.

PSALM CII.

Gebet eines Dulders für sich und das in Trümmern liegende Jerusalem.

2 **Jahve, o höre mein Gebet,**
Und mein Hülfschrei dringe zu dir.
3 **Verbirg nicht dein Antlitz vor mir am Tage da mir angst ist,**
Neige mir zu dein Ohr,
Am Tage da ich rufe erhör' mich eilends.

4 **Denn hinschwanden in Rauchdampf meine Tage,**
Und meine Gebeine sind wie ein Herd durchglühet.
5 **Versengt wie Kraut und vertrocknet ist mein Herz,**
Denn vergessen hab' ich mein Brot zu genießen.
6 **Vor lautem Jammern klebt mein Gebein am Fleische.**

7 **Ich gleiche einem Pelekan der Wüste,**
Bin geworden wie eine Eule der Ruinen.
8 **Nachtwachend bin ich wie ein einsam Vöglein auf dem Dache.**
9 **Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;**
Die wider mich rasen, machen mich zum Schwurwort.

10 **Denn Asche hab' ich wie Brot gegessen,**
Und mein Getränk mit Weinen gemischt
11 **Von wegen deines Grimms und deines Tobens,**
Daß du mich aufgehoben und hingeworfen.
12 **Meine Tage sind wie ein gedehnter Schatten,**
Und ich selbst vertrockne gleich dem Kraute.

13 **Du aber, Jahve, thronest ewig**
Und dein Gedächtnis währt in Geschlecht und Geschlecht.
14 **Du wirst aufstehn, dich erbarmen Zions,**
Denn Zeit sie zu begnaden ists, da ist der Zeitpunkt —
15 **Denn liebend hangen deine Knechte an ihren Steinen**
Und es jammert sie ihres Staubes.

16 **Und fürchten werden Heiden den Namen Jahve's**
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
17 **Weil neugebaut hat Jahve Zion,**
Erschienen ist in seiner Herrlichkeit,

---

1) Die Masora schreibt beidemal אוֹתוֹ (*plene*), der Talmud aber *b. Erachin* 15b hatte אִתּוֹ vor sich: „Von dem Verleumder sagt Gott: ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen, ich kann es nicht mit ihm (אִתּוֹ) aushalten.“

18 **Sich zugewendet dem Gebet des Entblößten**
Und nicht verschmäht hat ihr Gebet.

19 **Aufschreiben wird mans für das nachkommende Geschlecht**
Und noch zu erschaffendes Volk wird preisen Jāh,
20 **Daß er niedergeschaut von seiner heiligen Höhe,**
Jahve vom Himmel zur Erde geblickt hat,
21 **Zu hören das Aechzen Gefangener,**
Loszumachen dem Tode Verfallne,
22 **Daß sie erzählen in Zion den Namen Jahve's**
Und seinen Ruhm in Jerusalem,
23 **Wenn sich Völker versammeln zumal**
Und Königreiche, Jahve zu dienen.

24 **Gebeugt hat er auf dem Wege meine Kraft,**
Verkürzt meine Tage.
25 **Mein Gott, sprech' ich, entrück' mich nicht in der Hälfte meiner Tage —**
In Geschlecht der Geschlechter währen deine Jahre.
26 **Vordem hast die Erde du gegründet,**
Und deiner Hände Werk sind die Himmel.
27 **Jene werden untergehn und du bestehest,**
Sie alle werden wie ein Gewand veralten,
Wie ein Kleid wechselst du sie und sie wechseln —
28 **Du aber bleibst derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende!**
29 **Die Kinder deiner Knechte werden zu wohnen kommen,**
Und ihr Same wird vor dir bestehen.

Wann wirst du zu mir kommen? seufzt Ps. 101.; *mein Flehen möge zu dir kommen* bittet Ps. 102 mit der Ueberschr.: *Gebet für einen Elenden, wenn er dahinschmachtet und vor Jahve ausschüttet seine Klage.* So persönlich, wie das lautet, hat mans auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen; das Leiden des עָנִי ist aber allerdings ein nationales, der D. ist einer der Knechte Jahve's, welche das Misgeschick Jerusalems und ihres heimatlosen Volkes äußerlich und in tiefster Seele miterdulden. עָטַף bed. hinschmachten wie 61, 3. Jes. 57, 16 und שָׁפַךְ שִׂיחוֹ sein Sinnen und Klagen, sein sorgliches Anliegen ausschütten, wie 142, 3 vgl. 1 S. 1, 15 f.

Wie bei schon manchem vorausgegangenen Ps. begleitet uns auch bei diesem bis zu Ende deuterojesaianischer Eindruck; je weiter man liest, desto stärker wird das Echo seines profetischen Urbilds. Auch an ältere Ps. wie 22. 69. 79 schließt sich der D. an, obwol selber hohen dichterischen Aufschwungs fähig, wogegen er sicher fortschreitende Gedankenentfaltung vermissen läßt.

V. 2—3. Der Ps. beginnt mit geläufigen Gebetsworten, wie sie dem Beter ohne Gefühl ihres fremden Ursprungs in Herz und Mund kommen, vgl. bes. 39, 13. 18, 7. 88, 3 und zu v. 3: 27, 9 (*verbirg dein Antlitz nicht vor mir*); 59, 17 (ביום צר לי); 31, 3 u. ö. (*neige zu mir dein Ohr*); 56, 10 (ביום אקרא); 69, 18. 143, 7 (מַהֵר עֲנֵנִי).

V. 4—6. Von hier an wird der Ps. eigentümlich. Ueber das בְּ in בְּעָשָׁן s. zu 37, 20. Die LA כְּמוֹ קֵד (bei dem Karäer Ben-Jerucham) bereichert bei gleichem Sinn das Lex. mit einem Worte, welches schwerlich je existirt hat. מוֹקֵד (arab. *maukid*) bed. hier wie sonst den Herd. נִחָרוּ ist wie 69, 4 *Ni.*: seine Gebeine sind von Fieberglut durchglüht wie ein Herd von dem darauf lodernden Feuer. הוּכָּה (vgl. יָגוֹדּוּ 94, 21) ist ganz wie Hos. 9, 16 vgl. Ps. 121, 6 gebraucht. Das Herz vertrocknet, indem das

Lebensblut, dessen Behälter es ist, versiegt. Dem V. שָׁכַח folgt מִן der Abkehr. Zu dem Anbacken der Knochen am Fleische d.i. an der Haut (arab. بَشَر der Wurzelbed. gemäß Oberfläche des Leibes = Haut, v. בשר an der Oberfläche streifen, reiben, schaben, kratzen) vgl. Iob 19,20. Thren. 4, 8. לְ (אֶל) bei דָּבַק ist so gebräuchlich als בְּ. מִקּוֹל אַנְחָתִי mit Böttch. zu v. 5 zu ziehen ist unnöthig. Fortwährende Anstrengung der Stimme, zumal bei anhaltendem, aus innerer Anfechtung hervorgehendem Gebet, magert ja wirklich den Körper ab.

V. 7—9. קְאַת (Constr. von קָאַת oder קָאָת v. קָאָה, s. Jes. S. 345) ist nach LXX der Pelekan und כּוֹס der Nachtrabe oder die Nachteule[1]; דָּמָה gewinnt von der Wurzelbed. flach, eben s. und dergestalt hindehnen (wie schon die Holländer erkannt haben) die Bed. gleich s. (*aequalem esse*). Die beiden Thiere sind unreine, welche den einsamen Aufenthalt in der Wüste und Trümmerstätten lieben; in eine solche Wüste, die des Exils, ist der D. unfreiwillig versetzt. Er bringt die Nächte schlaflos zu (שָׁקַד wachen zur Schlafeszeit) und ist somit wie ein, während alles in den Häusern unten schläft, einsam (בּוֹדֵד, Syr. falsch נוֹדֵד) auf dem Dache sitzender Vogel; das ַ in v. 8 trennt das Gewordene von Werdegrund und Werden. Sein Kummer ist, daß seine Feinde ihn als Gottverlassenen schmähen. מְהוֹלָל *prt. Poal* ist der toll Gemachte und Gewordene Koh. 2, 2.: meine = die wider mich Rasenden. Diese schwören bei ihm, indem sie sagen, wenn sie fluchen wollen: Gotte lasse dirs ergehen wie diesem, zu erkl. nach Jes. 65, 15. Jer. 29, 22.

V. 10—12. Asche ist sein Brot (vgl. Thren. 3, 16), indem er, ein Trauernder, in Asche sitzt und über und über mit Asche sich bestreut hat Iob 2, 8. Ez. 27, 30. Das flectirte שִׁקֻּוַי hat zur Hauptform שִׁקּוּי = שִׁקּוּי, wofür Hos. 2, 7 שִׁקּוּי. „Daß du mich aufgehoben und niedergeworfen“ ist nach Iob 30, 22 zu verstehen: erst hat ihm Gott den festen Boden unter den Füßen entzogen, dann aus der Schwebe zu Boden geworfen — ein Bild des Geschickes Israels, welches seinem Vaterlande entrückt und in das Elend d. i. Fremdland hingeworfen ist. Dort sind seine Lebenstage כְּצֵל נָטוּי wie ein gestreckter Schatte, der länger und länger wird, bis er

1) LXX übers.: ich gleiche einem Wüsten-Pelekan, bin geworden wie ein Nachtrabe auf Ruinenstätte (οἰκοπέδῳ). Uebereinstimmig mit LXX übers. Saadia (wie auch Arabs Erp., Arabs Samar., Abulwalîd) קאת durch قوق (hier und Lev. 11, 18. Dt. 14, 17. Jes. 34, 17) u. כוס durch بوم; dieses (*bum*) ist lautnachahmender Name der Eule und jenes (*kuk*) bed. nicht auch die Eule oder den Kauz (obwol das Käuzlein in Aegypten *um kuéik* und in Afrika *abu kuéik* genannt wird, s. die Wörterbücher von Bocthor und Marcel unter *chouette*), sondern den Pelekan, den „langhalsigen Wasservogel“ (Damiri nach dem Wörterbuch *el-ʿObâb* von Hasan ben-Mohammed el-Saghani). Auch Graec. Venet. übers. קאת mit πελεκάν, die Peschito aber mit ܩܳܩܳܐ. Was Ephrem zu Dt. 14, 17 und der *Physiologus Syrus* (*ed. Tychsen* p. 13 vgl. p. 110 s.) vom ܩܳܩܳܐ sagen, daß er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei, führt gleichfalls auf den Pelekan, obschon die syr. Lexikographen schwanken. Vgl. auch Oedmann, Vermischte Sammlungen Heft 3 Cap. 6. (Fl. nach einer Mittheilung Rödigers).

sich ganz in Dunkel verliert 109,23. Ein anderes Bild: er gleicht dort einer (entwurzelten) Pflanze, welche verdorret.

V. 13—15. Indem die Gemeinde in ihren Gliedern auf fremdem Boden hinstirbt, bleibt doch ihr Gott der Unveränderliche und die Verheißung hat daran die Bürgschaft ihrer Erfüllung. Diese Bürgschaft ergreift wie in Ps. 90 der Glaube. Wie תֵּשֵׁב zu verstehen, erhellt aus 9,8. Thren. 5,19. Der Name, den sich Jahve durch Selbstbezeugung gemacht, verfällt nie der todten Vergangenheit, er ist sein ewig lebendiges זֵכֶר Ex. 3, 15. So wird er auch Jerusalem wiederherstellen; der Termin, auf den die Verheißung lautet, ist, wie dem D. sein Sehnen sagt, gekommen. מוֹעֵד ist nach 75,3. Hab. 2,3 der Zeitpunkt, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll. לְחֶנְנָהּ vom Inf. חֵנַן hat *ĕ*, abgeplattet aus *ă*, in ganz geschlossener Silbe. רָצָה *seq. acc.* bed. an etw. sein Wolgefallen haben, mit Wolgefallen daran hangen, und חֹנֵן besagt nach Spr. 14,21 mitempfindende zärtliche Liebe des Gegenstandes. Die Knechte Gottes fühlen sich nicht in Babylon heimisch, sondern ihr liebendes Sehnen weilt bei den Trümmern, den Steinen und Schutthaufen (Neh. 3,34) Jerusalems.

V. 16—18. Mit וְיִירְאוּ wird gesagt was geschehen wird, wenn das v. 14 Erhoffte eintritt, und zugleich wird Gotte damit die Erfüllung des Ersehnten nahe gelegt: Jahve's eigne Ehre hängt davon ab, da die Wiederherstellung Jerusalems das Mittel zur Bekehrung der Welt werden wird — ein Grundged. von Jes. c. 40—66 vgl. bes. 59,19. 60,2., woran diese Str. auch im Ausdruck erinnert. Daß die Wiederherstellung Jerusalems mit der herrlichen Parusie Jahve's zusammenfällt — diese profetische Aussicht Jes. 40,1—5 hallt hier lyrisch wieder. כִּי v. 17 gibt den Grund der Verehrung an, wie v. 20 des Lobpreises. Das Volk des Exils heißt v. 18 הָעַרְעָר von עָרַר nackt s.: heimatlos, machtlos, ehrlos, vor Menschenaugen aussichtslos; LXX übers. dieses Wort Jer. 17,6 ἀγριομυρίκη und dessen durch inneren Ablaut gebildeten Plur. עֲרוֹעֵר Jer. 48,6 ὄνος ἄγριος, was nur Besonderungen des Grundbegriffs des Splitternackten, Vernachlässigten, Wilden. 18^b ist Nachhall von Ps. 22,25.; in dem Spiegel dieses und anderer Leidensps. erblickte das Israel des Exils sich selber.

V. 19—23. Der D. fährt fort J. zur Erfüllung seines Wunsches zu bewegen, indem er ihm vorhält was geschehen wird, wenn er Zion wiederhergestellt haben wird. Das Evangelium von der Heilsthat Gottes wird niedergeschrieben für nachfolgende Geschlechter, und ein geschaffenes d. i. ins Dasein tretendes neues Volk, die Gemeinde der Zukunft wird Gott den Erlöser dafür lobpreisen; דּוֹר אַחֲרוֹן wie 48,14. 78,4., עַם נִבְרָא wie עַם נוֹלָד 22,32., viell. mit Bezug auf deuterojes. Stellen wie Jes. 43,7. Zu v. 20 vgl. Jes. 63,15., in v. 21 vgl. Jes. 42,7. 61,1 ist die deuterojes. Färbung augenfällig. Noch wörtlicher lehnt sich v. 21 an 79,11. Das Volk des Exils ist wie in Gefängnis und Banden (אָסִיר) und geht seinem Untergange entgegen (בְּנֵי תְמוּתָה), wenn Gott nicht eingreift. Subj. zu לְסַפֵּר sind die Heimgekehrten. בְּ v. 23 führt das gleichzeitig Geschehende ein: mit der Entknechtung Israels verbindet sich die Bekehrung der Welt. נִקְבָּץ in gleichem Zus. wie Jes. 60,4. Nachdem der D. sich so an der

Herrlichkeit der Erlösungszeit geweidet, kommt er auf sich selbst zurück und formulirt was er seiner Person erbittet.

V. 24—29. Auf dem Wege (ב wie 110,7) — nicht: durch den Weg (ב wie 105,18), wobei sich eine attributive nähere Bestimmung des Weges erwarten ließe — hat Gott seine Kraft gebeugt (vgl. Dt. 8,2), es war also ein mühsalvoller Weg, den er mit seinem Volke geführt worden ist. Er hat seine Tage verkürzt, so daß er sich nur mühsam fortschleppt und nur noch eine kleine Strecke bis zum gänzlichen Erliegen vor sich hat. Das *Chethîb* כחו (LXX ἰσχύος αὐτοῦ) läßt sich von Gottes unwiderstehlicher Macht verstehen wie Iob 23,6. 30,18., wobei aber die Bez. des Obj. vermißt wird. Das einführende אֹמַר (vgl. Iob 10,2), welches bestimmte Formulirung ankündigt, dient zur Hervorhebung der folg. Bitte. In אַל־תַּעֲלֵנִי ist das Leben als eine Linie von naturgemäßer Länge gedacht; vor der Zeit sterben ist ein Herausgehobenwerden aus diesem Verlaufe, so daß die zweite Hälfte der Linie undurchlebt bleibt 55,24. Jes. 38,10. Die Bitte, ihn nicht vor der Zeit hinzuraffen, stützt der D. nicht auf die Ewigkeit Gottes an sich, sondern auf das zu erwartende Werk der Weltverjüngung und der Wiederherstellung Israels, welches er, weil er der Ewiglebendige ist, vollbringen kann und wird. Die Sehnsucht, diese neue Zeit zu erleben, ist der letzte Grund der Bitte des D. um Lebensverlängerung. Das Bekenntnis Gottes des Schöpfers v. 26 erinnert in der Form an Jes. 48,13 vgl. 44,24. הֵמָּה v. 27 geht auf die zwei Großtheile des Weltganzen. Das Gott Himmel und Erde neu schaffen wird, ist eine schon Jes. 34,4 angedeutete, im 2. Th. des B. Jesaia aber zuerst voll- und vielstimmig ausgesprochene Offenbarung: 51,6.16. 65,17. 66,22. Daß der D. diese Erkenntnis vom Profeten hat, erhellt aus der Uebereinstimmung in dem Bilde vom Kleide Jes. 51,6 vgl. 50,9 und im Ausdruck (עָמַד *perstare* wie Jes. 66,22). Auch das vielsagende אַתָּה הוּא du bist Er d. h. unveränderlich der Selbe ist aus dem Munde des Prof. Jes. 41,4. 43,10. 46,4. 48,12; הוא ist Präd. und bez. die Selbigkeit Jahve's (Hofmann, Schriftb. 1,63). Auch in v. 29, zu welchem sich die Bitte um Lebensverlängerung zuspitzt, hört man Jes. 65,9. 66,22 nachklingen. Und daraus daß dem D. wie dem Profeten das nachexilische Jerusalem und das schließliche neue auf der neuen Erde unter einem neuen Himmel ineinanderfließen, ersieht man, daß nicht blos in Hizkia's oder Manasse's Zeit (vorausgesetzt, daß Jes. 40—66 vom alten Jesaia sind), sondern auch noch in der zweiten Hälfte des Exils eine solche perspektivisch verkürzte Anschauung möglich war. Wenn übrigens der Verf. des Hebräerbriefs v. 26—28 des Ps. ohne weiteres auf Christum bez., so rechtfertigt sich dies dadurch, daß der Gott, den der D. als den Unwandelbaren bekennt, Jahve der Kommende ist.

PSALM CIII.

Hymnus auf Gott den Allerbarmer.

1 **Benedeie, meine Seele, Jahve**
Und all mein Leibesinnres seinen heil'gen Namen.

2 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und vergiß nicht all seine Wolthaten —
3 Der verzeihet all deiner Missethat,
Der Heilung schafft all deinen Gebrechen,
4 Der losmacht von der Grube dein Leben,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit,
5 Der sättigt mit Gutem deine Backe,
Daß sich verneuet adlergleich deine Jugend

6 Gerechtigkeitsthaten vollführet Jahve
Und Rechtserweise zugut allen Bedrückten.
7 Er machte kund seine Wege Mose'n,
Den Kindern Israel seine Großthaten.
8 Barmherzig und huldvoll ist Jahve,
Langsam zum Zorn und groß von Gnade.
9 Nicht auf immer hadert er
Und nicht auf ewig grollt er.
10 Nicht nach unsern Sünden thut er uns,
Und nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns.

11 Denn so hoch der Himmel über der Erde,
Ist seine Gnade mächtig über die so ihn fürchten.
12 So fern der Aufgang ist vom Niedergang,
Thut er fernweg von uns unsere Frevel.
13 Wie sich erbarmt ein Vater über die Kinder,
Erbarmt sich Jahve über die so ihn fürchten.
14 Denn Er kennt unsere Beschaffenheit,
Ist eingedenk, daß wir Staub sind.

15 Ein Sterblicher wie Gras sind seine Tage,
Wie des Feldes Blume, so blüht er.
16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, ist er nicht mehr,
Und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte.
17 Doch die Gnade Jahve's ist von ewig zu ewig über die ihn fürchten,
Und seine Gerechtigkeit erweist sich Kindeskindern,
18 Denen die seinen Bund beobachten
Und seiner Ordnungen eingedenk sind, sie auszuüben.

19 Jahve im Himmel hat er aufgerichtet seinen Thron,
Und sein Regiment über Alles herrscht es.
20 Benedeiet Jahve, ihr seine Engel,
Ihr starken Helden, ausrichtend sein Wort,
Indem ihr gehorchet dem Rufe seines Worts.
21 Benedeiet Jahve, ihr seine Heere alle,
Seine Diener, ausrichtend sein Wolgefallen.
22 Benedeiet Jahve, ihr seine Werke alle,
An allen Orten seiner Herrschaft.
Benedeie, meine Seele, Jahve!

An „*du wirst dich Zions erbarmen*“ 102, 14 schließt sich Ps. 103 an, welcher durchaus dieses Inhalts ist; im Uebrigen stehen die zwei Ps. in Contrast. Die Ueberschrift לדוד findet sich so allein, ohne weiteren Zusatz, auch schon vor Psalmen des 1. Buches (26—28. 35. 37). Sie beruht ohne Zweifel nicht blos auf Mutmaßung, sondern auf Ueberlieferung. Denn innere Gründe, welche die Beischrift des לדוד veranlaßt hätten, lassen sich nicht ersehen. Die Sprachform ist ihr nicht günstig. Das tiefsinnige machtvolle Lied ist aramäisch gefärbt wie Ps. 116. 124. 129. In Häufung aramaisirender Suffixformen hat es nur an der Elisageschichte 2 K. 4, 1—7 seines Gleichen, wo übrigens das *Kerî* überall die üblichen Formen substituirt, während hier, wo diese Suffixformen beabsichtigte Zierden des Ausdrucks sind, das

Chethîb mit Recht unverändert bleibt. Es sind die Formen 2 *sing. fem. êchi* für *êch* und 2 *sing. plur. âjchi* für *ajich*. Das hier hinzugetretene tonlose *i* ist ebendas, mit welchem ursprünglich auch אַתִּי statt אַתְּ und לָכִי für לָךְ gesprochen wurde. Außerhalb des Psalters (hier und 116,7.19) kommen diese Suffixformen *echi* und *ajchi* nur Jer. 11,15 und in den nordpalästinischen Profetengeschichten des Königsbuchs vor.

Die Sinngruppen, in welche der Ps. zerfällt, sind v.1—5. 6—10. 11—14. 15—18. 19—22. Zählt man ihre Zeilen, so ergibt sich das Schema 10. 10. 8. 8. 10. Die koptische Uebers. zählt demgemäß 46 *CTYXOC* d. i. *στίχοι*.

V. 1—5. In der 1. Str. v. 1—5 ruft der D. seine Seele auf zu lobpreisender Dankbarkeit für Gottes rechtfertigende, erlösende, erneuernde Gnade. In solchen Selbstgesprächen redet das mit dem Geiste, dem stärkeren mannhafteren Theile des Menschen (Psychol. S. 104 f.), sich zusammennehmende oder auch, weil die Seele als das geisthafte Medium des Geistes und Leibes die ganze Person des Menschen repräsentirt (Psychol. S. 203), das in ihr die ganze eigne Persönlichkeit sich vergegenständlichende Ich. So hier wo v. 3—5 die angeredete Seele den ganzen Menschen vertritt. Das nur hier vorkommende קְרָבִים ist ein gewählterer Ausdruck für מֵעִים (מֵעַיִם): das Herz, welches *κατ' ἐξ.* קֶרֶב heißt, die Nieren, die Leber u.s.w., denn nach bibl. Anschauung (Psychol. S. 266) dienen diese Organe der Brust- und Bauchhöhle nicht blos dem leiblichen, sondern auch dem geistig-seelischen Leben. Das auffordernde בָּרְכִי wird *per anaphoram* wiederholt. Nichts vergißt die Menschenseele leichter, als das schuldige und insbes. Gotte schuldige Danken. Darum bedarf sie nachdrücklicher Erweckung, daß sie den Segen, womit Gott sie gesegnet, nicht unerwidert lasse und alle seine Vollführungen (גְּמֻל = גָּמַר) an ihr (גְּמוּל *ῥῆμα μέσον* z. B. 137,8), welche eitel Wolthaten sind, nicht vergesse. Es folgen nun attributive Partt., die sich an אֶת־ה׳ anschließen. Obenan steht die Gnade, welche die Vorbedingung und Grundlage aller andern ist: die sündenvergebende. Die Vv. סָלַח und רָפָא mit Dativ-Obj. bed. Gewährung dessen, was der Verbalbegriff besagt. תַּחֲלוּאִים (aus Dt. 29,21 vgl. 2 Chr. 21,19 von חָלָא = חָלָה √חל *solutum, laxum esse*) sind nicht blos leibliche Krankheitszufälle, sondern allerlei innere wie äußere Leiden. מִשַּׁחַת übers. LXX *ἐκ φθορᾶς* (v. שָׁחַת wie Iob 17,14), aber näher liegt bei diesem Gegens. zum Leben die „Grube“ (v. שׁוּחַ) als Name des Hades wie 16,10. Wie ihre Rettung von Schuld und Noth und Tod, so verdankt die Seele Gotte auch ihre Ausstattung aus dem Reichtum der göttlichen Liebe. Das V. עִטֵּר ohne solch einen Zusatz wie 5,13 heißt krönen, vgl. 8,6. Es ist wie gew. mit dopp. Acc. verbunden; die Krone ist gleichsam aus Gnade und Barmherzigkeit geflochten. Das ב von בַּטּוֹב v. 5 statt des Acc. 104,28 bez. das Sättigungsmittel, welches zugleich selber das Sättigende ist. עֶדְיֵךְ übers. Trg.: *dies senectutis tuae*, dagegen 32,9 *ornatus ejus*; Pesch. *corpus tuum* und 32,9 umgekehrt *juventus eorum*. Diese Bedd. Greisenalter oder Jugend sind erdichtet. Und da die Anrede an die Seele geht, kann עֶדְיִי auch nicht, wie sonst כְּבוֹדִי, Name der Seele selbst sein (AE. Mendelss. Philipps. Hgst. u. A.). Wir kommen deshalb mit Hitz. auf den Sinn des Wortes 32,9 zurück, wo LXX *τὰς*

σιαγόνας αὐτῶν übers., hier freier, aber, wie es scheint, von ebendiesem Grundbegriff des עדי = arab. *chadd* Backe ausgehend: τὸν ἐμπιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου (wogegen Saadia's *victum tuum* auf Vergleichung des arab. غذا ernähren fußt). Der D. sagt der Seele d. i. seiner Person, daß Gott sie mit Gutem stättigt, so daß sie gleichsam die Backen davon voll bekommt (vgl. 81,11). Die Vergleichung כַּנֶּשֶׁר ist wie Mi. 1, 16 vgl. Jes. 40,31 auf die jährliche Mauserung des Adlers zu bez.; seine Neubefiederung ist ein Bild der Verjüngung durch Gnade. Dem נְעוּרָיְכִי (Plur. der zeitlichen Ausdehnung) steht das Präd. regelrecht im *sing. fem.* voraus.

V. 6—10. Der D. beschreibt nun v. 6—18, indem von seiner Person aus sein Gesichtskreis sich erweitert, Gottes gnadenreiches väterliches Erzeigen gegen die sündigen und hinfälligen Menschen, und zwar wie es aus der Gesch. Israels hervorleuchtet und im Lichte der Offenbarung erkannt wird. Was v. 6 sagt, ist ein von der Gesch. Israels abgezogener Gemeinplatz; מִשְׁפָּטִים ist Acc., regirt von dem aus עֹשֵׂה (so Baer nach der Masora) zu entnehmenden עֹשֶׂה. Und weil v. 6 Ergebnis historischen Rückblicks und Umblicks ist, kann v. 7 יוֹדִיעַ vergangenes Geschehen besagen (vgl. 99, 6 f.), denn daß *Mose* hier wie sonst *Jakob, Isaak, Josef* Israel repräsentire (Hgst. Hitz.), ist in der gesamten israel. Literatur ohne Beispiel. Wie das Kundthun der Wege gemeint ist, erhellt aus v. 8. Der D. denkt an Mose's Bitte הוֹדִעֵנִי נָא אֶת־דְּרָכֶךָ Ex. 33,13., welche Jahve dadurch erfüllte, daß er vor dem in der Felsspalte stehenden vorüberzog und sich unter Ausrufung seiner Eigenschaften dem nachblickenden zu schauen gab. Die Wege Jahve's sind also hier nicht die vom Menschen vorschriftsmäßig zu wandelnden (25, 4), sondern die von ihm selbst auf seinem heilsgeschichtlichen Gange (67, 3) eingehaltenen. Das aus Ex. 34, 6 f. geschöpfte Bekenntnis ist zur israel. Glaubensformel geworden 86, 15. 145, 8. Jo. 2, 13. Neh. 9, 17 u. ö. In v. 9 ff. wird das vierte Attribut (וְרַב־חָסֶד) zum Gegenstand weiteren Lobpreises gemacht. Er ist nicht allein lang (אֶרֶךְ v. אָרֵךְ wie כְּבַד v. כָּבֵד) an Zorn d. i. lange wartend, bis er seinen Zorn entbindet, sondern wenn er hadert d. i. gerichtlich einschreitet, so geschieht auch das nicht auf die Dauer (78, 38), er grollt nicht auf ewig (נָטַר waren, näml. den Zorn Am. 1, 11 vgl. die Sach- und Wortparallelen Jer. 3, 5. Jes. 57, 16). Das Verfahren seiner Gerechtigkeit bemißt sich nicht nach unsern Sünden, sondern nach seiner Gnadenabsicht. Die Perf. v. 10 sagen was Gott je und je nicht gethan hat, die Fut. v. 9 was er fort und fort nicht thut.

V. 11—14. Die sinnreichen Bilder v. 11 f. (vgl. 36, 6. 57, 11) veranschaulichen die unendliche Macht und gänzliche Rückhaltlosigkeit der Gnade. הִרְחִיק hat *Gaja* (wie in genauen Texten auch הִשְׁחִיתוּ und הִתְעִיבוּ 14, 1. 53, 2), um in der Lautverbindung רח distincte Aussprache des Gutturals zu ermöglichen. Ebenso neutestamentlich wie v. 11. 12 lautet v. 13. Das Verhältnis, in welchem zu J. stehen die ihn fürchten, ist ein in freier Wechselseitigkeit begründetes Kindesverhältnis (Mal. 3, 11). Das väterliche Erbarmen wird v. 14 aus der Gotte bewußten Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen begründet, ähnlich wie die Verheißung Got-

tes nach der Flut, nicht ein gleiches Gericht wieder zu verhängen Gen. 8,21. Nach dieser Stelle und Dt. 31,21 scheint יִצְרֵנוּ von der sittlichen Beschaffenheit gemeint zu sein, aber nach 14ᵇ muß man eher an die Naturgestalt denken, die der Mensch von Gott dem Schöpfer hat (וַיִּיצֶר Gen. 2,7), als an die Herzensgestalt, die er durch Selbstbestimmung und ihrer Grundlage nach durch Uebererbung (51,7) hat. In זָכוּר erinnerungsvoll, eingedenk ist das Pass. nach Böttchers richtiger Fassung Ausdruck eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun, wie in בָּטוּחַ, יָדוּעַ u. dgl. 14ᵃ erinnert formell an das B. Iob 11,11. 28,23 und 14ᵇ sachlich an Iob 7,7 u. a. St. (vgl. Ps. 78,39. 89,48), noch mehr die folgende Verbildlichung menschlicher Hinfälligkeit, welcher der D. die Ewigkeit der göttlichen Gnade als festen Halt aller Gottesfürchtigen mitten in dem Entstehen und Vergehen hienieden entgegenhält.

V. 15—18. Das Bild vom Gras erinnert an 90,5 f. vgl. Jes. 40,6—8. 51,12., das von der Blume an Iob 14,2. אֱנוֹשׁ ist der Mensch als Sterblicher; seine Lebensdauer vergleicht sich der eines Grashalms und seine Schöne und Herrlichkeit einer Feldblume, deren höchste Blüte auch der Anfang ihres Welkens ist. In v. 16 geht בּוֹ (ähnlich wie Jes. 40,7 f.) auf den mit Gras und Blume verglichenen Menschen; כִּי ist ἐάν mit hypothet. Perf. und der Wind der die Pflanzen versengt ist, auf den Menschen bezogen, ein Bild jeglicher Lebensgefährdung: häufig genug ist es ja wirklich ein Windhauch, welcher das Menschenleben knickt. Die kühne Bez. spurlosen Verschwindens וְלֹא יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ ist aus Iob 7,10 vgl. ebend. 8,18. 20,9. Es gibt aber mitten in diesem Pflanzengeschicke einen starken Trost. Es gibt eine ewige Macht, welche alle die sich mit ihr verketten über die naturgesetzliche Vergänglichkeit hinaushebt und ewig macht, wie sie selbst ist. Das ist Gottes Gnade, welche sich über (עַל) alle die Ihn fürchten wie ein ewiger Himmel wölbt. Das ist Gottes Gerechtigkeit, welche treues Festhalten an seinem Bunde und gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften heilsordnungsmäßig belohnt und noch Kindeskindern (לְ) sich erweist, nach Ex. 20,6. 34,7. Dt. 7,9.: in tausend Generationen hinein d. i. ins Unendliche.

V. 19—22. So gnadenreich kann Er sich den Seinen erweisen, denn er ist der überweltliche allherrschende König. Mit diesem Ged. lenkt der D. zum Schlusse seines Lobgesangs. Der Himmel ist im Gegens. zur Erde wie 115,7. Koh. 5,1 der unwandelbare Bereich über dem Entstehen und Vergehen hienieden. Zu 19ᵇ vgl. 1 Chr. 29,12. בַּכֹּל geht auf ausnahmslos alles Geschöpfliche, das All der Dinge. Beim Himmel der Herrlichkeit muß sich der D. der Engel erinnern. Seine Aufforderung derselben zum Lobpreise Jahve's hat nur in Ps. 29 und 148 ihres Gleichen; sie geschieht aus dem Bewußtsein der irdischen Gemeinde heraus, daß sie mit den Engeln Gottes in lebendiger geistesgleicher Gemeinschaft steht und daß sie eine Hoheit besitzt, welche alles Geschaffene, selbst die zu ihrem Dienste (91,11) verordneten Engel, überragt. Sie heißen גִּבֹּרִים wie Jo. 4,11 und zwar גִּבֹּרֵי כֹחַ als die Starken, denen Kraft ohne Gleichen eignet. Ihr mit Heldenkraft ausgerüstetes Leben geht ganz — ein Vorbild für die Sterblichen — in gehorsamer Ausführung des Wortes Gottes

auf. לִשְׁמֹעַ ist Bestimmung nicht des Zweckes, sondern der Weise: *obediendo* (wie Gen. 2, 3 *perficiendo*). Den Ruf seines Wortes vernehmend bringen sie es auch sofort in Ausführung. Die Heere צְבָאָיו sind, wie מְשָׁרְתָיו zeigt, die um die Engel höheren Ranges gescharten himmlischen Geistwesen (vgl. Lc. 2, 13), die zahllosen λειτουργικὰ πνεύματα 104, 4. Dan. 7, 10. Hebr. 1, 14., denn es gibt eine *hierarchia coelestis*. Von den Erzengeln kommt der Verf. auf die Myriaden der himmlischen Heerscharen und von da auf alle Creaturen, daß sie, wo immer in Jahve's weitem Reiche sie sich befinden, in den anzustimmenden Lobgesang einstimmen, und von da zurück auf seine Seele, die er bescheiden unter die an dritter Stelle genannten Creaturen begreift. Dem dreifachen בָּרְכוּ entspricht nun ein dreifaches בָּרְכִי נַפְשִׁי, und indem der D. so zu seiner Seele zurückkehrt, kehrt auch sein Psalm in sich selbst zurück und gewinnt die Gestalt eines zusammenlaufenden Kreises.

PSALM CIV.

Hymnus auf den Gott der sieben Tage.

1 **Benedeie, meine Seele, Jahve!**
Jahve, mein Gott, du bist groß gar sehr,
In Pracht und Glorie hast du dich gekleidet,
2 **Umhüllend Licht wie ein Gewand,**
Ausspannend die Himmel wie ein Zelttuch,
3 **Der da bälket in Wassern seine Söller,**
Der Wolken macht zu seinem Wagen,
Der daherschreitet auf Windes Flügeln,
4 **Machend seine Boten aus Winden,**
Seine Diener aus flammendem Feuer.

5 **Er hat gegründet die Erd' auf ihre Pfeiler,**
Daß sie nicht wanke immer und ewig.
6 **Wasserschwall wie ein Kleid decktest du drüber,**
Auf Bergen standen Gewässer.
7 **Vor deinem Dräuen flohn sie,**
Vor deiner Donnerstimme hasteten sie hinweg —
8 **Aufstiegen Berge, es sanken Thäler —**
An den Ort hin, so du gegründet ihnen.
9 **Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinüber,**
Nicht zurückkehren zu bedecken die Erde.

10 **Der entsendet Quellen in Thalgründen,**
Zwischen Bergen nehmen sie ihren Lauf.
11 **Sie tränken alles Wild des Gefildes,**
Es löschen Wildesel ihren Durst.
12 **An ihnen hat Geflügel des Himmels seine Wohnung,**
Zwischen Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
13 **Er tränket Berge aus seinen Söllern —**
Von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.
14 **Er macht sprossen Gras für das Vieh**
Und Kraut zum Dienste der Menschen —

Hervorzubringen Brot aus der Erde
15 **Und daß Wein erfreue des Sterblichen Herz,**
Glänzend zu machen das Antlitz von Oel
Und daß Brot das Herz des Sterblichen stütze.

16 Es sättigen sich die Bäume Jahve's,
Libanons Cedern, die er gepflanzt hat,
17 Woselbst Vöglein nisten,
Der Storch der auf Cypressen sein Haus hat.
18 Berge, die hohen, sind für die Steinböcke,
Felsen eine Zuflucht für die Klippdachse.

19 Er hat gemacht den Mond zu Zeitenmessung,
Der Sonnenball weiß seinen Niedergang.
20 Setzest du Finsternis, so wirds Nacht,
In ihr regt sich alles Wild des Waldes.
21 Die jungen Leuen brüllen nach Raub
Und verlangen von Gott ihre Speise.
22 Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück
Und in ihre Wohnstatt legen sie sich nieder.
23 Ausgeht der Mensch an sein Tagwerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.

24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve,
Allesamt hast du sie mit Weisheit ausgeführt,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe!
25 Das Meer da, groß und weithin gebreitet —
Dort wimmelts von Leben, unzählbarem,
Kleinen Thieren nebst großen.
26 Dort bewegen sich Schiffe dahin,
Der Leviathan, so du gebildet, drin zu spielen.
27 Sie alle harren auf dich,
Daß du ihnen gebest ihre Speise zu seiner Zeit.
28 Du gibst ihnen, sie lesen auf;
Du thust deine Hand auf, sie sättigen sich des Guten.
29 Du verbirgst dein Antlitz, so werden sie verstört,
Du ziehst ein ihren Odem, so verhauchen sie
Und zu ihrem Staube kehren sie zurück.
30 Du entsendest deinen Odem, so werden sie erschaffen,
Und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens.

31 Es währe die Herrlichkeit Jahve's auf ewig,
Es freue sich Jahve seiner Werke,
32 Er, der die Erde anblickt, so zittert sie,
Anrührt die Berge, und sie rauchen.
33 Ich will singen Jahve lebenslang,
Harfnen meinem Gott so lang ich bin.
34 Mög' ihm annehmlich sein mein Sinnen,
Ich, ich will mich freuen Jahve's.
35 Mögen schwinden Sündhafte von der Erde
Und Frevler nicht mehr sein —
Benedeie meine Seele Jahve,
Halleluja.

Mit *Benedeie meine Seele*, wie Ps. 103, beginnt auch dieser namenlose Ps. 104, in welchem Gottes Walten im Reich der Natur wie dort der Gnade Gegenstand des Lobpreises ist und dabei wie dort der Engel gedacht wird. Der D. besingt den gottgeordneten gegenwärtigen Bestand der Welt im Hinblick auf die Gen. 1, 1 — 2, 3 erzählten schöpferischen Anfänge und schließt mit dem Wunsche, daß doch aus dieser so durchaus und vollauf Gottes Macht und Weisheit und Güte offenbarenden guten Schöpfung das Böse gebannt werde. Es ist ein Naturps., aber wie er keinem Dichter der Heiden möglich war. Der israel. Dichter steht der Natur als Objekt frei gegenüber und alle Dinge erscheinen ihm als hervorgebracht und getragen von der

Schöpfermacht des Einen Gottes, ins Dasein gesetzt und in Bestand erhalten zu dem Zweck, daß er, der Selbstgenugsame, in freier herablassender Liebe sich mittheile — als die an sich guten und reinen Creaturen und Ordnungen des Heiligen, befleckt und gestört nur durch das Selbstverderben der Menschen in Sünde und Bosheit, welches hinausgethan werden muß, damit die Freude Gottes an seinen Werken und die Freude dieser an ihrem Schöpfer sich vollende. Der Ps. ist ganz und gar Echo des Heptaëmeron Gen. 1, 1 — 2, 3. Entsprechend den 7 Tagen zerfällt er in 7 Gruppen, in welchen sich das חנה־טוב מאד Gen. 1, 31 entfaltet. Indes ist es nicht so, daß je Eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Ps. hat das ineinandergreifende Ganze der vollendeten Schöpfung zum Standpunkt und ist deshalb nicht so schematisch. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schließt mit Anspielung auf den göttlichen Sabbat. Erwägt man, daß 8ª sich nur gewaltsam dem Zus. fügt, daß v. 18 sich verbindungslos und planwidrig eindrängt und daß v. 32 sich dortselbst nur mittelst künstlicher Gedankencombination begreifen läßt: so drängt sich die von Hitz. in seiner Weise scharfsinnig durchgeführte Vermutung auf, daß der herrliche Hymnus eine jüngere Dichterhand zu Erweiterungen verlockt hat.

V. 1—4. Das 1. Dekastich beginnt den Lobpreis beim 1. und 2. Tagewerk. הוֹד וְהָדָר heißt hier nicht die Gotte *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* zukommende Doxa (Jud. v. 25), sondern welche er angekleidet hat (Iob 40, 10) seit er die Welt geschaffen, der er in Königsherrlichkeit gegenübersteht oder vielmehr inwohnt, und welche in mannigfach abgestufter Vertheilung diese Königsherrlichkeit widerstrahlt, ja gewissermaßen sie selbst ist; denn indem Gott das Schöpfungswerk mit Erschaffung des Lichts anhob, hat er sich mit diesem geschaffenen Licht selber wie mit einem Gewande bedeckt. Was bei der Schöpfung einmal geschehen, kann wie Am. 4, 13. Jes. 44, 24. 45, 7. Jer. 10, 12 u. ö. in Participien der Gegenwart gefaßt werden, weil in der Welterhaltung die ursprüngliche Setzung sich fortsetzt, und mit artikellosen Participien wechseln wie Jes. 44, 24 —28 determinirte, mit keinem andern Unterschiede, als daß jene mehr prädicativ, diese mehr attributiv sind. Mit 2^b tritt der D. in das 2. Tagewerk ein: die Schöpfung der רקיע, die zwischen den Wassern scheidet. Diese hat Gott ausgespannt (vgl. Jes. 40, 22) gleich einem Zelttuche (Jes. 54, 2), so leichter und von so feiner durchsichtiger Arbeit, נוֹטֶה reimt hier mit עֹטֶה. In jenen Wassern, welche die רקיע über der Erde emporhält, bälket Gott seine Söller[1] (עֲלִיּוֹתָיו wofür Am. 9, 6 מַעֲלוֹתָיו, v. עֲלִיָּה Aufgang, dann Obergeschoß, Obergemach, was nach dem Aram. u. Arab. genauer עִלִּיָּה heißen würde), nicht als ob die Wasser das Material dazu wären: sie sind nur der über die Erde erhabene Ort dafür und können es sein, weil für den Immateriellen auch das Flüssige fest und das Dichte durchsichtig ist. Die Behälter der oberen Wasser, die Wolken macht Gott, wie Blitze, Donner und Regen anzeigen, zu seinem רְכוּב Gefährt, auf welchem er einherfährt, um richterlich (Jes. 19, 1), rettend, segnend

---

1) Dieses Wort, urspr. *soller*, ist s. v. a. *solarium* ein von der Sonne beschienener Theil des Hauses, ein um das Haus herumlaufender Altan und dann auch das obere Stockwerk.

auf die Erde herniederzuwirken; רְכוּב (nur hier) klingt mit כְּרוּב 18,11 zusammen. Denn an diese Grundstelle erinnert auch 3[c], wo die Windes-Fittige an die Stelle des Wolken-Wagens treten. In v.4 macht LXX (Hebr. 1,7) die ersten Nomina zu Objekts- und die zweiten zu Prädicats-acc.: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.* Gewöhnlich wird umgekehrt übers.: machend zu seinen Engeln Winde u.s.w. Diese Uebers. ist sprachlich möglich (vgl. 100,3 *Cheth.* und zur Wortstellung Am.4,13 mit 5,8) und der Plur. מְשָׁרְתָיו erkl. sich bei ihr aus der Macht des Parall., der Sing. אֵשׁ daraus, daß dieses Wort keinen Plur. bildet. Da aber עָשָׂה mit dopp. Acc. gew. aus etwas herstellen bed., so daß der zweite Acc. (näml. der Prädicatsacc., welcher logisch der zweite ist, der Wortstellung nach aber ebensowol der erste Ex.25,39. 30,25 als der zweite Ex.37,23. 38,3. Gen.2,7. 2 Chr.4,18—22 sein kann) die *materia ex qua* bez., so läßt sich mit wenigstens gleichem Rechte erklären: der seine Boten aus Winden macht, seine Diener aus flammendem oder verzehrendem (s. zu 57,5) Feuer (אֵשׁ wie Jer.48, 25 Masc.), was entw. besagen kann, daß Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. 148,8), oder (vgl. Hofmann, Schriftb. 1,325 f.) daß er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt [1], wie denn 18,11 Wind und Cherub beide als Vehikel der göttlichen Weltwirksamkeit ineinander zu denken sind und 35,5 der Engel Jahve's die Energie des Windes vertritt.

V. 5—9. In einem 2. Dekastich bespricht der D. die Bändigung der unterhimmlischen Wasser und die Feststellung des Erdreliefs. Das auf ארץ zurückgehende Suff. will sagen, daß die frei in der Schwebe hangende Erde (Iob 26,7) ihre innern Stützen hat; ihre ewige Unerschütterlichkeit bewährt sich auch in dem Jes.24,16 f. geweissagten Gericht, da sie daraus, unverrückt von ihrem früheren Standort, als eine verklärte hervorgeht. Die תְּהוֹם womit sie Gott bedeckt ist jenes Urgewässer, in welchem sie zunächst wie ein Embryo lag, denn sie ist *ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος* (2 P.3,5) ins Dasein getreten; כִּסִּיתוֹ geht nicht auf תהום (*masc.* wie Iob 28,14), weil dann עָלֶיהָ erforderlich wäre, sondern auf ארץ und das Masc. erkl. sich entw. aus Attraction (nach dem Schema 1 S. 2,4[a]) oder aus Rückfall zur masc. Grundform im weiteren Redefortgang (vgl. denselben Fall mit עִיר 2 S.17,13. צְעָקָה Ex.11,6. יָד Ez.2,9). Die dergestalt überschwemmte Erde war laut 6[b] schon bergig; die Urbildung der Berge ist also so alt als die in unmittelbarem Gefolge des תהו ובהו erwähnte תהום. Hierauf beschreibt v.7—9 die Bewältigung der Urgewässer durch Hervorbildung des Festlands und die Bannung derselben in umufernde Becken. Erschreckt durch Gottes Machtgeheiß traten sie auseinander, und Berge stiegen empor, das Festland mit seinen Höhen und

---

1) Daß Gott die Engel wirklich aus Feuer schaffe, ist talmudische Ansicht *b. Chagiga* 14[a] (vgl. Koran 38,77): Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom (נהר דינור) geschaffen und singen ihr Loblied und vergehen.

Niederungen kam zum Vorschein. Daß die Gewässer, in wilde Aufregung versetzt, Berg auf- und niederstiegen (Hgst.), paßt nicht dazu daß sie v. 6 als über den Bergen stehend vorgestellt sind. Deshalb wird wol auch nicht nach 107,26 zu erklären sein: sie (die Gewässer) thürmten sich berghoch auf, senkten sich thalartig nieder. Die Bez. der Schilderung auf das Hervortreten des Festlands am 3. Schöpfungstage fordert, הָרִים als Subj. des יַעֲלוּ zu nehmen. Dann sind aber auch zu יֵרְדוּ die בְקָעוֹת Subj., wie Hilarius Pictav. in seiner *Genesis* v. 97 s. weiter übers.: *subsidunt valles*, nicht die Gewässer als sich in die Niederungen senkende. Richtig Hupf.: 8ª ist ein Zwischensatz, welcher besagt, daß, indem die Gewässer sich zurückziehend das Festland bloslegten, Berge und Thäler als solche sichtlich hervortraten, vgl. Ovid *metam.* 1, 244 f.: *flumina subsidunt, montes exire videntur.* Mit אֶל־מְקוֹם (vgl. Gen. 1, 9 אֶל־מָקוֹם אֶחָד) setzt sich v. 7 fort: die Wasser entwichen nach der Stätte, welche (זֶה vgl. v. 26 für אֲשֶׁר Gen. 39, 20) Gott ihnen als Behälter angewiesen. Er hat ihnen eine Schranke (גְּבוּל syn. חֹק Spr. 8, 29. Jer. 5, 22) gesetzt, über welche hinaus sie sich nicht wieder ergießen dürfen, um die Erde so, wie die Urgewässer des Chaos, zu bedecken.

V. 10—14ᵇ. Das 3. Dekastich, zum 3. Schöpfungstage fortgehend, besingt die Wolthat der umuferten Wasser für die Thierwelt und das Wachstum der Pflanzen aus der von unten und oben befeuchteten Erde. Weil Gott der Gebenedeite das Hauptsubj. des Ps. ist, so kann der D. v. 10 und weiterhin in attributiven und prädicativen Participien fortfahren: der entsendet Quellen בַּנְּחָלִים in die Wadi's (nicht: בִּנְחָלִים als Bäche); נַחַל ist hier wie 10ᵇ zeigt Syn. von בִּקְעָה und daß sie, in den Ebenen weiterfließend, zu Strömen anwachsen, brauchte nicht gesagt zu werden. LXX ἐν φάραγξιν; חַיְתוֹ שָׂדָי zwiefach poet. für חַיַּת הַשָּׂדֶה. Auch für alle fern von Menschen schweifenden Thiere hat Gott gesorgt; beispielsweise wird der pfeilschnelle, schwer zu jagende, rudelweise lebende Wildesel (פֶּרֶא arab. *ferâ* √ פר فر sich schnell bewegen, schwirren, fliehen, der Onager *ḥimâr el-waḥs*, gew. Waldesel genannt, aber falsch, da die Steppe, seine Heimat, keine Wälder hat) hervorgehoben. Die RA „den Durst brechen" nur hier. עֲלֵיהֶם 12ª geht auf die מַעְיָנִים, die auch 11ª noch Subj. sind. Die Punktation עֳפָאיִם schafft ohne Noth eine Zwitterform zu עֳפָאִים (wie לְבָאִים) und עֳפָיִים. Von dem Zweigwerk an den Quellen gelangt der D. unvermerkt zur 2. Hälfte des 3. Schöpfungstages. Zugleich erinnert ihn die Pflanzenwelt an den Regen, der aus den himmlischen Obergemächern herabkommend auch die wasserlosen Berggipfel tränkt. Wie der Talmud (*b. Taʿanith* 10ª) versteht Hitz. unter der „Frucht deines Werkes" (מעשׂיך als Sing.) den Regen, aber der Regen ist vielmehr das Befruchtende und warum sollte nicht die Frucht gemeint sein, welche Gottes Werke (מעשׂיך Plur.) hienieden (v. 24), näml. die pflanzlichen, tragen und von denen die Erde, ihre Bevölkerung näml., satt wird, indem Pflanzennahrung sowol für das Vieh als für den Menschen emporsproßt? Der D. denkt bei עֵשֶׂב an die Culturpflanzen, bes. das Getreide, aber לַעֲבֹדַת bed. nicht: *zur Bestellung durch den Menschen,* da man nach Hitzigs richtiger Gegenbem.

nicht עבר העשב sagt und לחוציא nicht den Menschen, vielmehr Gott zum Subj. hat, sondern wie 1 Chr. 26, 30 *zum Dienste* (Nutzen) *des Menschen*.

V. 14[c]—18. Im 4. Dekastich ergeht sich der D. weiter unter den Creaturen des Feldes und des Waldes. Subj. zu לְהוֹצִיא ist der מצמיח. Der zweimal infinitivisch anhebende Zwecksatz setzt sich beidemal, wie Jes. 13, 9., aber mit Subjektswechsel (vgl. z. B. Am. 1, 11. 2, 4) im Finitum fort. Man vgl. zur Aussage vom Wein Koh. 10, 19. Sir. 40, 20 u. besonders Jesaia, der den Wein häufig als Repräsentanten aller natürlichen Freudenquellen nennt. Daß מִשֶּׁמֶן „vor Oele = glänzender als Oel" bed., ist ein mit Recht von Böttch. in seinen „Proben" und zwei „Aehrenlesen" bekämpfter Irrtum, welcher dem D. eine in diesem Zus. zweckwidrige und schielende Erwähnung des Oels aufbürdet. Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten Produkte der Pflanzenwelt genannt (Lth. Calv. Grot. Dathe Hupf.) und wie auch sonst wo Unterscheidung überflüssig wäre z. B. Ex. 9, 22 unter עֵשֶׂב 14[b] subsumirt. Vom Oel macht Gott das Angesicht glänzend oder heiter, nicht mittelst Salbung, da nicht das Gesicht, sondern das Haupt gesalbt wurde (Mt. 6, 17), sondern dadurch daß es die Schmackhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht; לְהַצְהִיל ist mit Bezug auf יִצְהָר gewählt. In 15[c] steht לְבַב־אֱנוֹשׁ nicht wie 15[a] (wo לְבַב־ mit *Gaja* wegen des Distinctivus) hinter, sondern vor dem V., weil לבב als Inneres dem פנים als Aeußerem gegenübertritt. Da Befruchtung der Erde durch den Regen in v. 13—15 Hauptgegenstand der Aussage ist, so schließt sich v. 16 naturgemäß an, ohne kritischen Verdacht zu erregen; das Sättigende ist hier der Regen selbst, nicht wie 13[b] das was er zeitigt. Die „Bäume Jahve's" sind die vor andern die Größe ihres Schöpfers bekundenden. אֲשֶׁר־שָׁם geht auf diese Bäume, von denen die Cedern und dann die Cypressen (בְּרוֹשִׁים √ בר schneiden) genannt werden. Sie sind Nist- und Wohnort kleiner und großer Vögel, insbes. des Storches, welcher חֲסִידָה genannt wird als πτηνῶν εὐσεβέστατον ζώων (Babrios *Fab.* XIII), als *avis pia* (*pietaticultrix* bei Petron. 55, 6) d. i. wegen seines Familiensinns, wegen dessen er auch als Glück ins Haus bringend angesehen wird.[1] Die Fürsorge Gottes für Beherbergung der Thiere führt den D. von den Bäumen zu den Höhen der Berge und den Schlupfwinkeln der Felsen, in freilich abrupter und das dem Hexaëmeron entnommène Concept verrückender Weise. הַגְּבֹהִים ist Appos. יָעֵל (arab *wa'il*) ist der Steinbock als Bewohner des יַעַל (*wa'l, wa'la*) d. i. des Felsenhorstes, wie יָעֵן Thren. 4, 3 nach Wetzst. der Strauß als Bewohner der *wa'na* d. i. sterilen Wüste, und שָׁפָן der in Klüften hausende (Spr. 30, 26) dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs, südarab. وَبْر, *hyrax syriacus* (verschieden vom afrikanischen). Die jüd. Tradition versteht unter שָׁפָן das

1) Im *Merg*-Lande, wo der Storch nicht wie anderwärts *leklek*, sondern wegen seines einem langen vorwärts stehenden Horne (خرن) gleichen Schnabels *charnut* heißt, nennen ihn Kinder und Weiber ابو سعد „Glücksbringer". Aehnlich der חסידה heißt der langbeinige Aasgeier (*vultur percnopterus*) oder Bergstorch ὀρειπελαργός wegen seiner στοργή רַחַם (رخم).

Kaninchen, wonach hier Pesch. לְחַגְּסָא (חֲגָס *cuniculus*) übers. Beide Thiere, Kaninchen und Klippdachs, können Lev. 11,5. Dt. 14,7 gemeint sein, denn beiden fehlt das Merkmal des durchgespaltenen Hufes (פַּרְסָה שֹׁסַעַת): das Kaninchen hat 4 Zehen, und der *hyrax* hat eine eigentümliche nicht doppel-, sondern mehrspaltige Hufbildung.

V. 19—23. Daß dem D. die Folge der Schöpfungstage vor der Seele steht, zeigt das 5. Dekastich, in welchem er von dem 3. Tagewerk zum 4. übergeht. Der Mond wird zuerst genannt, weil der D. das Gemälde des Tages auf das der Nacht folgen lassen will. Er bez. ihn v. 19 als das kalendarische Hauptgestirn. מוֹעֲדִים sind Zeitpunkte und Zeitabschnitte (Epochen), der Hauptmesser dieser für das bürgerliche und kirchliche Leben ist der Mond (vgl. Sir. 43,7 ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς), so wie der Sonnenball, wol wissend wann er untergehen soll, der unfehlbare Messer des Tages ist. In v. 20 geht die Schilderung, die durchweg angesichts Gottes zu seiner Ehre geschieht, in Anrede über: Jussive (תָּשֶׁת, וִיהִי) stehen im hypothetischen Vordersatz und dessen Nachsatz (Ew. §. 357[b]). Es kommt nur auf Gottes Wollen an, so wirds Nacht und das wache Leben des Wildes beginnt sich zu regen. Die jungen Leuen brüllen da nach Raub und *flagitaturi sunt a Deo cibum suum*. Der Inf. mit לְ ist elliptischer Ausdruck einer *conjugatio periphrastica* (s. zu Hab. 1, 17) und wird in der jüngern Sprache in Annäherung an das Aram. variirender Ausdruck des Futurs überh. Das Gebrüll der Löwen und ihr Ausgehn auf Beute ist ein Ansuchen an Gott, das er selbst in ihre Natur gelegt hat. Mit Sonnenaufgang wird die Gestalt der Dinge eine andere. שֶׁמֶשׁ ist hier, wo der D. die Personification (vgl. Ps. 19) fallen läßt, Fem. Der Tag, der mit Sonnenaufgang anbricht, ist die Zeit des Menschen. Sachlich und stilistisch erinnern v. 21—23 an Iob 24,5. 37,8. 38,40.

V. 24—30. Das Meer mit seinen kleinen und großen Thieren und die Fürsorge Gottes für alle selbstlebendigen Wesen ins Auge fassend, geht der D. zum 5. u. 6. Schöpfungstage über. Der reiche Inhalt dieser 6. Gruppe strömt über das Dekastich hinaus. Mit מָה־רַבּוּ (nicht מַה־גָּדְלוּ 92,6) bewundert der D. die große Menge der Werke Gottes, bei welcher doch jedes Einzelne seine zweckgemäße Einrichtung hat und alle, sich gegenseitig dienend, ineinandergreifen. קִנְיָן, welches sowol Hervorbringung als Erwerbung bed., hat hier dem Prädicate gemäß erstere Bed.: voll von Creaturen, welche die Namensspuren ihres Schöpfers (קֹנֵה) an sich tragen. Neben קִנְיָנֶיךָ findet sich aber auch, vertreten von den Versionen (LXX Vulg. Hier.), von Auslegern (Raschi: קנין שֶׁלְּךָ), von der Mehrzahl der HSS (nach Norzi) und alten Drucken die von Norzi Heidenh. Baer aufgenommene LA קִנְיָנֶךָ, was τῆς κτίσεώς oder nach den lat. Verss. κτήσεώς σου (*possessione tua,* Lth. *deiner Güter*) bed. würde, aber als Objektsacc. zu מְלָאָה dem Plur. κτισμάτων σου nachsteht. Das Meer insbes. ist eine Welt sich regender zahlloser Creaturen (69,35). זֶה הַיָּם bed. nicht eig. dieses Meer, sondern das Meer da (vgl. 68,9. Jes. 23,13. Jos. 9,13); die Attribute folgen in Appositionsverh., dessen Lockerheit die Nichtdetermination gestattet (vgl. 68,28. Jer. 2,21. Gen. 43,14 und den umgekehrten Fall oben 18[a]). אֳנִיָּה ist in Verh. zu אֳנִי *n. unitatis* (das ein-

zelne Schiff) — ein altes Wort, welches in der Form *hani* und *ana* auch altägyptisch ist.[1] לִוְיָתָן, im B. Iob das Krokodil, ist hier der Name des Walfisches (s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds §. 178—180. 505). בּוֹ v. 26 verstehen Ew. Hitz. mit der jüd. Tradition nach Iob 40, 29: um mit ihm zu spielen, was aber keine gotteswürdige Vorstellung gibt; man fasse es als Wechselwort für שָׁם (vgl. בּוֹ v. 20. Iob 40, 20): um darin, im Meere näml., zu spielen (Saad.). In כֻּלָּם v. 27 erweitert sich der Gesichtskreis von den Thieren des Meeres auf sämtliche lebende Wesen der Erde, vgl. die Lehnstelle 145, 15 f. 147, 9. כֻּלָּם bed. mit Verwischung des Suff. geradezu: allesamt und בְּעִתּוֹ (vgl. Iob 38, 32): wenn es Zeit dazu ist. Ueber den Wechsel des Subj. im Haupt- und Infinitivsatz s. Ew. §. 338ᵃ. Aller Wesen Bestehen, Vergehen, Entstehen ist bedingt durch Gott. Seine Hand versorgt alles, die Zukehr seines Antlitzes erhält alles, sein Odem, der schöpferische, belebt und verjüngt alles. Der Lebensgeist aller Creatur ist die Setzung des göttlichen Geistes, der über den Urgewässern webte und das Chaos zum Kosmos umschuf. תֹּסֵף v. 29 ist s. v. a. תַּאֲסֵף wie 1 S. 15, 6 u. ö. Die vollen, auf *ult.* betonten Futurformen von v. 27 an geben den Aussagen Nachdruck. Mit v. 29 vergleicht sich Iob 34, 14 f.

V. 31—35. Der D. ist nun mit der Musterung der Schöpfungswunder zu Ende und schließt in dieser 7. Gruppe, welche wieder wesentlich dekastichisch ist, mit einer sabbatlichen Betrachtung, indem er wünscht, daß die Herrlichkeit Gottes, welche er auf seine Geschöpfe gelegt hat und welche ihm von diesen in Widerstrahl und Widerhall zurückgegeben wird, ewig bestehen und daß seine Werke immer so beschaffen sein mögen, daß er, der nach vollbrachtem Sechstagewerk sie befriedigend fand, sich ihrer freuen könne, denn wenn sie aufhören ihm Freude zu machen, so kann er sie ja vertilgen, wie er in der Sintflut gethan, da er immer noch durch einen Blick die Erde in Beben und durch eine Berührung die Berge in Brand versetzt (וַתִּרְעָד von der Folge des Anblickens wie Am. 5, 8. 9, 6 und וְיֶעֱשָׁנוּ von dem gleichzeitig mit dem Anrühren Geschehenden wie 144, 5. Zach. 9, 5 vgl. zu Hab. 3, 10). Der D. aber seinerseits will es an Verherrlichung Jahve's nicht fehlen lassen, indem er es zu seiner Lebensaufgabe macht, seinen Gott singend und musicirend zu preisen (בְּעוֹדִי wie 63, 5 vgl. Bar. 4, 20 ἐν ταῖς ἡμέραις μου). Möchte dieses sein stilles und lautes Sinnen auf Gottes Ehre Ihm angenehm sein (עָרַב עַל syn. טוֹב עַל, aber auch שָׁפַר עַל 16, 6), möchte Jahve sich seiner freuen können, wie er für seine Person sich seines Gottes freuen will. Zwischen אשׂמח v. 34 und ישׂמח v. 31 besteht eine Wechselbez. wie zwischen dem Sabbat der Creatur in Gott und dem Sabbat Gottes in der Creatur. Wünscht der Psalmist, daß Gott Freude haben möge an seinen Schöpfungswerken, und sucht er an seinem Theil Gotte Freude zu machen und an Gott seine Freude zu haben, so ist er auch zu dem Wunsche berechtigt, daß die ihre Freude am Bösen haben und statt Gotte Freude

---

1) s. Chabas, *Le papyrus magique Harris* p. 246. nº 826: HANI (אני) *vaisseau, navire*, und Todtenbuch I, 10, wo *hani* mit dem Determinativbild des Schiffes. Ueber die Form *ana* s. Chabas a. a. O. p. 33.

seinen Zorn erregen, von der Erde hinweggeräumt werden mögen (יִתַּמּוּ vgl. Num. 14,35), denn sie sind dem Zweck der guten Schöpfung Gottes entgegen, gefährden ihren Bestand, verkümmern die Freude der Geschöpfe. Es heißt nicht: mögen schwinden die Sünden (חֲטָאִים wie *b. Berachoth* 10ᵃ gelesen werden will und einige Ausg. z.B. Bombergs 1521 wirklich haben), sondern die Sünder, denn eine andere Existenz der Sünde als die persönliche gibt es nicht.

Mit *Benedeie, meine Seele, Jahve* kehrt der Ps. zu seinem Eingang zurück, und an diese Selbstaufforderung schließt sich das alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde *Hallelujah*, ein außerhalb des Psalters gar nicht und innerhalb des Psalters hier zum ersten Male vorkommender, also erst in jüngerer Zeit geprägter Gebetsruf, welcher in den jüngeren Druckausgaben bald הַלְלוּ־יָהּ bald הַלְלוּ יָהּ, in den älteren aber (z.B. Ven. 1521. Wittenb. 1566) meist הַלְלוּיָהּ als Ein Wort geschrieben ist.[1] In den meisten HSS findet es sich auch so als Ein Wort[2] und zwar immer mit הּ, ausgen. das hier am Ende des Ps. 104 vorkommende erste הַלְלוּיָה, welches in guten HSS und alten Drucken ה *raphe* hat. Diese Schreibung ist die von der Masora bezeugte (s. Baer, *Psalter.* p. 132). Talmud und Midrasch bemerken, daß dieses erste Hallelujah in bedeutsamer Weise sich mit der Aussicht auf den schließlichen Sturz der Bösen verbindet. Ben-Pazzi zählt *b. Berachoth* 10ᵃ bis zu diesem Halleluja 103 פרשיות, indem Ps. 1 und 2 als Eine פרשתא gerechnet werden.

PSALM CV.

Dankhymne auf Gott den in der Vor- und Urgeschichte Israels Bewährten.

1 Danket Jahve, prediget seinen Namen,
Macht kund unter den Völkern seine Thaten.
2 Singet ihm, harfnet ihm,
Besprechet alle seine Wunder.
3 Rühmt euch seines heiligen Namens,
Es freue sich das Herz derer die Jahve suchen.
4 Trachtet nach Jahve und seiner Stärke,
Suchet sein Angesicht fort und fort.
5 Gedenket seiner Wunder, die er vollführt,
Seiner seltsamen Thaten und der Entscheide seines Mundes,

1) Genauer הֲלְלוּיָהּ mit *Chatef*, wie ausdrücklich Jekuthiël ha-Nakdan fordert. Auch die Schreibung als Ein Wort ist Regel, da die Masora das einmalige הַלְלוּ־יָהּ 135, 3 mit לית בטעם als Unicum anmerkt.

2) Indes wird schon im Talmud (*j. Megilla* I, 9. *Sofrim* V, 10) über die Schreibung dieses Worts, ob getrennt oder verbunden, controversirt und *b. Pesachim* 117ᵃ beruft sich Rab auf ein von ihm gesehenes תילי דבי חביבי (Psalterium der Schule Chabibi), in welchem הללו auf der einen und יה auf der anderen Zeile stand. Ebendas. beruft sich Rab Chasda auf ein von ihm gesehenes תילי דבי רב חנין, in welchem das zwischen zwei Ps. stehende הללויה, welches entw. als Schluß des vorigen oder als Anf. des folg. gelten kann, באמצע פירקא in der Mitte zwischen beiden geschrieben stand. In dem als Ein Wort geschriebenen הללויה wird יה nicht als eig. Gottesname, sondern nur als den Begriff des הללו verstärkender Zusatz angesehen, wie in במרחביה 118, 5., s. darüber Geiger, Urschrift S. 275.

6 O Same Abrahams seines Knechts,
Söhne Jakobs, seine Erkornen.

7 Er, Jahve, ist unser Gott,
Ueber alle Lande ergehn seine Gerichte.
8 Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes,
Des Wortes, das er festgesetzt für tausend Geschlechter,
9 Das er abgeschlossen mit Abraham,
Und seines Schwurs an Isaak.
10 Und hat es hingestellt für Jakob zur Satzung,
Für Israel als ewigen Bund,
11 Sagend: „Dir geb' ich das Land Canaan
Als Schnur eures Erbes.“

12 Als sie waren zählbare Leute,
Gar winzig und darin pilgernd,
13 Und einherzogen von Nation zu Nation,
Von einem Reiche zu andrem Volke:
14 Ließ er Menschen nicht zu, sie zu bedrücken,
Und ahndete ihrethalben Könige:
15 „Tastet meine Gesalbten nicht an
Und meinen Profeten thut nichts zu Leide!“

16 Da rief er herbei Hungersnoth über das Land,
Jeglichen Stab des Brotes zerbrach er.
17 Er sandte vor ihnen her einen Mann,
Zum Sklaven verkauft wurde Josef.
18 Man peinigte durch Fesseln seine Füße,
In Eisen kam hinein seine Seele,
19 Bis zur Zeit, da eintraf sein Wort,
Die Rede Jahve's ihn erprobt hatte.
20 Es sandte der König und löste ihn,
Der Völkerherrscher und entfesselte ihn,
21 Setzte ihn zum Herrn seinem Hause
Und zum Herrscher über all sein Besitztum,
22 Zu binden seine Fürsten nach Willkür
Und seine Aeltesten zu witzigen.
23 So kam Israel nach Aegypten
Und Jakob herbergte im Lande Cham.
24 Und er machte fruchtbar sein Volk gar sehr,
Und machte es gewaltiger als seine Gegner.

25 Er wandelte ihr Herz, zu hassen sein Volk,
Arglist zu üben an seinen Knechten,
26 Sandte Mose, seinen Knecht,
Ahron, welchen er erkoren.
27 Sie verrichteten an ihnen Thatsachen seiner Zeichen
Und seltsame Dinge im Lande Cham.
28 Er sandte Finsternis und machte finster,
Und sie widerstrebten nicht seinen Worten.
29 Er wandelte ihre Gewässer in Blut
Und tödtete so ihre Fische.
30 Hervorwimmelte ihr Land Frösche
In die Gemächer ihrer Könige.
31 Er sprach, da kam die Bremse,
Stechmücken in ihre ganze Markung.
32 Er gab ihnen als Regengüsse Hagel,
Flammendes Feuer in ihr Land,
33 Und er schlug nieder ihren Weinstock und Feigenbaum,
Und zerbrach das Gehölz ihrer Markung.

34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
Und das Hüpfepferd ohne Zahl,
35 Und fraß alles Kraut in ihrem Lande
Und fraß die Frucht ihres Bodens.
36 Dann schlug er nieder alles Erstgeborne im Lande,
Die Erstlinge all ihrer Kraft,
37 Und führte sie aus mit Silber und Gold,
Und kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
38 Es freute sich Aegypten ob ihres Auszugs,
Denn Graun vor ihnen hatte sie befallen.
39 Er breitete aus Gewölk zur Decke
Und Feuer die Nacht zu erhellen.
40 Sie verlangten, da brachte er Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie,
41 Oeffnete Gestein, da troffen Wasser,
Durchflossen die Steppen als Strom.
42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes,
Abrahams seines Knechtes,
43 Und führte aus sein Volk in Wonne,
In Frohlocken seine Erkornen,
44 Und gab ihnen Länder der Heiden,
Und das Erarbeitete von Nationen erbten sie,
45 Auf daß sie beobachteten seine Gesetze
Und seine Weisungen wahrten. Halleluja!

Ein anderer mit הללויה schließender Ps., welcher die Reihe der *Hodu*-Psalmen eröffnet; wir nennen so nur Psalmen, welche mit הודו beginnen (105. 107. 118. 136), so wie Halleluja-Ps. (*alleluiatici*) die mit הללויה beginnenden (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Auf diese zwei Psalmenarten oder doch ihre Grundtöne deutet das in Chron. Ezr. Neh. häufig vorkommende לְהַלֵּל וּלְהוֹדוֹת.

Das Festlied, welches David nach 1 Chr. 16, 7 bei Niedersetzung der Bundeslade und Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion Asaf und seinen Brüdern zur musikalischen Ausführung übergab, ist seinem 1. Theile nach (1 Chr. 16, 8—22) aus unserem Ps. (v. 1—15) entnommen, worauf dann als 2. Theil Ps. 96 folgt und mit Ps. 106, 1. 47. 48 geschlossen wird. Hitz. hält das Festlied beim Chronisten für das Original und die betreffenden Psalmparallelen für Absenker. „Der Chronist — sagt er — gebiert dort mit Mühe und darum selbst fremde Hülfe ansprechend ein Lied für eine todte Vergangenheit.“ Aber der verbindungslose Uebergang von v. 22 zu v. 23, von 33 zu 34, die Herübernahme des auf das babylonische Exil bezüglichen Verses aus Ps. 106 in v. 35 und sogar der wie ein Formtheil des Ps. angesehenen Doxologie des 4. Psalmbuchs in v. 36 widerlegen jene im Interesse der maccab. Ps. versuchte Umkehrung des rechten Verhältnisses. Jenes Festlied beim Chronisten ist, wie erst jüngst wieder Riehm und Köhler gezeigt haben, eine zu bestimmtem Zwecke veranstaltete Zusammenstellung von Theilen schon vorhandener Lieder. Von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen sämtlich davidisch sind (wie alle Mischle salomonisch), weil David die gottesdienstliche Psalmenpoesie geschaffen hat, ist in jenem Festliede der Versuch gemacht, die damalige Eröffnung des sionitischen Cultus in davidischen Psalmenklängen zu vergegenwärtigen.

Inhaltlich schließt sich Ps. 105 dem die Gesch. Israels recapitulirenden Asafps. 78 an. Die Recapitulation geschieht aber hier nicht in didaktischer Absicht, sondern in hymnischer und geht nicht über Mose und Josua hinab. Ihre Quelle ist gleichfalls die Tôra, wie sie uns vorliegt. Der D. faßt was diese erzählt kurz zus. und kleidet es in poetisches Gewand.

V. 1—6. Aufruf zu weithin in die Völkerwelt erschallendem Lobe des wunderbar in That und Wort der Gründungsgeschichte Israels offenbar gewordenen Gottes. הוֹדָה לַה׳ wie 33,2. 75,2 von Gotte dargebrachtem Lob- und Dankbekenntnis, קָרָא בְשֵׁם ה׳ mit dem Namen Jahve's rufen d. i. ihn an- oder ausrufen, von lauter feierlicher Bezeugung Gottes in Gebet und Predigt (Symm. κηρύσσετε). Die gewünschte Herzensfreude[1] ist die Bedingung freudigen Aufthuns des Mundes und Israels eigne unverrückte Zukehr zu Jahve die Bedingung alles heilsamen Erfolges, denn nur sein עֹז durchbricht alle Gefahren, sein פָּנִים lichtet alles Dunkel. מִשְׁפְּטֵי־פִיו heißen, wie v. 7 lehrt, Gottes richterliche Aussprüche, die sich unhintertreiblich vollzogen, insbes. an den Aegyptern, ihrem Pharao und ihren Göttern. Der Chron. hat פִּיהוּ und זרע יִשְׂרָאֵל, was insofern schielt, als man nun nicht weiß, ob עבדיו auf ישראל, den Patriarchen, oder auf זרע ישראל, das Volk, bezogen werden soll; letztere Beziehung wäre deuterojesaianisch. Die LXX lesen in beiden Texten עֲבָדָיו (ihr seine Knechte).

V. 7—11. Der D. beginnt nun selbst zu thun wozu er Israel ermuntert. Jahve ist Israels Gott: sein gerechtes Walten erstreckt sich über die ganze Erde, während sein Volk seine unverbrüchliche Bundestreue zu erfahren bekommt. יהוה 7ᵃ ist App. zu הוּא, denn Gegenstand des Loblieds ist ja von vornherein der Gott dieses Namens. זָכַר ist Perf. thatsächlich verbürgter Gewißheit (vgl. 111,5., wo dafür das Fut. zuversichtlicher Aussicht). Der Chronist hat dafür זִכְרוּ (LXX wieder anders: μνημονεύωμεν), aber Obj. ist nicht die fordernde, sondern die verheißende Seite des Bundes, so daß also nicht Eingedenkbleiben Israels, sondern Gottes in Rede steht. Er gedenkt in alle Zukunft seines Bundes, so daß Exil und staatliche Unselbständigkeit nur zeitweilige Ausnahmszustände sein können. צִוָּה hat hier seine Wurzelbed. feststellen, stiften 111,9. לְאֶלֶף דּוֹר (worin דור specificirender Acc.) ist aus Dt. 7,9. Und da דָּבָר das Bundesverheißungswort ist, so kann אֲשֶׁר כָּרַת fortgefahren werden; daß אשר sich nicht über 8ᵇ hinweg an בריתו anknüpft, zeigt Hagg. 2,5 (s. dazu Köhler). וּשְׁבוּעָתוֹ aber ist (da דָּבָר mit Zubehör als App. außer Rechnung bleibt) zweites Obj. zu זָכַר. Es ist der Schwur auf Moria Gen. 22,16 gemeint, welcher Abr. und seinem Samen galt. לְיִשְׂחָק (Chr. לְיִצְחָק) wie Am. 7,9. Jer. 33,26. An זָכַר schließt sich וַיַּעֲמִידֶהָ an; das Suff., neutrisch gemeint, weist auf das Folgende: dies daß Canaan Israels Erbland sein soll. Von Abr. und Isaak wird zu Jakob-Israel gelangt, welcher als Vater der Zwölfe das werdende zwölfstämmige Volk selbst ist, weshalb v. 11 der Plur. mit dem Sing. wechseln kann. אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן (Chr. ohne את) ist Objekts- und חֶבֶל נַחֲלַתְכֶם Prädicatsacc.: das Land C. als mit der Meßschnur zugemessenes Gebiet eures erbeigenen Besitzes (78,55).

V. 12—15. Der D. besingt nun die göttliche Bewarung, welche über den geringen Anfängen Israels waltete, indem sie die Patriarchen auf ihren Wanderungen unantastbar machte. Zahl-Leute sind leicht zu zählende, s. die Bekenntnisse Gen. 34,30. Dt. 26,5.; וַיִּתְהַלְּכוּ setzt die Anspre-

1) Das *Mugrasch* von יִשְׂמַח mit folg. *Legarme* erscheint hier gleichwerthig dem *Zakef* 1 Chr. 16,10.

chung der Gastfreundlichkeit bald dieses, bald jenes Volkes in Folgezus. damit. כִּמְעַט wie eine Wenigkeit, nur so eine Wenigkeit bed. als virtuelles Adj. geringfügig, unbedeutend, werthlos (Spr. 10,20). בָּהּ geht auf Canaan. In lehrreicher Weise wechseln v. 13 גּוֹי und עַם, jenes bed. die durch Abstammung, Sprache, Wohnland, Herkommen verbundene Nation, dieses das durch Einheit des Regiments verbundene Volk.[1] Der Nachsatz beginnt erst v. 14. Anders bei בִּהְיוֹתְכֶם im Text des Chronisten und hier im Ps. des Syr., wonach v. 12 zur vorigen Gruppe geschlagen werden müßte. Gleichgültig ist die Variante וממלכה statt ממלכה, aber לְאִישׁ (irgendwem) statt אָדָם bei הניח stellt die geläufige Redeweise (Koh. 5,11. 2 S. 16,11. Hos. 4,17) statt der sonst unbelegbaren, dem Vorgange von נָטַשׁ, נָתַן Gen. 31,28 (vgl. oben S. 177) folgenden her, während hinwieder וּבִנְבִיאַי statt וְלִנְבִיאַי eine unbelegbare an die Stelle der geläufigen (Gen. 19,9. Ruth 1,21) setzt. Der D. hat bei v. 14 die drei Geschichten von der Bewarung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sara Gen. c. 12 und die beiden philistäischen von Sara und Rebekka c. 20. 26 (vgl. bes. 26,11). In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen נביא 20,7. Hierauf nimmt die eine Benennung Bezug und die andere auf Gen. c. 17., wo Abram zum Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird. מְשִׁיחִים (eine Passivform) heißen sie als gotterkorne Fürsten und נְבִיאִים (eine intensive Activform von נָבָא √נב verlautbaren) nicht als Inspirirte (Hupf.), sondern als Sprecher Gottes (vgl. Ex. 7,1 f. mit 4,15 f.), also als Empfänger und Mittler göttlicher Offenbarung.

V. 16—24. Hungersnoth herbeirufen ist auch Prosa-Ausdruck 2 K. 8,1.; *den Stab des Brotes* (d.i. den Stab der für den Menschen das Brot ist) *zerbrechen* ist ein uralter Tropus Lev. 26,26. Daß Josefs Verkaufung, providentiell angesehen, eine Voraussendung war, sagt er selbst Gen. 45,5. Ueber den Sinn von עִנָּה בְּ belehrt 102,24. Das *Keri* רַגְלוֹ ist ebenso wie עֵינוֹ Koh. 4,8 (für עֵינָיו) ohne berechtigenden Anlaß. Daß Eisen seine Seele überkam; will sagen, daß er in eisernen Ketten an sein Leben gehende Leiden auszustehen hatte; die Meisten fassen בַּרְזֶל = בְּבַרְזֶל, aber mit Recht nimmt Hitz. nach Trg. נפשׁו als Obj., denn ברזל kann als Name der Eisenfessel[2] wie z.B. צפון als Name des Nordwinds, כבוד als Name der Seele das Geschlecht wechseln. Die Haft (anfangs so hart) währte wol über 10 J., bis endlich Josefs Wort eintraf, näml. das Wort von sei-

---

1) Deshalb sagt ein König עַמִּי, nicht גּוֹיִי, und nur zweimal kommt גּוֹי mit Suff. vor, die sich auf Jahve bez. (106, 5. Zef. 2,9); deshalb ist גּוֹי öfters neben עַם das edlere Wort z. B. Dt. 32,21. Jer. 2,11; deshalb tritt עַם öfter zu גּוֹי als dignitatives Prädicat Ex. 33,13. Dt. 4,6.; deshalb stehen גּוֹיִם und עַם ה׳ einander entgegen.

2) Auch im Altarab. bed. فِرْزِل (nach dem aram. פרזלא) geradezu die Eisenfessel (und die große Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens), wov. das *v. denom.* فَرْزَلَ *c. acc. p.* einen in eiserne Fesseln legen. Das Eisen heißt בַּרְזֶל v. בָּרַז durchbohren, wie arab حديد als Material zu spitzen Werkzeugen.

ner in Träumen ihm geoffenbarten Erhöhung (Gen. 42, 9). Nach 107,20 scheint דְּבָרוֹ das Wort Jahve's zu sein, aber von 19ᵇ wäre dann gleichlaufendere Wendung zu erwarten: es ist Josefs freimütiges Wort von seinen Traumgesichten gemeint und אִמְרַת ה׳ ist die dergestalt an ihn ergangene verheißende Gottesoffenbarung, welche ihn zuvor zu schmelzen, zu prüfen und zu läutern (צָרַף wie 17,3 u. ö.) hatte, indem er nicht erhöht werden sollte, ohne im Stande tiefer Erniedrigung nicht wankende Treue und nicht zagende Zuversicht bewährt zu haben; die göttliche אִמְרָה ist als lebendige wirksame Macht gedacht wie 119,50. Die Darstellung der Erhöhung beginnt nach Gen. 41, 14 mit שָֽׁלַח־מֶלֶךְ[1] und schließt sich übrigens eng an Gen. 41, 39 — 41. 44., wonach בְּנַפְשׁוֹ Nebenbestimmung zu לֶאְסֹר (mit orthophonischem *Dag.*) im Sinne von בִּרְצֹונוֹ ist: durch seine Seele d. i. kraft seines Willens (s. Psychol. S. 202). Zufolge dieser Erhöhung Josefs kam denn Jakob-Israel nach Aeg. und gastete da wie in einer schützenden Herberge (s. über גּוּר oben S. 393). Aeg. heißt v. 23. 27 *Châm*-Land wie 78,51., im einheimischen Sinne nach Plutarch das schwarze Land von der dunkelaschgrauen Färbung, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden gibt. Dort ward Israel ein gewaltiges, zahlreiches Volk Ex. 1, 7. Dt. 26, 5., größer als seine Dränger.

V. 25—38. Erzählung des Auszuges aus Aeg. nach den über dieses ergangenen Plagen. Wie die Aeg. צָרָיו geworden, sagt v. 25. Es war mittelbar Gottes Wirkung, indem er seinem Volke steigende Macht verlieh, welche ihre Eifersucht erregte. Die Arglist gipfelte in der durch Tödtung aller männlichen Geburten beabsichtigten Schwächung. דִּבְרֵי bed. Thatsachen wie 65, 4. 145, 5. Die Wundergerichte der 10 Plagen stehen auch hier, wie Ps. 78., nicht in genau geschichtlicher Folge. Der D. beginnt mit der 9., welche die deutlichste Selbstabbildung des göttlichen Zorns war, näml. der Finsternis (Ex. 10, 21—29): *schâlach chôschech*. Ersteres Wort (שָֽׁלַח) hat bei der Endsilbe orthophonisches Gaja, welches den Leser mahnt, den hier leicht verschleifenden Guttural der tonlosen Endsilbe vernehmlich auszusprechen. Das *Hi.* וַיַּחְשִׁךְ hat hier wie auch Jer. 13, 16 seine causative Bed.; die verkürzte Schreibung mit *i* statt *î* mag durch das *Waw conv.* veranlaßt sein. 28ᵇ läßt sich nicht auf die Aeg. bez., denn für ihr endliches abgedrungenes Willfahren wäre der Ausdruck fehlgegriffen und die fragende Fassung: *nonne rebellarunt* ist gezwungen, Streichung des לֹא aber (LXX Syr.) legt den Gedanken lahm. Hitz. schlägt ולא שמרו vor: sie beachteten nicht seine Worte, aber auch das lautet, von den Aeg. gesagt, matt und schief. Das Subj. wird also dasselbe wie von שָׂמוּ sein und von Mose und Ahron wird im Gegens. zu dem Verhalten bei *Mê-Meriba* Num. 20, 24. 27, 14 (vgl. 1 K. 13, 21. 26) gesagt, daß sie diesmal den Worten (*Keri* ohne Grund: dem Worte) Gottes nicht widerstrebten, sondern die schrecklichen Befehle genau und willig vollzogen. Von der 9. Plage geht der D. v. 29 zur 1. über (Ex. 7,

1) Hier ist שָֽׁלַח durch Makkef mit dem folg. Worte verbunden, zu dem es forteilt, während es in v. 28 seinen eignen Acc. hat, was die Masora in dem Denkspruch: שׁלוחי דמלכא זריזין שׁלוחי דחשׁוכא מתינין (die Entsendeten des Königs sind eilig, die der Finsternis säumig) zu merken gibt, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22.

14—26): an die schwarze Finsternis schließt sich das rothe Blut. Es folgt die 2. Plage: צפרדע (Ex. 7, 26 — 8, 11); 30ᵇ sieht wie verstümmelt aus, aber LXX hat auch kein ויבאו (ויעלו) Ex. 7, 28 gelesen. Hierauf berührt v. 31 kurz die 4. Plage: עָרֹב LXX *κυνόμυια* (Ex. 8, 16—28., s. zu 78, 45) und die 3. (Ex. 8, 12—15), die in Ps. 78 übergangenen כִּנִּים. Von der 3. Plage springt der D. v. 32—33 zur 7. über: ברד (Ex. 9, 13—35); er hat v. 32 Ex. 9, 24 im Auge, wonach Feuerklumpen mit dem Hagel herabfielen, in v. 33 malt er (wie 78, 47) Ex. 9, 25 aus. An die 7. Plage reiht sich v. 34—35 die 8.: ארבה (Ex. 10, 1—20), wozu hier יֶלֶק wie 78, 46 חָסִיל das Parallelwort ist; der Ausdruck der Unzählbarkeit lautet wie 104, 25. Die 5. Plage: דבר Pest (Ex. 9, 1—7) und die 6.: שחין Geschwür (Ex. 9, 8—12) bleiben unerwähnt, den Beschluß macht die 10. Plage: מַכַּת בְּכֹרוֹת (Ex. 11, 1 ff.), welche v. 36 in asafischen Worten 78, 51 ausspricht. Ohne die Passahstiftung zu erwähnen folgt auf die 10. Plage der Auszug mit den von den Aeg. verlangten Silber- und Goldgefäßen Ex. 12, 35. 11, 2. 3, 22; die Aeg. freuten sich, des Volkes los zu werden, dessen Festhaltung ihnen gänzlichen Untergang drohte Ex. 12, 33. Der D. schöpft hier aus Jes. 5, 27. 14, 31. 63, 13 und Ex. 15, 16. Das Suff. von שְׁבָטָיו geht auf das Hauptsubj. der Aussage: auf Gott nach 122, 4., obwol selbstverständlich auch die Bez. auf Isr. (Num. 24, 2) möglich ist.

V. 39—45. Es folgt nun die Wunderleitung durch die Wüste zur Besitznahme Canaans. Daß die Wolke (עָנָן √ען entgegentreten, dem Blicke sich darbieten, weshalb arab. *ʿanân* die sichtbare Außenseite des Himmelsgewölbes) bei Tag und feurig geworden bei Nacht ihr Wegweiser war Ex. 13, 21., bleibt 39ᵃ außer Betracht; bei לְמָסָךְ ist nicht an Deckung gegen Feinde Ex. 14, 19 f. gedacht, sondern an Deckung vor der stechenden Sonne, denn פָּרַשׂ (Ex. 40, 19) führt wie Jes. 4, 5 f. auf die Vorstellung eines Baldachins. Bei der Wachtelspendung wird nur flüchtig das Versucherische des Verlangens, mehr die ihm entgegengekommene Allmacht göttlicher Güte betont. Statt שָׁאַל ist שָׁאֲלוּ zu lesen, indem ו vor ו übersehn ward, und שְׂלָיו (wie עָנָיו, סְתָיו) schreibt und punktirt das *Keri*, um nach Analogie der Pluralendung ־ָיו die richtige Aussprache zu sichern. Das Himmelsbrot (78, 24 f.) ist das Man. In v. 41 werden die Felsenwasserspendungen von Refidim und Kades zusammengefaßt; der Ausdruck entspricht mehr ersterer Ex. 17, 6 vgl. Num. 20, 11. הָלְכוּ geht auf die Wasser und נָהָר für כַּנְּהָרוֹת 78, 16 ist wie 22, 14 Gleichung statt Vergleichung. In diesem Wundergeleite bewegte sich die patriarchalische Verheißung ihrer Erfüllung entgegen; das heilige Wort der Verheißung und der feste erprobte Glaube Abrahams — das waren die zwei Beweggründe; das 2. את ist wie das 1. Zeichen des Obj., nicht Präp. (LXX Trg.), wobei 42ᵇ ohne Parallelismus schleppende Fortsetzung von 42ᵃ wäre. Wonne und Jubel werden als Stimmung der Erlösten mit Bezug auf die Festfreude am Schilfmeer und am Sinai erwähnt; man erinnert sich bei v. 43 der gleichen Farben des Gegenbilds bei Jesaia 35, 10. 51, 11. 55, 12., so wie bei v. 41 an Jes. 48, 21. Die Heiden-Lande sind die Gebiete der Völkerschaften Canaans; עָמָל ist s. v. a. יְגִיעַ Jes. 45, 14: der cultivirte Boden, die wohnlichen Städte, die gesammelten Schätze. Nach allen Seiten hin

trat Israel in das Erbe dieser Völker ein. Als ein selbständiges Volk auf erbeigenem Boden seines Gottes geoffenbartes Gesetz beobachtend, sollte Israel das Musterbild eines gottgefällig gestalteten heiligen Volkstums darstellen und, wie der Anfang des Ps. zeigt, durch die Predigt des ihm selbst widerfahrenen Heils die Völker mit sich und seinem Gotte, dem Gotte des Heils, verbinden.

PSALM CVI.

Israels Untreue von Aegypten her und Gottes Treue bis zur Gegenwart.

Halleluja!

1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Huld.
2 Wer kann ausreden die Machtthaten Jahve's,
Zu vernehmen geben all seinen Ruhm?
3 Heil denen, die beobachten das Recht,
Dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
4 Gedenke mein, Jahve, bei deines Volks Begnadung,
Suche mich heim mit deiner Hülfe,
5 Mitzuschauen das Glück deiner Erkornen,
Mich mitzufreuen der Freude deines Volkes,
Mitzurühmen mit deinem Erbe.

6 Wir haben gesündigt gleich unsern Vätern,
Haben übelgethan, haben gefrevelt.
7 Unsere Väter in Aegypten beachteten nicht deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und bewiesen sich widerspenstig am Meere, beim Schilfmeer.
8 Doch er schaffte Heil ihnen um seines Namens willen,
Um kundzuthun seine Stärke.
9 Er bedräute das Schilfmeer und es vertrocknete,
Und führte sie durch die Fluten wie auf Blachfeld,
10 Und schaffte Heil ihnen aus Hassers Hand,
Und erlöste sie aus Feindes Hand.
11 Es bedeckten Wasser ihre Dränger,
Nicht Einer von ihnen blieb übrig —
12 Da glaubten sie an seine Worte
Sangen seinen Ruhm.

13 Eilends vergaßen sie seiner Werke,
Warteten nicht ab seinen Rathschluß.
14 Sie gelüsteten lüstern in der Wüste
Und versuchten Gott in der Einöde.
15 Da gab er ihnen ihr Begehren,
Und entsendete Darrsucht in ihre Seele.
16 Sie zeigten Neid gegen Mose im Lager,
Gegen Ahron den Heiligen Jahve's —
17 Die Erde that sich auf und verschlang Dathan,
Und überdeckte die Rotte Abirams.
18 Und es ergriff Feuer ihre Rotte,
Lohe flammte weg die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Horeb,
Dann beteten sie das Gußbild an,
20 Und vertauschten ihre Ehre
Mit eines grasfressenden Pflugstiers Bildnis.

21 Sie hatten vergessen Gottes ihres Heilands,
Der Großthaten vollführte in Aegypten,
22 Wunderthaten im Lande Cham,
Schreckensthaten am Schilfmeer.
23 Da gedachte er sie auszurotten,
Wenn nicht Mose sein Erkorner
Hingetreten wäre in den Riß vor ihn,
Zu stillen seinen Zorn, daß er nicht vertilge.

24 Sie verschmähten das holde Land,
Glaubten nicht seinem Worte.
25 Sie murrten in ihren Zelten,
Hörten nicht auf die Stimme Jahve's.
26 Da hub er seine Hand gegen sie empor,
Sie hinzuwerfen in der Wüste,
27 Und zu versprengen ihren Samen unter die Heiden
Und sie zu verstreuen in den Ländern.
28 Sie ketteten sich an Baal-Peôr
Und assen Opfer für Todte,
29 Und erregten Unmut durch ihr Treiben,
Und es brach unter sie ein die Seuche.
30 Da trat Pinehas auf und schlichtete,
Und gehemmt ward die Seuche.
31 Und gerechnet ward es ihm zur Gerechtigkeit
In Geschlecht und Geschlecht auf ewig.
32 Da erregten sie Ingrimm am Haderwasser
Und übel gings Mose'n um ihretwillen.
33 Denn sie zeigten sich widerspenstig gegen Gottes Geist,
Und er verfehlte sich mit seinen Lippen.

34 Sie rotteten nicht aus die Völker,
Welche Jahve ihnen gesagt hatte,
35 Sondern mengten sich unter die Heiden
Und lernten ihre Werke.
36 Sie dienten ihren Götzen,
Und die wurden ihnen zum Fallstrick.
37 Sie schlachteten ihre Söhne und Töchter den Dämonen,
38 Und vergossen schuldloses Blut,
Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
Die sie schlachteten den Götzen Canaans,
So daß entweiht ward das Land durch Blutschuld.
39 Sie wurden unrein durch ihre Werke
Und zu Hurern durch ihr Treiben.
40 Da entbrannte Jahve's Zorn wider sein Volk,
Und er verabscheute sein Erbe.
41 Er gab sie hin in Heiden-Hand,
Und ihre Hasser wurden ihre Zwingherrn.
42 Es bedrängten sie ihre Feinde
Und sie mußten sich beugen unter ihre Hand.
43 Viele Male riß er sie heraus,
Doch sie bewiesen sich widerspenstig in Eigensinn —
Da vergingen sie in ihrer Verschuldung.

44 Aber er sah an wie hart es ihnen ging,
Indem er hörte ihr Wehgeschrei.
45 Er gedachte ihnen seines Bundes,
Und hatte Mitleid nach der Fülle seiner Gnaden.
46 Und ließ sie finden Erbarmen
Angesichts aller die ins Elend sie geführt.

47 Schaffe Heil uns, Jahve unser Gott,
Und bring uns zusammen aus den Heiden,
Zu danken deinem heiligen Namen,
Uns zu rühmen deines Lobes.

48 **Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit
Und alles Volk sage Amen!
Halleluja!!**

Mit diesem anon. Ps. hebt die Reihe der eig. Halleluja-Psalmen an d. i. derer, welche הללו־יה zum auftaktartigen Anfang und zur Ueberschrift haben (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Der Chronist legt in dem Cento 1 Chr. 16, 8 ff. und zwar in 16, 34—36 den ersten und letzten V. dieses Ps. (v. 1. 47) samt der das 4. Psalmbuch abschließenden Beracha (v. 48) dem Könige David in den Mund, woraus zu schließen, daß dieser Ps. so wenig als Ps. 96. 105 (s. dort) ein maccabäischer ist und daß der Psalter schon zur Zeit des Chronisten in 5 doxologisch abgegrenzte Bb. getheilt war; man scheint schon damals die Beracha v. 48 beim liturgischen Gebrauch wie einen Bestandtheil des Ps. mitgelesen zu haben. Das Halleluja 106 recapitulirt wie das Hodu 105 und der Asafps. 78 die Gesch. der isr. Vorzeit. Es geschieht aber in jedem dieser 3 Ps. in anderer Absicht und Weise: in Ps. 78 didaktisch, in Ps. 105 hymnisch, hier in Ps. 106 beichtend. Es ist ein Beichtpsalm, ein וִדּוּי (v. הִתְוַדָּה beichten Lev. 16, 21). Die ältesten Typen solcher liturgischen Gebete sind die beiden Formulare bei Darbringung der Fruchterstlinge Dt. c. 26 und das Tempelweihgebet Salomo's 1 K. c. 8. Und zu dieser bes. Art von Tefilla, dem Vidduj, gehören außerhalb des Psalters das Gebet Daniels c. 9 (s. dessen Einführung v. 4) und das Gebet Neh. 9, 5 — 10, 1., welches acht Leviten bei der Bußtagsfeier am 24. Tischri im Namen des Volkes aussprachen. Von diesen Beichtgebeten in Prosastil unterscheidet sich Ps. 106 zwar als Psalm, aber drei Stücke hat er mit ihnen und der liturgischen Tefilla überhaupt gemein: 1) die Liebe zum Flexionsreim d. i. zu reimartigem Auslaut gleicher Suffixe; 2) die Synonymenhäufung, und 3) die Gedankenabwickelung in fortlaufender Linie. Diese drei Eigenschaften finden sich nicht allein in der liturgischen Einfassung v. 1—6. 47., sondern auch in der mittleren historischen Masse. Das Gesetz des Parallelismus ist zwar noch beobachtet, aber abgesehen von diesem distichischen Wellenbruch der Gedanken ist Alles ein geradlinigter Fluß ohne technische Theilung.

V. 1—5. Der Ps. beginnt mit dem liturgischen Aufruf, welcher nicht erst in der Maccabäerzeit (1 Macc. 4, 24) geprägt worden ist, sondern schon zu Jeremia's Zeit 33, 11 gebräuchlich war. Die LXX übers. טוֹב passend durch χρηστός; denn טוב heißt Gott nicht sowol in Ansehung seines Wesens, als seiner Wesensoffenbarung. Die Fülle dieser, sagt v. 2 (wie 40, 6), ist unerschöpflich; גְּבוּרוֹת sind die Erweisungen seiner alles-überwindenden, alles seinen Heilszwecken dienstbar machenden Macht (20, 7) und תְּהִלָּה die Glorie seiner geschichtlichen Selbstbezeugung. Menschliche Verkündigung kann nie deren erschöpfender Wiederhall sein. In v. 3 sagt der D., wie diejenigen beschaffen sind, die solche Erweisungen Gottes zu erfahren bekommen, und schließt an deren Seligpreisung v. 4 die Bitte, daß Gott ihm Antheil gebe an den Erfahrungen der Gesamtheit, welche der Gegenstand dieser Erweisungen Gottes ist. עַמֶּךָ bei בִּרְצוֹן ist Gen. des Obj.: bei dem Wolgefallen das du deinem Volke zuwendest d. i. wenn du dich ihm wieder (vgl. v. 47) gnädig erweisest.

Zu פָּקַד vgl. 8,5. 80,15 und zu רָאָה בְּ Jer. 29,32; gleiches ב ist das bei לִשְׂמֹחַ (ob, nicht: bei) 21,2. 122,1. Gottes „Erbe" ist sein Volk; viermal wird dessen Benennung gewechselt, wobei auch ausnahmsweise גּוֹי wie Zef. 2,9 in Anwendung kommt.

V. 6—12. In v. 6 macht sich hier der seit 1 K. 8,47 (Dan. 9,5 vgl. Bar. 2,12) stereotype Grundton des Vidduj vernehmbar, Israel trägt dermalen die Strafe seiner Sünden, durch die es sich seinen Vorfahren gleichgestellt hat. In dieser hülfsbedürftigen Lage betritt der D., der überall als Mitglied der Gemeinde redet, den Weg des Sündenbekenntnisses, welcher zur Sündenvergebung und Aufhebung der Sündenstrafe führt. רָשַׁע 1 K. 8,47 bed. ein רָשָׁע s., das *Hi.* הִרְשִׁיעַ beweisen. עִם v. 6 s. v. a. *aeque ac* wie Koh. 2,16. Iob 9,26. Mit v. 7 hebt der Rückblick an. Die Väter haderten in Aeg. mit Mose und Ahron Ex. 5,21 und gaben der Aussicht auf Erlösung kein Gehör Ex. 6,9. Die Wundergerichte, die Mose vollzog Ex. 3,20., brachten sie so wenig zum Nachdenken und die Fülle der Gnadenbeweise (Jes. 63,7), unter denen sie Gott erlöste, hafteten ihnen so wenig im Gedächtnis, daß sie schon am Schilfmeer zu verzagen und zu murren begannen Ex. 14,11 f. Mit עַל 7ᵇ wechselt בְּ (wie Ez. 10,15 בִּנְהַר), vgl. den Präpositionenwechsel Jo. 4,8ᵇ. Bei solchem Benehmen hätte J. ihre Erlösung unausgeführt lassen können, aber er erlöste sie dennoch aus unverdienter Gnade. V. 8—11 schließen sich an Ex. c. 14 an; 11ᵇ ist umstilisirt (vgl. 34,21. Jes. 34,16) aus Ex. 14,28. Hingegen 9ᵇ ist aus Jes. 63,13 (vgl. Weish. 19,9); Jes. 63,7 — c. 64 ist ein Gebet um Erlösung mit ähnlicher Grundirung. Das Meer des Durchzugs heißt wie in der Tôra יַם־סוּף, was nach Ex. 2,3. Jes. 19,6 Schilfmeer zu bedeuten scheint, obwol Schilf nicht im rothen Meere selbst, sondern nur an Sumpfstellen des Gestades wächst, aber auch Tang-Meer *mare algosum* bedeuten kann, nach äg. *sippe* Wolle und Tang (wie auch صوف beides bed.); das Wort ist jedenfalls ägyptisch, mag es auf das äg. *sippe* (Tang) oder *sēbe* (Schilf) zurückgehen, und darum eigennamenartig gebraucht, so daß die Folgerung, welche Kn. zu Ex. 13,18 aus dem Fehlen des Artikels zieht, סוּף sei Name einer Stadt an der Nordspitze des Meerbusens, grundlos ist. Das Wunder am Schilf- oder Tangmeer — sagt v. 12 — blieb auch nicht wirkungslos. Daß sie glaubten an J. und Mosen seinen Knecht, sagt Ex. 14, 31 und das Lied, das sie sangen, folgt Ex. c. 15. Dann aber häuften sie nur zu bald Sünden des Undanks.

V. 13—23. Die 1. der Hauptsünden jenseit des Schilfmeers war das undankbare ungeduldige ungläubige Murren um Speis und Trank v. 13—15; denn, was v. 13 vorausstellt, die Wurzel alles Uebels war, daß sie, dem Glauben an Gottes Verheißung entfallen, die zur Bestätigung dieser geschehenen Thaten Gottes vergaßen und nicht auf die Hinausführung seines Raths warteten. Der D. hat im Auge das Murren um Wasser am 3. Tage nach der Wunderrettung Ex. 15,22—24 und in Refidim Ex. 17, 2.; sodann das Murren um Fleisch im 1. und 2. J. des Auszugs, welchem die Wachtelspendungen folgten Ex. c. 16 und Num. c. 11, mit dem Zorngerichte, wodurch das zweite Mal das Murren bestraft ward (*Kibrôth ha-Ta'awa*) Num. 11,33—35. Dieses Zorngeschick nennt der D. רָזוֹן (LXX

Vulg. Syr. falsch πλησμονήν, viell. מָזוֹן Nahrung), indem er Num. 11,33—35 von einer abzehrenden Krankheit auslegt, welche das Volk infolge des unmäßigen Fleischgenusses hinraffte, und im Ausdruck (vgl. 78,31) an Jes. 10,16 sich anschließt. Die עֵצָה Gottes, die sie nicht abwarteten, ist sein Plan, betreffend Zeit und Weise der Hülfe; חִכָּה √حك, schwächere Potenz von حق, wov. auch حكل S. 118. حكم S. 57 Anm., bed. eig. festmachen, z. B. einen Knoten (vgl. zu 33,20), und wird von da aus (ohne Vermittelung der Metapher *moras nectere*, wie Schultens meint) auf feste Gemütsrichtung, gespannte Erwartung übertragen. Der stichwortartige Ausdruck וַיִּתְאַוּוּ תַאֲוָה (Plur. v. ויתאו 45,12., wofür Codd. wie auch Spr. 23,3.6. 24,1., Compl., Ven. 1521, El. Levita, Baer ohne Tondehnung ויתאו) ist aus Num. 11,4. — Die 2. der Hauptsünden war die Empörung wider ihre Obern v. 16—18. Der D. hat Num. c. 16—17 im Auge. Die Empörer wurden von der Erde verschlungen und ihre 250 vornehmen nichtlevitischen Parteigänger von Feuer verzehrt. Daß der D. Korah nicht unter den Verschlungenen nennt, geschieht in Anschluß an Num. 16,25 ff. Dt. 11,6., vgl. aber Num. 26,10. Das elliptische תִּפְתַּח v. 17 erkl. sich aus Num. 16,32. 26,10. — Die 3. der Hauptsünden war die Anbetung des Kalbes v. 19—23. Der D. blickt hier auf Ex. c. 32 zurück, nicht ohne zugleich Dt. 9,8—12 im Sinne zu haben, denn בְּחֹרֵב ist deuteronomisch z. B. Dt. 4,15. 5,2 u. häufig. Auf dem Deuter. ruht auch v. 20: sie tauschten um ihre Ehre d. i. den Gott, der ihre Auszeichnung vor allen Völkern war nach Dt. 4,6—8. 10,21 (vgl. auch Jer. 2,11) mit dem Bilde תַּבְנִית eines Pflugstiers (denn vorzugsweise dieser wird שׁוֹר, dialektisch תוֹר genannt) gegen das Verbot Dt. 4,17. Zu 21ª vgl. die Warnung Dt. 6,12. „Cham-Land" = Aeg. wie 78,51. 105,23.27. Mit ויאמר v. 23 wird der Ausdruck wieder deuteronomisch Dt. 9,25 vgl. Ex. 32,10. Gott faßte und äußerte auch den Entschluß, Israel zu vertilgen. Da trat Mose in den Riß (vor den Riß) d. i. deckte gleichsam die Bresche, indem er sich hineinstellte, mit Bloßstellung des eignen Lebens, vgl. zur Thatsache außer Ex. c. 32 auch Dt. 9,18 f. 10,10; zum Ausdruck Ez. 22,30 und auch Jer. 18,20.

V. 24—33. Die Thatsache, auf welche sich der D. v. 24 bezieht: die Empörung in Folge des Berichtes der Kundschafter, die er als die 4. Hauptsünde aufführt, ist Num. c. 13. 14 erzählt. Die Benennung אֶרֶץ חֶמְדָּה findet sich auch Jer. 3,19. Zach. 7,14. Uebrigens ist der Ausdruck ganz pentateuchisch: sie verschmähten das Land nach Num. 14,31., sie murrten in ihren Zelten nach Dt. 1,27., die Hand aufheben = schwören nach Ex. 6,8. Dt. 32,40., die Drohung לְהַפִּיל sie hinfallen zu machen nach Num. 14,29.32. Die Drohung des Exils fußt auf den beiden großen Drohcapp. Lev. 26. Dt. 28, vgl. bes. Lev. 26,33 (mit den Nachklängen Ez. 5,12. 12,14 u. a.). Dt. 28,64 (mit den Nachklängen Jer. 9,15. Ez. 22,15 u. a.). In unzufälligem Verh. zu v. 26 f. steht Ez. 20,23., wonach וּלְהַפִּיל Schreibfehler für וּלְהָפִיץ ist (Hitz.). — Es folgt nun v. 28—31 die 5. der Hauptsünden: die Theilnahme am moabitischen Baalsdienst. Das V. נִצְמַד (sich binden oder ketten) aus Num. 25,3.5 deutet auf die Prostitution, mit welcher der Baal Peôr, dieser moabitische Priap, verehrt ward. Die Opfer-

mahlzeiten, an denen sie laut Num. 25,2 Theil nahmen, heißen Genuß von Todtenopfern, weil die Götzen Todte sind (*νεκροί* Weish. 13, 10—18) im Gegens. zu Gott dem Lebendigen. Die Catene zu Apok. 2, 14 erklärt richtig: *τὰ τοῖς εἰδώλοις τελεσθέντα κρέα.*[1] Das Obj. von „sie machten unmutig" ist weggelassen; der Verf. liebt das, vgl. v. 7 u. 32. Der Ausdruck 29b ist wie Ex. 19, 24. Das V. עָמַד ist mit Bezug auf Num. 17, 13 gewählt; der Erfolg 30b ist nach Num. 25,8. 18f. 17, 13 formulirt. Bei פִּלֵּל schlichten, schlichtend richten (LXX Vulg. dem Sinne nach richtig *ἐξιλάσατο*) denkt der D. an die dem göttlichen Recht schuldige Genugthuung, welche Pinehas mit dem Spieße vollzog. Diese Eiferthat für Jahve, welche Israels Untreue ausglich, ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, indem er dafür auf ewige Zeiten mit dem Priestertum belohnt ward Num. 25, 10—13. Nur scheinbar steht diese Anrechnung eines Werkes zur Gerechtigkeit in Widerspruch mit Gen. 15, 5 f.: es war ja eine That, die aus Glaubenstreue kam und die um dieses ihres Grundes willen ihm die Geltung eines Gerechten erwarb, indem sie ihn als solchen bewährte. — In v 32. 33 folgt die 6. der Hauptsünden: der Aufstand wider Mose und Ahron am Haderwasser im 40 J, wobei Mose den Miteinzug in das Verheißungsland verwirkte Num. 20, 11 f. Dt. 1, 37. 32,51, indem er durch die beharrliche Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gottes Geist (הִמְרָה, meist das Fut. zu מָרָה hergebend, wie v. 7. 43. 78, 17. 40. 56 von der Widerspenstigkeit gegen Gott, vgl. zu אֶת־רוּחוֹ Jes. 63, 10) sich zu den an das Volk gerichteten Worten Num. 20, 10 hinreißen ließ, in welchen sich, wie das zweimalige Schlagen an den Felsen zeigt, Ungeduld mit einem Anflug von Unglauben aussprach. Der D. unterscheidet, wie die Erzählung Num. c. 20 die Widerspenstigkeit des Volkes und die Versündigung Mose's, welche dort ihrer Wurzel nach als Unglaube bez. wird; die Rückbeziehung Num. 27, 14 bedarf danach der Zurechtstellung.

V. 34—43. Die Sünden in Canaan: Nichtausrottung der abgöttischen Völker und Betheiligung an ihrer Abgötterei. In v. 34 bezieht sich der D. auf das von Ex. 23, 32 f. an oft eingeschärfte Gebot, die Bevölkerung Canaans auszurotten. Indem sie dieses Gebot nicht ausführten (s. Richt. c. 1 — 3, 6), geschah was es verhindern wollte: die Heiden wurden ihnen zum מוֹקֵשׁ Ex. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Sie versippten sich mit ihnen und verfielen dem canaanäischen Brauche, in welchem die Greuel des Heidentums gipfeln: dem Menschenopfer, welches Jahve verabscheut Dt. 12, 31 und nur die Dämonen שֵׁדִים Dt. 32, 17 mögen. So wurde denn das Land durch Blutschuld verunheiligt (חָנַף Num. 35, 33 vgl. Jes. 24, 5. 26, 21), und sie selbst wurden unrein (Ez. 20, 43) durch die Hurereisünde

---

1) Im 2. Abschn. von *Aboda zara* wird zu den Worten der Mischna: „Das Fleisch, welches Götzen erst dargebracht werden soll, ist erlaubt, aber das aus dem Tempel kommende verboten, weil es gleich Todtenopfern ist" bemerkt f. 32b: Woher — sagte R. Jehuda b. Bethêra — weiß ich, daß den Götzen Geopfertes (תקרובת לעבודה זרה) gleich einem Todten verunreinigt? Aus Ps. 106, 28. Wie der Todte Alles verunreinigt, was mit ihm unter Einem Dache ist, so auch alles den Götzen Geopferte. Der Ap. Paulus erklärt die Objektivität dieser Verunreinigung für nichtig, vgl. bes. 1 Cor. 10, 28 f.

des Götzendienstes. In v. 40—43 skizzirt der D. (wie Neh. 9,26 ff.) den auf die Besitznahme Canaans gefolgten und bes. der Richterperiode charakteristischen Wechsel von Abfall, Knechtschaft, Befreiung und Rückfall. Gottes עֵצָה war, Israel frei und herrlich zu machen, aber sie lehnten sich auf בַּעֲצָתָם ihrem eignen Vorhaben folgend, weshalb sie denn in ihren Sünden vergingen. Der D. gebraucht מָכַךְ (hinsinken, verfallen) statt des von Ez. 24, 23. 33, 10 beibehaltenen נָמַק (vermodern, verfaulen) der Grundstelle Lev. 26, 39., was kein Misgriff (Hitz.), sondern ein sinniger Wechsel.

V. 44—46. Der Gesichtskreis des D. erweitert sich hier von der Richterzeit auf die Gesch. der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart, denn die Gesamtgesch. Israels hat den wesentlich gleichen Grundcharakter, daß Israels Untreue Gottes Treue nicht aufhebt. Das bewährt sich auch jetzt. Was Salomo 1 K. 8, 50 seinem Volke wenn es in Feindeshand gerathen sein werde erfleht hat, das hat sich an der Diaspora Israels in allen Ländern (107, 3), Babylonien, Aegypten u. s. w. erfüllt: Gott hat ihnen die Herzen ihrer Zwingherren zugewendet. Zu רָאָה בְּ mitleidig ansehen vgl. Gen. 29, 32. 1 S. 1, 11. בַּצַּר לָהֶם gehört wie 107, 6 u. ö. zusammen. רִנָּה ist hier Klaggeschrei wie 1 K. 8, 28 im Tempelweihgebet Salomo's. Aus diesem stammte v. 6 und aus diesem auch v. 46 vgl. 1 K. 8, 50 nebst Neh. 1, 11. In וַיִּנָּחֵם ist wie Gen. 24, 67 die Ton-Zurückziehung unterblieben. חסדו bei כְּרֹב vocalisirt das *Keri* nicht חַסְדּוֹ wie 5, 8. 69, 14., sondern wie Thren. 3, 32 nach v. 7. Jes. 63, 7 חֲסָדָיו: gemäß der Fülle (dem Reichtum) seiner mannigfaltigen Gnade. Der Ausdruck v. 46 ist wie Gen. 43, 14. Ist nun gleich die Lage der Volksgenossen des D. in der Zerstreuung eine leidliche, so ist diese unfreiwillige Versprengung der Volksglieder doch immer ein Strafzustand. Daß Gott diesen aufheben möge, erfleht der D. in v. 47.

V. 47. Er ist auf dem Wege der Selbstanklage und des Lobpreises der Treue Gottes nun an dem Ziele angelangt, auf welches sein ganzer Ps. hinstrebt. הִשְׁתַּבֵּחַ (nur hier) ist das Reflex. des *Pi.* glücklich preisen Koh. 4, 2., also: damit wir uns glücklich schätzen, dich loben zu können. In diesem reflex. (und auch pass.) Sinne ist השתבח im Aram. und nachbiblischen Hebr. üblich.

V. 48. Schlußdoxologie des 4. Psalmbuchs. Der Chronist hat vor v. 47 (der bei ihm nur wenig anders lautet) וְאִמְרוּ, eine bei Aneinanderfügung von 106, 1 (107, 1) und 106, 47 unentbehrliche Klammer. Die Nachhülfe des mosaikartig verbindenden Geschichtschreibers ist handgreiflich. Auch v. 48 hat er herübergenommen, indem er *und es sage alles Volk Amen, Halleluja!* seinem Stile gemäß (vgl. 1 Chr. 25, 3. 2 Chr. 5, 13 u. ö. Ezr. 3, 11) historisch umgesetzt hat: וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה. Daß Hitz., indem er die Psalmenklänge beim Chronisten für die Originale der entsprechenden Ps. des Psalters und also 1 Chr. 16, 36 für das Original der Beracha hinter unserm Ps. hält, das Verhältnis auf den Kopf stellt, darüber s. Riehm im Theol. LBl. 1866 No. 30 und Köhler in der Luth. Zeitschr. 1867 S. 297 ff. Die Priorität des Ps. 106 erhellt daraus, daß v. 1

einen schon zur Zeit Jeremia's (33, 11) üblichen liturgischen Ton anschlägt und v. 47 zu dem Tefillastil des Eingangs v. 4f. zurückkehrt, und die Priorität des v. 48 als Schlußformel des 4. Psalmbuchs daraus, daß sie sich, wie die des 2. Buchs 72, 18f., unter Einfluß des vorausgegangenen Ps. gestaltet hat. Das הללויה ist Echo des Hallelujaps., wie dort das ה׳ אלהים Echo des Elohimps. Und ואמר כל־העם אמן ist der gleiche Schlußged wie v. 6 des zur Schlußdoxologie des ganzen Psalters gemachten Ps. 150; Ἀμὴν ἀλληλουΐα zusammen (Apok. 19, 4) ist lobpreisende Bekräftigung.

DAS FÜNFTE BUCH DES PSALTERS

Ps. CVII—CL.

PSALM CVII.

Mahnung der zurückgebrachten Volksgenossen zum Dank wegen bestandener Drangsale.

1 „Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Güte“,
2 Mögen sagen die Erlösten Jahve's,
Die er erlöst aus Drangsals-Hand
3 Und aus den Ländern gesammelt,
Von Aufgang und von Niedergang, vom Norden und vom Meer.

4 Sie irrten in der Wüste in Wegeseinöde,
Eine Stadt des Wohnsitzes fanden sie nicht.
5 Unter Hunger, auch Durst
Verschmachtete in ihnen ihre Seele.
6 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten riß er sie heraus,
7 Und leitete sie auf richtigem Wege,
Zu gelangen in eine Stadt des Wohnsitzes. —
8 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
9 Daß er gesättigt die lechzende Seele
Und die hungrige Seele gefüllet mit Gutem.

10 Die da bewohnten Finsternis und Todesschatten,
Gefesselt in Marter und Eisen,
11 Weil sie widerstrebt den Sprüchen Gottes
Und den Rath des Höchsten gehöhnet,
12 Und er demütigte durch Mühsal ihr Herz,
Sie stürzten hin und war kein Helfer.
13 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus;
14 Er führte heraus sie aus Finsternis und Todesschatten
Und ihre Fesseln zersprengte er.
15 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
16 Daß er zerbrochen eherne Thüren
Und eiserne Riegel herabgeschlagen.

17 Wahnwitzige mußten ob ihres Frevelweges
Und ob ihrer Missethaten willen leiden.

18 Alle Speise verabscheute ihre Seele
Und sie rührten nahe an die Thore des Todes.
19 Da schrien sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus.
20 Er sandte sein Wort und machte sie gesund,
Und ließ sie entrinnen aus ihren Fallgruben.
21 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
22 Und opfern Opfer des Dankes
Und erzählen seine Werke mit Jubel.

23 Die sich hinabbegaben aufs Meer in Schiffen,
Geschäfte trieben in großen Wassern —
24 Die bekamen zu sehen die Werke Jahve's
Und seine Wunder im Meeresstrudel.
25 Er sprach und ließ einen Sturmwind erstehen,
Der trieb hoch empor dessen Wogen.
26 Sie fuhren gen Himmel, fuhren hinab in Schlünde,
Ihre Seele löste in Weh sich auf.
27 Sie wirbelten und taumelten gleich dem Trunkenen,
Und all ihre Weisheit ging in sich zu Grunde.
28 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth,
Und aus ihren Aengsten führt' er sie heraus.
29 Er wandelte den Sturm in Säuseln
Und es schwiegen ihre Wogen.
30 Da wurden sie froh, daß sie sich legten,
Und er geleitete sie nach dem Hafen ihres Sehnens.
31 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
32 Und hoch ihn rühmen in der Volksgemeinde
Und im Aeltesten-Rath ihn loben.

33 Er wandelte Ströme in Wüste
Und Wasser-Quellorte in Dürrnis,
34 Fruchtbar Land in Salzsteppe
Ob darin Wohnender Bosheit.
35 Er wandelte Wüste in Wasserweiher
Und trocken Land in Wasser-Quellorte.
36 Und machte dort seßhaft Hungrige,
Und sie errichteten eine Stadt des Wohnsitzes.
37 Sie säeten Felder und pflanzten Weingärten
Und gewannen ertragsame Frucht.
38 Er segnete sie und sie mehrten sich sehr,
Und ihr Vieh machte er zu nicht wenigem.

39 Dann wurden sie wenig und kamen herunter
Vor Druck des Misgeschicks und Kummers —
40 Der ausgießt Verachtung über Fürsten
Und sie irren macht in wegloser Oede:
41 Er entrückte den Dürftigen dem Elend
Und machte der Herde gleich die Geschlechter.
42 Es sehens Redliche und freun sich,
Und alle Büberei schließt ihren Mund.

* *

43 Wer weise ist, der merke solches
Und die mögen bedenken die Gnaden Jahve's!

Mit diesem Ps. beginnt das 5. Buch, das Buch אלה הדברים des Psalters. Mit Ps. 106 hat das 4. Buch oder das Buch במדבר geschlossen, dessen 1. Psalm, Ps. 90, die Zornerweisung Gottes an dem Geschlecht der Wüste beklagte und angesichts des

herrschenden Todes sich in Gott den Unvergänglichen und Ewiggleichen hineinbarg; Ps. 106, welcher es abschließt, hat בַּמִּדְבָּר (v. 14. 26) zum Stichwort und beichtet die Sünden Israels auf dem Wege nach Canaan. Wie nun zu Anfange des Deuteronomiums Israel an der Schwelle des Verheißungslandes steht, nachdem die 2½ Stämme sich bereits jenseit des Jordans ansässig gemacht, so erblicken wir zu Anfange dieses 5. Psalmbuchs Israel dem Boden seines Heimatlandes zurückgegeben. Dort ist es das aus Aegypten, hier das aus den Ländern des Exils erlöste Israel. Dort ermahnt der Gesetzgeber es noch einmal zum Liebesgehorsam gegen Jahve's Gesetz, hier ruft es der Psalmist zur Dankbarkeit auf gegen Den, der es aus Verbannung und Noth und Tod erlöst hat.

Es darf uns also nicht befremden, wenn Ps. 106 und 107 trotz dem daß die Grenze zweier Bücher dazwischen liegt eng zusammenhängen. „Ps. 107 steht in naher Bez. zu Ps. 106. Auf diesen weist schon die Gleichheit des Anfangs zurück. Was dort in v. 47 gewünscht wurde, dafür wird hier in v. 3 gedankt. Der Preis des Herrn, der 106, 47 im Fall der gewährten Erlösung verheißen worden, wird ihm hier nach gewährter dargebracht.“ Diese Bem. Hengstenbergs bestätigt sich. Die Psalmen 104—107 bilden wirklich gewissermaßen eine Tetralogie. Ps. 104 entnimmt seinen Stoff aus der Gesch. der Schöpfung, Ps. 105 aus der Vor- und Anfangsgeschichte Israels, Ps. 106 aus der Gesch. Israels in Aegypten, in der Wüste, im Verheißungslande bis zum Exile, Ps. 107 aus der Zeit der Wiederbringung.

Indes ist der Zus. von Ps. 104 mit 105—107 doch bei weitem kein so enger, wie dieser drei Ps. unter sich. Diese drei namenlosen Ps. bilden eine Trilogie im eigentlichsten Sinne, sie sind ein dreitheiliges Ganzes von der Hand Eines Verf. Die Beobachtung ist alt. Die „Harpffe Davids mit Teutschen Saiten bespannet“, eine 1659 in Augsburg erschienene Psalmenübers., beginnt Ps. 106: *S' drittmal bin ich jetzt schon kommen, Hab die Freiheit selbst genommen, Deine grosse Gütigkeiten, Mit Bekandtnuss aufzzubreiten.* Das Thema von Ps. 105 sind Gottes wundersame Gnadenwolthaten an Israel von dessen Ahnen her bis zur verheißungsgemäßen Erlösung aus Aeg und Besitzgebung Canaans. Das Thema von Ps. 106 ist das sündliche Verhalten Israels von Aeg. her während des Wüstenzugs und dann im Verheißungslande, wodurch sie die Erfüllung der Drohung des Exils (v. 27) verwirkt haben, aber auch da ließ Gottes Gnade sich nicht unbezeugt (v. 46). Das Thema von Ps. 107 endlich ist das schuldige Lobopfer der aus dem Exile und allen Arten des Verderbens Erlösten. Man vergleiche 105, 44 *er gab ihnen die Länder* (אֲרָצוֹת) *der Heiden*; 106, 27 (*er drohte*) *ihren Samen hinzuwerfen unter die Heiden und sie zu verstreuen in die Länder* (בָּאֲרָצוֹת); 107, 3 *aus den Ländern* (מֵאֲרָצוֹת) *hat er sie zusammengebracht, aus Ost und West, aus Nord und Süd* — die absichtliche Gleichheit des Ausdrucks, der innere Zus., der planmäßige Fortschritt sind hier nicht zu verkennen. Auch sonst sind diese drei Ps. eng verflochten. Sie nennen Aeg. אֶרֶץ חָם 105, 23. 27. 106, 22 und Israel בְּחִירֵי ה׳ 105, 6. 43. 106, 5 vgl. 23., sie lieben die Form des fragenden Aufrufs 106, 2. 107, 43., sie nähern sich hypostatischer Vorstellung des Worts דָּבָר 105, 19. 107, 20., vgl. auch יְשִׁימוֹן 106, 14. 107, 4 und die *Hithpa.* הִתְהַלֵּל 105, 3. 106, 5., הִשְׁתַּבֵּחַ 106, 47., הִתְבַּלַּע 107, 27. In allen dreien zeigt sich der D. bes. heimisch in Jes. c. 40—66 und daneben im B. Iob. Am vollsten von Reminiscenzen aus beiden BB. ist Ps. 107, wo der D. sich freier bewegt, ohne schriftlich gewordene Geschichte zu recapituliren. Alles spricht

also dafür, daß Ps 105. 106. 107 ein Trifolium sind, zwei Hodu und in der Mitte ein Halleluja.

Ps. 107 besteht aus 6 Gruppen mit Introitus v. 1—3 und Epiphonem v. 43. Der D. entrollt vor der wieder in Besitz ihres Heimatlandes gelangten Diaspora Israels die Bilder göttlicher Rettungen, an denen die Menschen- und zumal Exulantengeschichte so reich ist. Das Epiphonem stempelt den Hymnus zugleich zum Trostpsalm, denn die aus den Ländern der Heiden Wiedergesammelten harrten unter dem bald milderen bald despotischen Scepter der Weltmacht doch noch der letzten Erlösung.

V. 1—3. Der Introitus richtet sich mit dem Aufruf zu dankendem Lobpreis an die heimgekehrten Exulanten. Der Ps. trägt seinen deuterojes. Charakter gleich an der Stirn: גְּאוּלֵי ה' aus Jes. 62, 12 vgl. 63, 4. 35, 9 f.; קִבֵּץ wie Jes. 56, 8 u. ö.; מִצָּפוֹן וּמִיָּם wie Jes. 49, 12.; יָם ist hier (wie viell. auch dort) neben Ost, West und Nord der Süden oder vielmehr (da ים feststehender Sprachgebrauch für Westen ist) der Südwesten, näml. der Aeg. bespülende südliche Theil des mittelländischen Meeres; der D. denkt dabei an die Exulanten Aegyptens, wie bei וּמִמַּעֲרָב an die Exulanten der Inseln d. i. Kleinasiens und Europa's, er schreibt also in einer Zeit, in welcher der durch die Freigebung der babyl. Exulanten neubegründete jüdische Staat versprengte Volksgenossen aller Länder zur Heimkehr bewogen hatte. Die Erlösten zum Danke gegen Gott den Erlöser auffordernd, damit das Werk der Wiederherstellung Israels sich unter Dank der Erlösten herrlich vollende, formulirt er die Danksagung sogleich, indem er ihnen die altliturgischen Dankesworte (Jer. 33, 11) in den Mund legt. Das jetzt wieder auf vaterländischem Boden sesshafte Volk hat, bis es diesen wiedergewonnen, in der Fremde das Verderben in allen Gestalten gesehen und weiß von den mannigfaltigsten göttlichen Rettungen zu sagen. Die Aufforderung zu Opfern des Dankes spaltet sich demgemäß in mehrere nicht sowol allegorische, das Exil verbildlichende, als vielmehr exemplificirende, die Gefahren der Fremde abbildende Bilder.

V. 4—9. Es ist vorgekommen — sagt die 1. Gruppe — daß sie in fremdem Lande durch Wüsten und Einöden irrten und dem Hungertode erliegen zu müssen schienen. Nach v. 40. Jes. 43, 19 scheint man 4[a] לֹא־דֶרֶךְ (Olsh. Baur Then.) lesen zu müssen, aber die Verszeile wird dadurch unschön verlängert: die zwei durch *Munach* verbundenen Wörter stehen in *st. c.* wie פֶּרֶא אָדָם Gen. 16, 12: eine Einöde von einem Wege = ἔρημος ὁδός Act. 8, 26 (Ew. Hitz.), was dem Dichterstil angemessener, als daß דֶּרֶךְ wie in מִשְׁנֵה־כֶסֶף u. dgl. Acc. der nähern Bestimmung (Hgst.). Bei עִיר מוֹשָׁב meint der D., der diese Verbindung liebt (v. 7. 36 vgl. בֵּית־מוֹשָׁב Lev. 25, 29), irgendwelche Stadt, die den Heimatlosen eine wohnliche wirtliche Aufnahme gewähren könnte. Mit Perff., welche Erlebtes schildern, wechselt 5[b] das Imperf., welches in den Hergang hineinversetzt: ihre Seele in ihnen umflorte sich (s. 61, 3) d. i. war dem Auslöschen nahe. Mit *fut. cons.* folgt dann v. 6 die Thatsache, die den Ausschlag zur Wendung ihres Misgeschicks gab; ihr Hülfschrei war, wie das Imperf. יַצִּילֵם besagt, begleitet von ihrer Rettung, deren Thatbestand das folg. *fut. consec.* וַיַּדְרִיכֵם ausdrückt. Die solches erlebt haben, sollen dankend

bekennen dem HErrn seine Gnade und seine Wunder den Menschenkindern. Man übersetze nicht: seine Wunder (erg. אֲשֶׁר עָשָׂה) an den Menschenkindern (Lth. Olsh. u. A.). Die beiden לְ decken sich: ihr Dankbekenntnis der göttlichen Gnade und Wunderthaten soll sich nicht allein an J. selbst, sondern auch an die Menschen richten, damit aus dem, was sie erlebt, eine heilsame Frucht für Viele hervorgehe. נֶפֶשׁ שׁוֹקֵקָה (*prt. Po.*, dessen *ē* als Vortonvocal in Pausa beibehalten, vgl. 68,26 und zu Iob 20,27. Ew. §. 188ᵇ) heißt wie Jes. 29,9 die lechzende Seele (v. שׁוּק ساق treiben, von Trieb und Zug der Affekte, im Hebr. heftig verlangen). Die Prätt. sind hier Ausdruck des Erfahrenen und also Erfahrungsthatsächlichen. In überschwenglicher Weise erhält Gott die in Gefahr des Verschmachtens schwebende schmachtende Seele.

V. 10—16. Andere geriethen in Kerker und Bande, aber durch Den, der das zur Strafe über sie verhängt hatte, gelangten sie auch wieder zum Lichte der Freiheit. Wie in der 1. Gruppe ist auch hier Alles bis יוֹדוּ v. 15 complexes Subj. und darauf hin beginnt der D. mit Participien. „Finsternis und Todesschatten" (s. 23,4) ist jesaianischer Ausdruck Jes. 9,1 (wo יֹשְׁבֵי mit בְּ) 42,7 (wo יֹשְׁבֵי wie hier vgl. Gen. 4,20. Zach. 2,11 construirt ist), so wie „gefesselt in Qual und Eisen" aus Iob 36,8 stammt. Die Alten nennen das ein Hendiadyoin für: qualvolles Eisen (nach 105, 18); richtiger aber faßt man das Eine als das Allgemeine und das Andere als das Besondere: gefesselt in allerlei Pein, der sie sich nicht entwinden konnten, und insbes. in eisernen Banden (בַּרְזֶל, wie arab. *firzil* die Eisenfessel, s. zu 105,18). In v. 11, welcher an Jes. 5,19 und im Hinblick auf v. 12 an Jes. 3,8 erinnert, ist das doppelte Lautspiel unverkennbar. Mit עֵצָה ist der Plan gemeint, nach welchem Gott regirt, bes. die Endabsicht, die seinen Führungen Israels zu Grunde liegt. Nicht allein daß sie diese Gnadenabsicht durch trotziges Entgegenstemmen (הִמְרָה) gegen Gottes Gebote (אִמְרֵי, arab. *awâmir, âmireh*) an ihrem Theil vereitelt hatten, sie hatten sie sogar verlästert; נָאַץ Dt. 32,19 u. ö. oder נִאֵץ (eig. stechen, dann schnöde behandeln) ist altmosaische Bez. der Blasphemie Dt. 31,20. Num. 14,11.23. 16,30. Darum demütigte Gott sie gründlich durch Leidensbürde und ließ sie zu Falle kommen (כָּשַׁל). Aber als sie nothgedrungen und dringlich zu ihm fleheten, half er ihnen aus ihren Beklemmnissen heraus. Der Kehrvers variirt nach bekannter Sitte. Zweimal heißt es ויצעקו, zweimal ויזעקו; einmal יצילם, dann zweimal יושיעם, zuletzt יוציאם, welches hier alliterirend v. 14 nachfolgt. Die summarische Zusammenfassung der erlebten Rettung v. 16 ist nach Jes. 45,2 geformt. Das Exil ließ sich auch als solches wie ein großes Stockhaus ansehn (s. z. B. Jes. 42,7. 22), aber die Schilderungen des D. sind nicht Bilder, sondern Beispiele.

V. 17—22. Andere wurden durch schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, aber als sie Den flehentlich angingen, der ihnen so ihre Sünde zu büßen gab, ward er ihr Heiland. אֱוִיל (vgl. z. B. Iob 5,3) ist wie נָבָל (s. 14,1) nicht ein nur einseitig intellektueller, sondern ein ethischer Begriff: ein solcher, der unsinnig in den Tag hineinlebt und Gesundheit, Ruf, Hauswesen, kurz sich selbst nach allen Seiten zu Grunde

richtet. Die so geartet waren — beginnt der D. — mußten von wegen (infolge) ihres frevlen Wandels Weh empfinden; die Ursache ihrer Wehtage steht nachdrücklich voraus und weil sie vergangenheitlichen Sinn hat, so gewinnt יִתְעַנּוּ dadurch um so leichter mitvergangenheitlichen; das *Hithpa.* bed. 1 K. 2, 26 geflissentlich leiden, hier: sich wider Willen in Leiden fügen müssen. Anders construirt z. B. Hgst.: Narren wegen ihres Wandels in Frevel (mehr als „von wegen ihres Frevels"), und die wegen ihrer Missethaten geplagt wurden — alle Speise u. s. w. Aber מִן neben יִתְעַנּוּ hat die Voraussetzung für sich, die Ursache des Leidens zu besagen. In v. 18 hat der D. das B. Iob 33, 20. 22 vor Augen. Und bei v. 20: *ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς* (LXX) wird man an keine alttest. Stelle lebhafter erinnert als an 105, 19., noch mehr als an 147, 18., weil es sich hier wie 105, 19 nicht um Vermittelung göttlicher Wirkungen im Bereiche der Naturwelt, sondern um Vermittelung göttlicher Thaten im Bereiche der Menschengeschichte handelt. Das Wort דָּבָר ist in Naturwelt und Geschichte der Bote Gottes (105, 19 vgl. Jes. 55, 10 f.) und erscheint hier als Mittler göttlicher Heilung. Hier wie Iob 33, 23 f. kündigt sich die neutest. Grundthatsache an, welche Theodoret zu u. St. in die Worte faßt: *Ὁ Θεὸς Λόγος ἐνανθρωπήσας καὶ ἀποσταλεὶς ὡς ἄνθρωπος τὰ παντοδαπὰ τῶν ψυχῶν ἰάσατο τραύματα καὶ τοὺς διαφθαρέντας ἀνέῤῥωσε λογισμούς.* Die LXX übers. nämlich weiter: *καὶ ἐῤῥύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν*, indem sie שְׁחִיתוֹתָם von שְׁחִיתָה (Dan 6, 5) und dieses, wie anderwärts שַׁחַת (s. 16, 10), von שָׁחַת *διαφθείρειν* ableitet, was Hitz. billigt. Aber Thren. 4, 20 spricht dagegen. Vom V. שָׁחָה wird ein N. שְׁחוּת (שְׁחוּת) in der Bed. Vertiefung gebildet Spr. 28, 10., dessen Nebenform שְׁחִית (שְׁחִית) wie חֲנִית *pl.* חֲנִיתוֹת mit Beibehaltung der Nominalendung flektirt wird. Die „Gruben" sind die tiefen Leiden, in die sie versenkt waren und aus denen sie Gott entkommen ließ. Das Suff. von וַיִּרְפָּאֵם gilt auch für יְמַלֵּט wie Gen. 27, 5. 30, 31. Ps. 139, 1. Jes. 46, 5.

V. 23—32. Andere haben heimgekehrt von Gefahren zur See zu erzählen. Es ist ohne Allegorie (Hgst.) von solchen die Rede, die von Berufs wegen auf Schiffen (lies *boŏnijoth* ohne Art.) die See befahren (was יָרַד heißt, weil der Meeresspiegel unten an dem nach der Küste zu sich abdachenden Festland liegt) und zwar nicht als Fischer, sondern (wie Lth. die Wortwahl richtig verstanden) in Handelsunternehmungen. Diese sind der Werke und Wunder Gottes in der strudelnden Meerestiefe ansichtig geworden d. h. sie haben mit Augen gesehen was Gott vermag, wenn er zürnend die Naturgewalten aufbietet, und hinwieder wenn er erbarmensvoll sie in ihre Schranken zurückweist. Gottes Machtgeheiß (וַיֹּאמֶר wie 105, 31. 34) bewirkt, daß ein Sturmwind erstand (vgl. עָמַד 33, 9), und der trieb empor seine, des Meeres, Wellen, so daß die Seefahrer bald himmelan geschnellt, bald wieder in tiefe Abgründe hinabgeschleudert wurden und ihre Seele בְּרָעָה in übler angstvoller Stimmung zerschmolz oder zerging d. i. allen Halt verlor. Sie drehten sich im Kreise (יָחוֹגּוּ von חָגַג = חוּג) und taumelten nach Art des Trunkenen, und all ihre Weisheit verschlang sich d. i. zehrte sich in sich selbst auf, ward in sich selber zu-

nichte, wie Ovid, *Trist.* I, 2., bei einer ähnlichen Beschreibung eines Seesturms sagt: *ambiguis ars stupet ipsa malis.* Der D. schreibt hier unter Einfluß von Jes. 19, 3 vgl. 14. Aber auf ihr andringendes Flehen führte sie Gott aus ihren Bedrängnissen heraus (25, 17). Er verwandelte den tosenden Sturm in sanftes Wehen (= דְּמָמָה דַקָּה 1 K. 19, 12); הֵקִים hat hier mit לְ den Sinn der Ueberführung in einen andern Bestand oder Zustand, wie Apollinaris übers.: *αὐτίκα δ' εἰς αὔρην προτέρην μετέθηκε θύελλαν.* Das Suff. von גַּלֵּיהֶם kann nicht auf das weit entfernte מַיִם רַבִּים v. 23 gehen; ihre Wellen sind die mit denen sie zu kämpfen hatten. Diese wurden zu ihrer Freude still (הֶחֱשָׁה) und schwiegen (שָׁתַק wie Jon. 1, 11) und Gott leitete sie *εἰς λιμένα θελήματος αὐτῶν* (LXX); מָחוֹז *ἅπ. λεγ.* v. حاز (حوز) allseits einschließen und an sich ziehen (√ حور *gyravit, in gyrum egit*) bed. den rundum eingeschlossenen Ort, also den Hafen und zunächst wol die Bucht, nordisch der Fiord. Das V. שָׁתַק ist in Verhältnis zu הֶחֱשָׁה das stärkere Wort, wie in der Flutgeschichte יָבֵשׁ in Verhältnis zu חָרֵב, was J. Hammer in seinen Psalmen-Dichtungen glücklich getroffen hat: „Er stillt den Sturm, zum Säuseln sich zu neigen, Und der beschwichtigten Wasser Wogen schweigen; Sie freun sich, daß sie ruhig eingeschlafen, Und er geleitet sie zu dem ersehnten Hafen." Die so wunderbar Geretteten werden dann aufgefordert da wo die Volksgemeinde sich versammelt und da wo die Volksoberen zu Rathe sitzen, also, wie es scheint, in Tempel und Forum Gott ihren Retter dankbar zu preisen.[1]

Es folgen nun noch zwei Gruppen ohne die zwei schönen eindrucksvollen Kehrverse, mit denen die vier vorhergehenden durchflochten sind. Der Bau ist minder kunstvoll, die Uebergänge hier und da schroff und ungelenk; man darf sagen, daß diese zwei Gruppen gegen die übrigen ähnlich abfallen, wie die Reden Elihu's gegen das übrige B. Iob. Daß sie aber nichtsdestoweniger von der Hand ebendesselben Dichters sind, zeigt schon die hier sich fortsetzende Abhängigkeit vom B. Iob und Jesaia. Hgst. sieht in v. 33—42 „das Lied, womit man den Herrn erhöht in der Versammlung des Volkes und auf der Bank der Alten." Aber die *materia laudis* ist eine ganz andere, als die nach den vorausgegangenen Aufforderungen zu erwartende. Ebenso wenig will es uns einleuchten, daß v. 33 f. auf den Sturz Babels und v. 35 ff. auf die damit für Israel eingetretene glückliche Wendung der Dinge gehe; v. 35 paßt nicht auf Canaan und die Ausdrücke wären v. 36 f. zu niedrig gegriffen. Nein, der D. fährt weiter fort, das hülfreiche Walten Gottes des Gerechten und Gnädigen zu verbeispielen, indem er dabei Erlebnisse im Sinne hat, von denen die Diaspora Israels allerorten zu singen und zu sagen weiß.

V. 33—38. Da in v. 36 geschichtserzählend fortgefahren wird, so ergibt sich rückwärts auch für die zwei wechselbezüglichen יָשֵׂם mitvergangenheitlicher Sinn. Es wird weiter erzählt was die nun Heimgekehr-

---

1) In genauen Ausgaben wie Norzi's, Heidenheims, Baers stehen vor v. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 40 umgekehrte Nun's (נונין הפוכין, in der Sprache der Masora נונין מנוזרות), wie vor Num. 10, 35 und zwischen 10, 36 und 11, 1 (zusammen neun). Ihre Bed. ist unbekannt.

ten beobachtet und an sich selbst erlebt haben. 33ª lautet wie Jes. 50, 2ᵇ; 33ᵇ wie Jes. 35, 7ª; v. 35 stammt aus Jes. 41, 18ᵇ. Die Zusammenstellung von מוֹצָאֵי und צִמָּאוֹן gehört seit Dt. 8, 15 zu den beliebten gegensätzlichen Alliterationen z. B. Jes. 61, 3. מְלֵחָה das Salzige (LXX vgl. Sir. 39, 23: ἅλμη) heißt wie Iob 39, 6 die unbebaute unfruchtbare Steppe. Gar oft hat sich ein Land, welches zur Strafe seiner Bewohner der Verwüstung verfallen war, unter den Händen eines armen und dankbaren Geschlechtes wieder in blühendes fruchtbares Gefilde verwandelt; gar oft hat bis daher unangebaut gelegenes und anscheinend schlechthin unergiebiges eine ungeahnte Segenskraft entwickelt. Die Exulanten, denen Jeremia 29, 5 schreibt: *Bauet Häuser und laßt euch nieder, und pflanzet Gärten und esset ihre Frucht* mögen diesen Gottessegen öfter erfahren haben; ihr Fleiß, ihre Einsicht that auch das Ihre, aber, recht besehen, war es nicht ihr Selbstwerk, sondern Gottes Werk, daß ihre Ansiedelung gedieh, daß sie sich immer weiter ausbreiteten und eines nicht geringen d. i. (vgl. 2 K. 4, 3) ansehnlich großen Viehstandes erfreuten.

V. 39—43. Aber es kam auch vor, daß es mit ihnen wieder rückwärts ging, indem ihr aufblühender Wolstand den Neid der Gewalthaber auf sich zog; jedoch Gott machte der Tyrannei ein Ende und brachte sein Volk immer wieder zu Ehren und zu Kräften. Hitz. meint, daß v. 39 in die Zeit zurückgreife wo es mit den laut v. 36—38 Emporgekommenen sich anders verhielt; der Modus der Folge wird zuweilen so zurückgreifend gebraucht (s. Jes. 37, 5), hier aber fordert die Ebenmäßigkeit der Fortsetzung von v. 36—38 und der in 39ª gegen 38ᵇ sich ausdrückende Umschlag wirkliche Aufeinanderfolge des Berichteten. Sie wurden wenig und kamen herunter (שָׁחַח vgl. Spr. 14, 19: zu Falle kommen oder: unterworfen werden) *a coarctatione malitiae et moeroris;* עֹצֶר ist Zwang despotischer Vergewaltigung, רָעָה das Schlimme das sie unter solchem Zwange zu leiden hatten, יָגוֹן Bekümmernis, die an ihrem Leben zehrte: מעצר hat *Tarcha* und רעה *Munach* (statt *Mercha* und *Mugrasch*, s. Accentuationssystem XVIII, 2) — diese Interpunktion zu verlassen und zu übers.: „durch Tyrannei, Bosheit und Kummer“ ist kein Grund vorhanden. Das Ungelenke im Fortgang der Schilderung kommt daher, daß v. 40 aus Iob 12, 21. 24 entlehnt ist und daß der D. an diesen großartigen Worten nichts ändern will. Wie wir das Satzverhältnis fassen zu müssen meinen, zeigt die Uebers. Während er über Tyrannen in Schmach der Menschen, die über sie kommt, seinen Zorn ausschüttet und sie zu Flüchtlingen macht, die in grausiger Oede sich verlieren, rückt er Dürftige und bisher Verachtete und Mishandelte aus ihrer Leidenstiefe hoch empor und setzt Familien gleich der Herde d. i. macht ihre Sippen so anwachsen, daß sie den Anblick einer fröhlich und zahlreich sich tummelnden Herde gewähren. Wie dieses Bild auf Iob 21, 11 zurückweist, so ist v. 42 aus Iob 22, 19. 5, 16 zusammengeflossen. Der Anblick des Thatbekenntnisses Gottes zu den rechtlos Bedrückten gereicht den Redlichen zur Freude und alle Schurkerei (עַוְלָה, s. 92, 16) hat den Mund geschlossen d. i. ihrer ruhmredigen Frechheit ist ein- für allemal Schweigen auferlegt. In v. 43 läßt der D. nach dem Vorgang Hosea's 14, 10 seinen Ps. in das fragweise aus-

gedrückte Notabene verhallen: wer ist weise — er wird oder er möge solches bewaren d.i. wol sich merken. Der Uebergang in den Jussiv mit Numeruswechsel ist dadurch nahe gelegt, daß מִי חָכָם wie Hos. a. a. O. (vgl. Jer. 9, 11. Est. 5, 6 und ohne *Waw apod.* Richt. 7, 3. Spr. 9, 4. 16) s. v. a. *quisquis sapiens est.* חַסְדֵי ה' (חֲסָדִים) sind die Gnadenerweise, in welchen sich die ewig währende Gnade Gottes geschichtlich entfaltet. Wer weise ist, hat dafür ein gutes Gedächtnis und offenes Verständnis.

PSALM CVIII.

Zwei zusammengeordnete elohimische Psalmenbruchstücke.

2 Getrost ist mein Herz, Elohim,
Singen will ich und will harfnen,
Ja das soll meine Hehre.
3 Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth.

4 Ich will dich loben unter den Völkern, Jahve,
Und dich harfnend preisen unter den Nationen.
5 Denn groß über die Himmel hinaus ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
6 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit!

7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten —
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhör' mich!

8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
9 Mein ist Gilead, mein Manasse,
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber Philistäa jauchz' ich auf.

11 Wer geleitet mich zur festen Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
12 Hast du nicht, Elohim, uns verworfen
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
14 In Elohim gewinnen wir den Sieg,
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Das אוֹדְךָ v. 4 und der ganze Inhalt dieses Ps. ist wie das Echo zu dem הוֹדוּ des vorigen. Er ist *Psalm-Sang von David* überschrieben, aber nur weil aus altdav. Bestandtheilen zusammengesetzt. Schon daß למנצח fehlt legt die Annahme jüngerer Entstehung nahe. Zwei davidische Psalmstücke elohimischer Weise sind hier mit unbedeutenden Varianten nicht zusammengelöthet, sondern aneinandergeschoben und ihrem ursprünglichen zeitgesch. Zus. entnommen. Daß ein Dichter wie David solchergestalt aus zweien seiner Lieder ein drittes zusammensetze (Hgst.), ist undenkbar.

V. 2—6. Diese 1. Hälfte ist aus Ps. 57,8—12. Die Wiederholung des *getrost mein Herz* in Ps. 57 ist hier unterblieben und dafür כְּבוֹדִי des Aufrufs: *Erwache meine Hehre* als nähere Subjektsbestimmung (s. zu 3,5) zu אשירה ואזמרה heraufgenommen: er will es thun, ja seine Seele mit allen ihren gottesbildlichen Kräften soll es. יהוה v. 4 ist aus אֲדֹנָי umgesetzt und sowol vor 4b als vor 6b ist gegen Ps. 57 ו *copul.* angefügt. מֵעַל 5a (wie Est. 3, 1) für עַד wäre ansprechend, wenn 5a auf 5b folgte und die Maßbestimmung statt sich zu steigern nicht rückwärts schritte; übrigens sprechen für עד gegen מעל auch 36, 6. Jer. 51, 9 vgl. על 113, 4. 148, 13.

V. 7—14. Diese 2. Hälfte bildet Ps. 60, 7—14. Der Zwecksatz mit לְמַעַן hat wie im Original zu seinem tragenden Hauptsatz das folg. הוֹשִׁיעָה. Statt וַעֲנֵנוּ, was man erwarten könnte, heißt es hier ohne Wechsel der Schreib- und Leseweise וַעֲנֵנִי; viele Drucke haben auch hier וַעֲנֵנוּ, Baer nach Norzi richtig וַעֲנֵנִי. Statt לִי · · וְלִי 60, 9 lesen wir hier minder schwunghaft לִי · · לִי. Und statt *Ueber mich schreie laut, o Philistäa auf* (Klaggeschrei des Besiegten) lautet es hier: *Ueber Ph. jauchz' ich auf* (Triumfgeschrei des Siegers), wonach Hupf. הִתְרוֹעֲעִי dort als Inf. fassen will: „über (עֲלֵי statt עָלַי) Ph. mein Jauchzen" (הִתְרוֹעֲעִי statt הִתְרוֹעֲעִי, da der Inf. diese Pausalform des Imper. nicht zuläßt). Für עִיר מָצוֹר hier das gewöhnlichere עִיר מִבְצָר. 12a ist durch Weglassung des אַתָּה (הֲלֹא) geschwächt.

PSALM CIX.

Fluch über den Flucher der Fluch dem Segen vorzieht.

1 Gott meines Ruhmes, schweige nicht!
2 Denn Frevlermund und Trugesmund haben sie wider mich geöffnet,
Haben geredet gegen mich Lügenzunge,
3 Und mit Gehässigkeiten mich umgeben,
Und bekriegt mich ohne Ursach.
4 Für meine Liebe befeinden sie mich,
Während ich ganz Gebet bin,
5 Und haben mich bebürdet mit Bösem für Gutes
Und mit Haß für meine Liebe.

6 Bestelle über ihn einen Frevler
Und Satan stehe zu seiner Rechten,
7 Wird er gerichtet, geh' er hervor als Frevler
Und sein Gebet werde zur Sünde.
8 Mögen zu wenigen werden seine Tage,
Sein Amt nehme ein Anderer hin.
9 Mögen seine Kinder werden zu Waisen
Und sein Weib eine Wittwe,
10 Und hin und her irren seine Kinder bettelnd
Und anflehen fern von ihren Trümmern,

11 Es umstricke der Gläubiger all das Seine,
Und plündern mögen Fremde sein Ermühtes.
12 Er habe niemand, der ihm Liebe friste,
Und niemand schenke seinen Waisen.
13 Sein Nachblieb müsse ausgerottet werden,
Im andern Geschlecht erlösch' ihr Name.

14 **Es werde gedacht der Schuld seiner Väter bei Jahve**
Und die Sünde seiner Mutter erlösche nicht,
15 **Sie seien vor Jahve allzeit,**
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtnis.

16 **Darob daß er nicht gedacht hat Liebe zu üben,**
Und verfolgt hat einen Mann elend und arm,
Und erschreckten Herzens, ihn hinzumorden.
17 **Er hat geliebt den Fluch, so hat er ihn betroffen,**
Und Segen mocht' er nicht, so blieb er fern ihm.
18 **Er kleidete sich in Fluch wie sein Gewand,**
Und er drang wie Wasser in sein Innres
Und wie Oel in seine Gebeine.
19 **So werd' er ihm wie ein Rock, in den er sich wickelt,**
Und zu einem Gürtel, den er immerfort umlegt.
20 **Das ist der Lohn meiner Befeinder von Jahve**
Und der Böses Redenden über meine Seele.

21 **Du aber, Jahve Allherr, handle für mich um deines Namens willen;**
Weil deine Gnade gut, so rette mich!
22 **Denn ich bin elend und arm,**
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern.
23 **Wie ein Schatte, wenn er sich dehnt, bin ich hingeschwunden,**
Bin hinweggescheucht wie eine Heuschrecke.
24 **Meine Kniee schlottern vor Fasten,**
Und mein Fleisch ist abgemagert von Fette.
25 **Und ich bin ihnen geworden eine Schmach,**
Sie sehen mich, schütteln ihren Kopf.

26 **Stehe mir bei, Jahve mein Gott,**
Hilf mir nach deiner Gnade,
27 **Damit sie erkennen, daß deine Hand das ist,**
Du, Jahve, es gethan hast.
28 **Es fluchen jene, du aber segnest,**
Sie treten auf und werden zuschanden und dein Knecht wird froh.
29 **Meine Befeinder werden sich kleiden in Schmach**
Und umhüllen wie einen Mantel ihre Schande.
30 **Ich werde danken Jahve gar sehr mit meinem Munde,**
Und inmitten Vieler ihn rühmen,
31 **Daß er sich stellt zur Rechten des Armen,**
Ihm zu helfen gegen die Richter seiner Seele.

Das dem הודו des Ps. 107 echoartig entsprechende אוֹדֶה findet sich auch hier v. 30. Nächstverwandt aber ist Ps. 109 mit Ps. 69. Der Zorn über die Gottlosen, welche Liebe mit Undank lohnen, die Unschuld verfolgen und den Fluch wollen statt des Segens, ist hier bis an die äußerste Grenze gelangt. Die Verwünschungen richten sich aber nicht wie in Ps. 69 gegen eine Menge, sondern ihr ganzer Strom wendet sich gegen Einen. Ist das Doeg der Edomiter oder Cusch der Benjaminit? Wir wissen es nicht. Die jeremianischen Anzeichen, welche das לדוד von Ps. 69 in Frage stellen, fehlen hier, und wenn die Gedankenentfaltung zu weitläufig und überladen erscheint, um zu David zu passen, auch manche Ausdrücke (wie das flektirte מְעַט v. 8., das aus dem Syr. sich erklärende נִכְאֶה v. 16., das halbpassive חָלַל v. 22) nach jüngerer Sprachzeit aussehen, so vermissen wir doch andererseits sichere Nachklänge älterer Muster, denn in den Parallelen v. 6 vgl. Zach. 3, 1 und v. 18. 29b vgl. Jes. 59, 17 ist zwar nicht das Wechselverhältnis, wol aber die Priorität fraglich; v. 22 aber im Verh. zu 55, 5 (vgl. v. 4 mit 55, 5) ist eine Variation, wie sie sich auch einunddieselbe Dichter

(z. B. in Kehrversen) gestattet. Für David, wenigstens für seine Situation, sprechen die hier so lang und breit wie nirgends sich ergießenden Anatheme. Sie erklären sich aus der Tiefe des Bewußtseins Davids, daß er der Gesalbte Jahve's sei, und aus seiner Selbstschau in Christo. Verfolgung Davids war Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, nehmen die Ausbrüche des alttest. Zorngeistes weissagende Gestalt an, so daß auch dieser Ps, wie Ps. 22 und 69, ein typisch-profetischer ist, indem die Selbstaussage des Typus durch den Geist der Profetie über sich selbst hinausgehoben und so die *ἀρὰ* zur *προφητεία ἐν εἴδει ἀρᾶς* (Chrys.) erhoben wird. In den Mund des leidenden Heilands aber passen diese Verwünschungen nicht. Es ist nicht der Geist Sions, sondern des Sinai, der hier aus David redet, der Geist Eliae, welcher laut Lc. 9,55 nicht der Geist des N. T. ist. Dieser Zorngeist ist im N. T. vom Liebesgeist überwaltet. Aber die Anatheme sind darum doch keine Luftstreiche. Es ist eine göttliche Energie darin, wie in Fluch und Segen jedes gottverbundenen, zumal eines in solcher Stimmung, wie David, befindlichen Menschen. Sie sind von gleicher Kraft wie profetische Drohweissagungen, und in diesem Sinne sieht das N. T. sie als an dem Kinde des Verderbens (Joh. 17,12) erfüllt an. Sie waren für das Geschlecht der Zeit Jesu eine abschreckende Warnung, sich nicht an dem Heiligen Gottes zu vergreifen, und ein solcher Warnungsspiegel für die Feinde und Verfolger Christi und seiner Kirche ist dieser *Psalmus Ischarioticus* (Act. 1,20) noch immer.

V. 1—5. Ein Seufzer um Hülfe und Klagen über undankbare Verfolger machen den Anfang. „Gott meines Ruhmes" ist s. v. a. Gott der du mein Ruhm bist Jer. 17,14 vgl. Dt. 10,21. Der Gott, den der D. bisher zu preisen Ursache hatte, wird sich auch diesmal ihm preiswürdig beweisen. Auf diesen Glauben stellt er die Bitte: schweige nicht (28,1. 35,22)! Einen Mund, wie er dem רָשָׁע eignet, einen Mund, aus dem מִרְמָה kommt, haben sie wider ihn aufgethan, geredet mit ihm Zunge (Acc., s. zu 64,6) d. i. Sprache der Lüge. דִּבְרֵי von Sachen und Aussagen wie 35,20. Das Suff. von אַהֲבָתִי v. 4 als *gen. obj.* (Liebe die sie mir schulden), v. 5 als *gen. subj.* zu fassen wäre Willkür; aus 38,21 läßt sich sehen, daß auch v. 4 die Liebe die er ihnen erwiesen gemeint ist. Daß er תְפִלָּה ist, will sagen daß er aller Selbstrache entsagend sich betend in Gott hineinbirgt und ihm seine Sache anheimgibt. Sie haben ihm als Last aufgelegt Böses für Gutes und Haß für erwiesene Liebe. Zweimal betont er, daß es Liebe ist, die ihm mit ihrem Gegentheil vergolten wird. Perfekta wechseln mit Aoristen: es ist keine Feindschaft von gestern, die folg. Verwünschungen setzen unbeugsame Verstocktheit auf Seiten der Feinde voraus.

V. 6—10. Der Verf. richtet sich nun gegen Einen unter den Vielen und fleht in der Zorneiferglut verschmähter Liebe Gottes Gericht auf ihn herab. Eine höhere Macht, insbes. Strafmacht, über jem. entbieten heißt פָּקַד (הִפְקִיד) עַל Jer. 15,3. Lev. 26,16: der Peiniger der Unschuld soll einen überlegenen Executor finden, der ihn vor Gericht schleppt (was römisch *legis actio per manus injectionem* heißt). Daß 6ᵃ so gemeint ist, zeigt die Gerichtsscene 6ᵇ 7ᵃ: zur Rechten ist der Platz des Verklägers der in diesem Falle nicht eher als bis das *damnatus es* gesprochen ruhen wird. Er heißt שָׂטָן, was hier nicht nach 1 S. 29,4. 2 S. 19,23., sondern nach Zach. 3,1. 1 Chr. 21,1 wenn nicht geradezu vom Satan, doch von einem

übermenschlichen (vgl. Num. 22, 22) Wesen zu verstehen ist, welches ihm Einhalt thut, indem es vor Gott als sein *κατήγωρ* auftritt, denn nach 7ª ist der שׂטן als Verkläger und nach 7ᵇ Gott als Richter zu denken. רָשָׁע hat den Sinn von *reus*, יֵצֵא bez. sich auf die Verlautbarung des Urtels. Sein Gebet, wünscht 7ᵇ, dasj. nämlich, wodurch er das göttliche Verdammnisurtheil abwenden möchte, werde לַחֲטָאָה nicht: zum Fehlen d.i. erfolglos (Then.), sondern der üblichen Wortbed. nach: zur Sünde, weil es näml. nicht aus wahrer Buße, sondern aus Verzweiflung hervorgeht. In v. 8 wird dem Unverbesserlichen frühzeitiger Tod gewünscht (מְעַטִּים wie nur noch Koh. 5, 1) und Verlust seines Amtes. Die LXX übers.: *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος*. פְּקֻדָּה bed. wirklich Vorsteherschaft, Aufsicht, Amt, und der Eine muß ja unter den Feinden des Psalmisten eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Aus dieser vor der Zeit hinweggestorben soll er eine tief heruntergekommene Familie hinterlassen, deren frühere Wohnsitze — er war also begütert — חֳרָבוֹת werden. Fern von diesen (מִן wie z. B. Richt. 5, 11. Iob 28, 4) irren seine Kinder umher und betteln (דָּרַשׁ wie *προσαιτεῖν*, *ἐπαιτεῖν* Sir. 40, 28 = בִּקֵּשׁ לָחֶם 37, 25). Statt וְדָרְשׁוּ findet sich auch die LA וְדֹרְשׁוּ. Auch von starken Vv. wird hie und da ein *Po.* gebildet[1], in dessen Flexion das *Cholem* zuweilen in *Kamez chatuf* verkürzt wird, s. die Formen von לשׁן verleumden 101, 5. תֹּאַר umreißen, contouriren Jes. 44, 13 vgl. auch Iob 20, 26 (תְּאָכְלֵהוּ) und Jes. 62, 9 (nach der LA מְאָסְפָיו). Das *Kamez* in diesen Fällen als *ā* zu lesen und diese Formen für aufgelöste *Pi.* zu halten ist bei fehlendem Metheg wider den Sinn der Punctation; dieser Lesung geflissentlich vorzubeugen haben correcte Codd. וְדָֽרְשׁוּ (vgl. 69, 19), was Baer aufgenommen.

V. 11—15. Das *Pi.* נִקֵּשׁ bed. eig. in Schlingen fangen, hier, wie arab. نقش II. IV., dem röm. *obligare* (als Bez. des Forderungsrechts des Gläubigers) entsprechend; נֹשֶׁה heißt der Schuldherr als der Frist gebende, Creditirende (s. Jes. 24, 2). In v. 12 ist מָשַׁךְ חֶסֶד die Gnade hinziehn s. v. a. sie fort- und andauern lassen 36, 11 vgl. Jer. 31, 3. אַחֲרִיתוֹ 13ª bed. nicht seine Zukunft, sondern, wie 13ᵇ vgl. 37, 38 zeigt, seine Nachkommenschaft; יְהִי לְהַכְרִית nicht blos *exscindatur*, sondern *exscindenda sit* (Ez. 30, 16 vgl. Jos. 2, 6), so wie הָיָה לְ sonst dem activen *fut. periphrasticum* entspricht z. B. Gen. 15, 12. Jes. 37, 26. Ueber יִמַּח für יִמָּחֶה (aus יִמָּחֵה) s. Ges. §. 75 Anm. 8. Eine jüdische akrostichische Erklärung des Namens יֵשׁוּ lautet: יִמַּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ. Dieser Fluch soll die Sippschaft des *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* treffen. Alle Sünden seiner Eltern und Voreltern sollen unauslöschlich droben vor Gott dem Richter bleiben und hienieden soll das gleichverschuldete Geschlecht bis auf sein Gedächtniß d. i. die letzte Spur ausgerottet werden.

V. 16—20. Der den er mit Mordgier verfolgte war ohnehin ein großer Dulder, niedergebeugt und arm und נִכְאֵה לֵבָב erschreckten, betäub-

1) Es vertritt beim starken V. öfter das nicht vorkommende *Pi.*, wie bei דָּרַשׁ, לָשַׁן, שָׁפַט, oder auch, wie bei שֵׁרֵשׁ, das bereits in anderer Bed. (*Pi.* entwurzeln, *Po.* einwurzeln) verwendete.

ten Herzens. LXX κατανενυγμένον (Hier. *compunctum*), aber das Stammwort ist nicht נכא (נכה) √נך (S. 266), sondern כָּאָה, syr. ܟܐܐ verw. כָּהָה, anfahren, zusammenfahren machen; das V. und insbes. *Ni.* ist durch Dan. 11, 30 als hebräisch erwiesen. Einen solchen, der ohnehin erschreckten Herzens ist, indem er Gottes Zorn tiefinnerst zu fühlen bekommen, hat jener mit Todhaß verfolgt; er hatte חֶסֶד in reichem Maße erfahren, löschte aber das Erfahrene aus seinem Gedächtnis aus, gar nicht daran denkend, daß er auch seinerseits חֶסֶד zu üben habe. Das *Po.* מוֹתֵת statt הָמִית deutet auf den martervollen Tod (Jes. 53, 9 vgl. Ez. 28, 10 מוֹתֵי), welchem er Gottes Gesalbten preisgibt. Das Geschick des Blutthäters wird v. 16—18 nicht wunschweise ausgesprochen, sondern in historischer Form als aus dem Thatbestand seiner Selbstentscheidung mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangene Folge. Das V. בּוֹא *seq. acc.* bed. jem. überfallen wie Jes. 41, 25.; die drei Bilder v. 18 sind klimaktisch: er hat sich in den Fluch gekleidet, er hat ihn eingetrunken wie Wasser (Iob 15, 16. 34, 7), er ist ihm bis auf Mark und Bein gedrungen, wie bis auf die Knochen eindringende Fettigkeit, die man einreibt. In v. 19 liegt der Hauptton auf יַעְטֶה und auf תָּמִיד. Der zusammenfassende v. 20 ist Strofenschluß. פְּעֻלָּה erwirkter Lohn, hier verwirkte Strafe, bes. häufig in Jes. 40—66 z. B. 49, 4. 40, 10., einmal auch schon in der Tôra Lev. 19, 13. Die welche die Liebeserweisungen des Gerechten mit solcher Feindseligkeit in Wort und That erwidern, begehen satanische Sünde, für die es keine Vergebung gibt. Der Fluch ist die Frucht ihrer Wahl und That. Arnobius: *Nota ex arbitrio evenisse ut nollet, propter haeresim, quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem.*

V. 21—25. Auf die Donner und Blitze folgt nun wie ein Thränenerguß tiefer wehmütiger Klage. Der Ps. 109 klingt hier so auffällig mit Ps. 69, wie Ps. 69 in der vorletzten Str. mit Ps. 22 zusammen. Der tiefathmigen Klage entspricht der Doppelname יהוה אדני (s. *Symbolae* p. 16). עֲשֵׂה אִתִּי handle mit mir d. i. mir beistehend, nicht sehr versch. von לִי 1 S. 14, 6. Die Begründung 21[b] lautet wie 69, 17: deine Gnade ist טוֹב schlechthin gut, alles Guten Grund und alles Uebels Ende. Hitz. vermutet wie 69, 17 כְּטוֹב חסדך „nach der Güte deiner Gnade", aber diese Formel ist ohne Beispiel; כִּי טוֹב חסדך ist dem למען שמך entsprechende vorausgeschickte Motivirung. In v. 22 (Variation von 55, 5) ist חָלַל, nicht חָלֹל überliefert, dieses חָלַל bed. als *v. denom.* v. חָלָל durchbohrt s., also s. v. a. חוֹלַל (vgl. Lc. 2, 35). Das Bild vom Schatten v. 23 ist wie 102, 12. Wenn der Tag sich neigt, streckt sich der Schatten, er wird länger und länger (Virgil: *majoresque cadunt altis de montibus umbrae*), bis er in die allgemeine Dunkelheit verschwindet. So schwindet das Leben dieses Leidenden hin; absichtlich gebraucht er das *Ni.* נֶהֱלָכְתִּי (andere LA: נֶהֱלָכְתִּי); es ist eine von außen anstürmende Macht, die ihn so schattenartig in die Nacht verdrängt. Die Heuschrecke ist (abgesehen von der Heuschreckenplage) als wehrloses bald verjagtes Thierchen sprichwörtlich Iob 39, 20. נִנְעַר aus- oder fortgeschüttelt w. (vgl. arab. *na'ûra* das seine Thongefäße im Flusse füllende, oben ausschüttende Wasserrad, und הוּעַר Zach. 11,

16., wo Hitz. חִנָּעֵר lesen will, *dispulsio = dispulsi*). **Das Fasten v. 24 ist die Folge des mit tiefem Gram sich einstellenden Ekels an aller Speise;** כָּחַשׁ מִשָּׁמֶן bed. so abmagern daß kein Fett mehr da ist.[1] Absichtlich ist v. 25 אֲנִי hervorgehoben: er in dieser seiner Leidensgestalt ist Zielscheibe ihrer Schmähung, und sie schütteln bedenklich den Kopf, indem sie ihn als einen verzweifelnden Gottgestraften ansehen und als einen Verlorenen aufgeben. So ist nach 69, 11 f. zu erklären.

V. 26—31. In der Schlußstr. erneuert sich der Hülferuf und der Ps. geht ähnlich wie Ps. 69 und 22 mit freudigem Ausblick auf des Leidens Ausgang zu Ende. Die Hand Gottes v. 27 steht dem Zufall, Menschenwerk, Selbstwerk entgegen. Männiglich wird, wenn Gott endlich eingreift, unleugbar erkennen, daß es seine Hand ist, welche hier das vor Menschenaugen Unmögliche leistet, und sein Werk, welches in diesem Leiden und Leidensausgang zur Ausführung gekommen. Er segnet den, welchem die Menschen fluchen; diese erheben sich ohne ihren Zweck zu erreichen, wogegen sein Knecht sich des Endes seines Leidens freuen darf. Die Futt. v. 29 sind nun nicht wieder Anwünschungen, sondern Ausdruck glaubenszuversichtlicher Hoffnung. כַּמְעִיל hat in correkten Texten מ *raphatum*. Die רַבִּים sind der קָהָל (s. 22, 23). An der Wunderrettung dieses Leidenden hat die Gemeinde die Bürgschaft ihrer eignen und einen hellen Spiegel der Gnade ihres Gottes. Die Summe des Lobes und Dankes folgt v. 31., wo כִּי *quod* bed. und also dem ὅτι *recitativum* verwandt ist (vgl. 22, 25). Alle drei Charfreitagsps. fassen den Trost, der aus Davids Leiden für alle Leidenden hervorgeht, in einen solchen körnigen Satz zusammen 22, 25. 69, 34. Jahve tritt hin zur Rechten des Armen, für ihn streitend (vgl. 110, 5), um Hülfe zu schaffen (ihm) von denen die seine Seele richten (37, 33) d. i. verdammen. Der Contrast dieses Schlußged. zu v. 6 f. ist unverkennbar. Verklagend steht der Satan zur Rechten des Peinigers, rechtfertigend Gott zur Rechten des Gepeinigten; der ihn menschlichen Richtern überlieferte wird verurtheilt und der Ueberlieferte wird von dem Richter der Richter „aus Drangsal und Gericht hinweggenommen" (Jes. 53, 8), um, wie wir nun in dem folgenden Ps. hören, zur Rechten des himmlischen Königs zu sitzen. Ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.. ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ!

PSALM CX.

An den Priesterkönig zur Rechten Gottes.

1 **Spruch Jahve's an meinen Herrn:**
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis daß ich mache deine Feinde
Zum Schemel deinen Füßen."

---

1) Die Verbalgruppe כחשׁ, כחד, كَحَدَ, كَحَشَ u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme; läugnen ist s. v. a. als in Abrede nehmen, mager wird wem das Fett entgeht. Saadia vergleicht zu u. St. בהמה כחושה (פרה) eine magere Kuh *Berachoth* 32ᵃ. Ebenso Trg. II Gen. 41, 27 תּוֹרָתָא כְּחִישָׁתָא die mageren Kühe.

2 Das Scepter deiner Obmacht
Wird ausstrecken Jahve aus Zion:
„Herrsche mitten unter deinen Feinden!“

*

3 Dein Volk stellt willigst sich an deinem Heertag;
In heilgen Festgewändern,
Aus des Frühroths Schoße
Kommt der Thau deiner Mannschaft.
4 Geschworen hat Jahve und wird ihn nicht reuen:
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit
Nach der Weise Melchisedeks.“

* *

5 Der Allherr zur Rechten dir
Zerschellt an seinem Zorntag Könige,
6 Wird richten unter den Nationen,
Voll von Leichnamen wirds.
Er zerschellt ein Haupt auf weitem Lande;
7 Vom Bach wird auf dem Weg' er trinken
Darum hochempor heben das Haupt.

* * *

Als die Pharisäer beisammen standen, fragte sie Jesus: Was dünket euch über den Christ? Weß Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids. Sagt er ihnen: Wie also nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er sagt: „Es hat gesprochen der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße“? Wenn sonach David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? — Und niemand konnte ihm Rede stehen, noch wagte jemand von jenem Tage an ihn fürder zu fragen.

So lesen wir Mt. 22,41—46. Mr. 12,35—37. Lc. 20,41—44. Die Schlußfolgerung, welche zu ziehen den Pharisäern überlassen bleibt, beruht auf den zwei zugestandenen Voraussetzungen, daß Ps. 110 davidisch und daß er profetisch-messianisch sei d. h. daß darin der zukünftige Messias gegenständlich vor Davids Geiste stehe. Denn wenn die Befragten hätten antworten können, daß David dort nicht von dem zukünftigen Messias rede, sondern dem Volke Worte über ihn selbst oder, wie Hofmann jetzt seine frühere Ansicht modificirt hat (Schriftb. 2, 1, 496 - 500), über den davidischen König im Allgem., in den Mund gebe [1], so entbehrte die Frage des Hintergrunds zwingender Beweiskraft. Da aber der profetisch-messianische Charakter des Ps. damals anerkannt war (wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntnis sich nie ganz hat entziehen können), so mußte sich für die Pharisäer selber aus diesem Ps. die Schlußfolge ergeben, daß der Messias, weil Davids Sohn und Herr zugleich, menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei, daß es also der Schrift gemäß sei, wenn dieser Jesus, der sich als den geweissagten Christus darstelle, als solcher Gottes Sohn und göttlichen Wesens zu sein bekenne.

Auch sonst setzt die neutest. Schrift voraus, David rede in diesem Ps. nicht von sich selbst, sondern unmittelbar von dem, in welchem das davidische Königtum das worauf die Verheißung lautet schließlich und ewig leisten sollte. Denn v. 1 gilt auch anderwärts als Weiss auf die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seinen schließlichen Sieg über alle Feinde Act. 2,34 f. 1 Cor. 15,25. Hebr. 1,13. 10,

1) s. die Widerlegung dieser modificirten Ansicht bei Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, in der Dorpater Zeitschrift Jahrg. 1861 S. 516.

13., und v. 4 legt der Hebräerbrief 5, 6. 7, 17. 21 seiner Beweisführung für die Abrogation des levitischen Priestertums durch das melchisedekische Jesu Christi zu Grunde. War aber schon David, der das levit. Priestertum auf die Höhe noch nie dagewesenen Glanzes erhob, Priester nach Melchisedeks Weise, so ist nicht einzusehen, wie das Priestertum Jesu Christi nach Melchisedeks Weise ein Beweis für die Endschaft des levit. Priestertums sein und schlechthin dessen Fortbestand ausschließen soll.

Wir wollen uns also über die in der neutest. Schrift vorliegende Auffassung des Ps. nicht täuschen. Nach der neutest. Schrift redet in Ps. 110 David nicht blos insofern von Christo, als der Geist Gottes ihn regirt hat, vom Gesalbten Jahve's in typischer Form zu sprechen, sondern unmittelbar und gegenständlich in profetischer Vergegenwärtigung des Künftigen. Und wäre dies unmöglich? Freilich gibt es sonst keinen Ps., in welchem David sich und den Messias unterscheidet und diesen vor sich hat; die andern messianischen Ps. Davids sind Reflexe seiner wurzelhaften idealen Selbstschau, Spiegelbilder seiner typischen Geschichte, sie enthalten weil David auch da ἐν πνεύματι redet profetische Elemente, aber nicht von der Person Davids gelöste. Indes beweisen uns Davids letzte Worte 2 S. 23, 1—7., daß auch ein direkt messianischer Ps. aus seinem Munde uns nicht befremden darf. Nachdem der Glanz der Persönlichkeit Davids in seinen und seiner Umgebung Augen schon fast gänzlich erblichen war, mußte er den Abstand seiner Wirklichkeit von der Idee des Gottgesalbten noch stärker auf seinem Sterbelager inne werden, als seine Sonne im Untergehn begriffen war. Da aber tritt noch einmal alle die Herrlichkeit, mit der ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele, er fühlt sich zu Gottes Ehre als den hochemporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den lieblichen Sänger Israels, das Werkzeug des Geistes Jahve's. Das ist er gewesen und er, der als solcher sich als den Unsterblichen schaute, soll jetzt sterben: da ergreift er sterbend die Säulen der göttlichen Verheißung, er läßt den Boden seiner eignen Gegenwart los und schaut als Profet in die Zukunft seines Samens: *Gesagt hat der Gott Israels, zu mir geredet der Fels Israels: „ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenns nach Sonnenschein, nach Regen aus der Erde grünt.“ Denn nicht gering* (לֹא־כֵן zu erkl. nach Iob 9, 35 vgl. Num. 13, 33. Jes. 51, 6) *ist mein Haus bei Gott, sondern einen ewigen Bund hat er gesetzt mir, einen geordneten allseits und gewarten, denn all mein Heil und alle Huld — sollte ers nicht sprossen lassen?* Die Idee des Messias soll dennoch innerhalb seines Hauses zu verheißungsgemäßer Verwirklichung kommen. Das Zukunftbild, welches vor seine Seele tritt, ist kein anderes, als das von seiner Subjektivität abgelöste Bild des Messias. Und wenn dort, warum nicht auch schon in Ps. 110? —

Daß Ps. 110 zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte habe, ist trotzdem um so weniger zu läugnen, als seine Stellung im 5. B. vermuten läßt, daß er einem zeitgeschichtlich-annalistischen Zus. entnommen ist. Der erste dieser Anknüpfungspunkte ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion. Angethan mit linnenem priesterlichem Efod hatte David frohlockend die Bundeslade nach Zion hinaufgeleitet. Dort auf Zion nahm nun Jahve, dessen irdischer Thron die h. Lade ist, zur Seite Davids Platz, aber, geistlich angeschaut, lag die Sache eigentlich so, daß Jahve, indem er auf Zion sich niederließ, David hinfort an seiner Seite zu thronen gestattete. Der zweite Anknüpfungspunkt ist die siegreiche Beendigung des syrisch-ammoni-

tischen und inzwischen auch edomitischen Kriegs. Der Krieg mit den Ammonitern und ihren Verbündeten, der größte, längste und glorreichste Davids, endete im 2. J., wo David selbst zum Heere ging, mit der Eroberung Rabba's. Diese zwei zeitgeschichtlichen Anknüpfungspunkte sind anzuerkennen, aber sie liefern dem Psalm nur die typische Grundirung seines profetischen Inhalts.

David schaut in diesem Ps. von dem Gipfel aus, auf welchen ihn Jahve durch den Sieg über Ammon erhoben, in die Zukunft seines Samens, und da ist der, welcher das durch ihn begonnene Werk zu dem äußersten Gipfel hinausführt, sein Herr. Diesem Könige der Zukunft gegenüber ist David nicht König, sondern Unterthan. Er nennt ihn wie einer aus dem Volke אֲדֹנִי. Das ist die Situation des profetisch-königlichen Dichters. Er hat neue Offenbarungen über die Zukunft seines Samens empfangen. Von seinem Throne und dem Gipfel seiner Macht ist er herniedergestiegen und schaut zu dem Zukünftigen auf. Auch der thront auf Zion. Auch der siegt von da aus. Aber seine Gemeinschaft mit Gott ist die denkbar engste und zu seinen Füßen wird auch der letzte Feind gelegt. Und er ist nicht blos König, der priesterlich für das Heil seines Volkes sorgt, er ist ewiger Priester kraft beschworener Verheißung. Der Ps. ist also zukunftgeschichtlich auf typischem Grunde. Es läßt sich auch erklären, warum die Siegesthat an Ammon und das Messiasbild sich dergestalt für David von seiner Person abgelöst haben. Mitten hinein in jenen Krieg fällt die Sünde Davids die sein ganzes weiteres Leben verkümmerte und seine typische Herrlichkeit zu Asche machte. Aus dieser Asche erhebt sich hier der Phönix der messianischen Profetie. Der Typus, zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone nieder zu den Füßen des Antitypus.

Ps. 110 besteht aus drei Siebenten, indem dreimal ein Tetrastich nebst einem Tristich einander folgen. Für diese stichische Theilung steht in v. 2 das Groß-*Rebîa* ein, desgleichen v. 3 das *Olewejored* bei חֵילֶךָ und überhaupt die vom Sinn erforderte Interpunktion, und daß so in 4 + 3 Zeilen zu theilen ist, zeigen in maßgebender Weise v. 1 und 2, denn v. 1 mit seinen Flexionsreimen gibt sich selbst als Tetrastich, und es mit v. 2 zu einem Heptastich zusammenzunehmen widerräth die neue Wendung, welche der Psalm v. 2 nimmt. Ebenso ist es auch mit v. 4 im Verh. zu v. 3.: diese 7 Stichen stehen in ebenso organischem Verh. zu dem zweiten Gottesspruch, wie die 7 vorausgegangenen zum ersten. Da nun v. 1—4 zweimal 4 + 3 Zeilen ergeben, so werden auch v. 5—7 sich demgemäß zergliedern. Es sind auch wirklich 7 Zeilen, deren fünfte gegen die masor. Verstheilung mit v. 7 das letzte Tristich bildet.

Der Ps. trägt also das dreifache Gepräge der Siebenzahl, welche die Zahl des Schwures und des Bundes ist. Sodann ist sein Gepräge durchaus profetisch. Es werden zwei Gottessprüche angeführt und zwar nicht solche, welche uns aus Davids Gesch. bekannt sind und hier nur wie Ps. 89. 132 poetisch reproducirt werden, sondern solche, von denen Davids Gesch. nichts weiß und die wir hier zum ersten Male vernehmen. Der Gottesname יהוה kommt dreimal vor. Absichtlich heißt Gott das vierte Mal אדני. Der Ps. ist somit profetisch, und um das Unverbrüchliche und Geheimnisvolle seines Inhalts schon der äußerlichen Betrachtung entgegenzuhalten, hat er sich zu einem dreifachen Siebent gegliedert, welches mit dem dreimaligen Tetragramm besiegelt ist.

V. 1—2. In Ps. 20 und 21 sieht man sofort an den Anfängen, daß man Rede des Volks von seinem König vor sich hat. Hier spricht לַאדֹנִי

v. 1 nicht dafür und נְאֻם entschieden dagegen. Jenes spricht nicht dafür, denn daß der Unterthan den König אֲדֹנִי nennt, ist zwar richtig z. B. 1 S. 22, 12., obwol die genauere Anrede אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ lautet z. B. 1 S. 24, 9 — wozu aber, wenn hier das Volk redet, lautet der Ehrentitel wie aus dem Munde eines Einzelnen, und warum nicht lieber, wie in Ps. 20. 21., לַמֶּלֶךְ oder לִמְשִׁיחוֹ? Entschieden dagegen aber, daß hier ein Israelit sich über das Verhältnis seines Königs zu J. ausspricht, ist נְאֻם. Denn daß ein im Namen des Volkes redender Israelit in Profetenweise mit נְאֻם beginne, ist widersinnig, zumal da dieses so an die Spitze der Rede gestellte נְאֻם ה׳ sonst ohne völlig gleiches Beispiel (ähnlich nur 1 S. 2, 30. Jes. 1, 24) und also äußerst gewichtvoll ist. Ueberhaupt ist diese satzeröffnende Stellung des נְאֻם auch da, wo andere Genitive als ה׳ folgen, sehr selten; נְאֻם findet sich, so gestellt, nur noch im Munde Bileams Num. 24, 3 f. 15 f., Davids 2 S. 23, 1., Agurs Spr. 30, 1., überall (auch Ps. 36, 2) in orakulöser Bed. Es kommt hinzu daß, wenn einer aus dem Volke redete, die Aussage Rückblick auf einen vergangenen Gottesspruch sein müßte; aber erstens weiß die Gesch. von einem solchen Gottesspruche nichts und zweitens führt נְאֻם ה׳ immer Gott als gegenwärtig redenden ein, wovon auch die von Hofm. dagegen angeführte Stelle Num. 14, 28 keine Ausnahme macht. So wird es also nicht ein vergangener Gottesspruch sein, auf welchen hier zurückgeblickt wird, sondern ein von David eben jetzt *ἐν πνεύματι* (Mt. 22, 43) vernommener, und also nicht Aussage der Gemeinde über David, sondern Davids über Christus. Auch die Einzigartigkeit der Aussage bestätigt das. Von dem König Israels wird sonst gesagt, daß er auf dem Throne Jahve's sitze 1 Chr, 29, 23., näml. als sichtbarer Vertreter des unsichtbaren Königs 1 Chr. 28, 5.; den hier Angeredeten aber heißt J. zu seiner Rechten Platz nehmen. Die Rechte eines Königs ist der höchste Ehrenplatz 1 K. 2, 19[1]; hier bed. das Sitzen zur Rechten nicht blos eine müßige Ehre, sondern Aufnahme in Gottes Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft, Erhöhung zur Theilnahme an Gottes *βασιλεύειν* (1 Cor. 15, 25). Wie J. im Himmel thronet und der Empörer hienieden lachet, so soll der Erhöhete hinfort diese selige Ruhe mit Ihm theilen, bis Er ihm alle Feinde unterwirft und ihn also zum unbeschränkten allgemein anerkannten Herrscher macht. עַד wie Hos. 10, 12 für עַד־כִּי oder עַד־אֲשֶׁר schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so zwar, daß es allerdings die schließliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bez., mit welchem etwas anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Cor. 15, 28). הֲדֹם ist Prädicatsacc. Die Feinde sollen unter seine Füße zu liegen kommen (1 K. 5, 17), seine Füße auf den Nacken der überwundenen treten Jos. 10, 24., so daß der überwundene Widerstand wie zu dem dunklen Grunde wird, auf welchem sich die Glorie seiner sieghaften Herrschaft erhebt. Denn die zeitliche Geschichte endet mit dem Triumfe des Guten über das Böse, aber nicht mit Vernichtung des Bösen, sondern mit dessen Unterwerfung. Dahin kommt es, indem die absolute

---

1) Vgl. die Sitte altarabischer Könige, ihren Statthalter (*ridf*) zu ihrer Rechten sitzen zu lassen, *Monumenta antiquiss. hist. Arabum ed. Eichhorn* p. 220.

Allmacht sich für und durch den erhöheten Christus wirksam erweist. In v. 2 folgen, aus dem Spruche Jahve's hervorgehend, Worte profetischer Aussicht. Zion ist der Herrschersitz des großen zukünftigen Königs 2, 6. מַטֵּה עֻזְּךָ (vgl. Jer. 48, 17. Ez. 19, 11—14) bed. „das Scepter (als Insigne und Ausübungsmittel) der dir verliehenen Obmacht" (1 S. 2, 10. Mi. 5, 3). Dieses Scepter wird J. von Zion aus weithin strecken: ein Ziel bis wohin ist nicht genannt, wie aber die Profeten solche Ps. verstanden, zeigt z. B. Zach. 9, 10. Es folgen 2ᵇ die Worte, mit denen J. diese Herrschaftsausdehnung des Erhöheten begleitet. J. wird ihm all seine Feinde zu Füßen legen, aber nicht so daß er selbst dabei müßig bliebe. So soll er denn mitten hineingetreten in den Bereich (בְּקֶרֶב) seiner Feinde niederzwingend und niederhaltend herrschen. Wir lasen dieses רְדֵה 72, 8 in messian. Zus. So schon in den Weiss. Bileams Num. 24, 19., wo das Scepter 24, 17 Bild des Messias selbst ist.

V. 3—4. Um so siegreich zu herrschen, bedarf es eines Volkes und Heeres. Gemäß dieser Gedankenverknüpfung, welcher 3ᵃ entgegenkommt, bed. בְּיוֹם חֵילֶךָ am Tage deines Heerbanns d. i. wo du dein חֵיל צָבָא 2 Chr. 26, 13 zur Sammlung und zum Auszuge aufrufst. An diesem Tage ist des Königs Volk נְדָבֹת Freiwilligkeiten d. i. ganz und gar freudige Willigkeit, opferwillig bringt es sich ihm mit Allem was es ist und hat entgegen. Es bedarf keines zwingenden und langwierigen Aufgebots: es ist kein Söldnerheer, gern und schnell stellt es sich dar auf innern Antrieb מִתְנַדֵּב (Richt. 5, 2. 9). Die Punktation, welche bei חֵילֶךָ mit *Olewejored* den Haupteinschnitt macht, läßt den Parall. von חילך und יַלְדֻתֶךָ deutlich hervortreten. Wie חילך nicht *roboris tui* bed., so nun auch ילדותך nicht nach Koh. 11, 9 *παιδιότητός σου* (Aq.), nicht, wie Hofm. erkl., die Thaufrische der Jugendkraft, die der Morgen des großen Tages über den König ausgießt. Wie גָּלוּת sowol die Verbannung als die Verbannten bed., so יַלְדוּת wie *νεότης juventus juventa* sowol Jugendalter, Jugendzeit, Jugendlichkeit, als jugendliche junge Mannschaft. Auch erwartet man nach 3ᵃ nicht weitere Aussage über die Beschaffenheit des Königs, sondern des ihm sich zu Diensten stellenden Volkes. Die junge Mannschaft wird mit Thaue verglichen, der dem Könige aus dem Schoße (*uterus*) des Frühroths herniederthaut.[1] מִשְׁחָר verhält sich zu שַׁחַר wie מַחְשָׁךְ zu חֹשֶׁךְ; der Begriff von שחר und חשך erscheint in משחר und מחשך schärfer begrenzt und gleichsam massiger gefaßt. Mit Thaue wird die junge Schar verglichen sowol wegen ihrer Rüstigkeit und ihrer Menge, welche der Frische des

1) LXX übers.: *ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου* (zum vorigen Satze gehörig), *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε* (Psalt. Veron. *exegennesa se*, Bamberg. *gegennica se*). Vulg., an die *Itala* sich anschliessend: *in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te.* Die Väter erklären dies hie und da von der weihnachtlichen Geburt des Herrn, meistens aber von der vorweltlichen, wonach Apollinaris umschreibt: *γαστρὸς καρπὸς ἐμῆς πρὸ ἑωσφόρου αὐτὸς ἐτύχθης.* In seiner selbständigen Uebers. liest Hier. בהררי (wie 87, 1) *in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae*, wie Symm. *ἐν ὄρεσιν ἁγίοις*, anderwärts jedoch *ἐν δόξῃ ἁγίων*. Das Quidproquo ist nicht sinnlos, da die Vorstellungen des Thaues und der Berge (133, 3) sich leicht verknüpfen, aber wichtiger war es, die Heiligkeit der Ausstattung hervorzuheben, als die des Sammlungsortes.

morgendlichen Thaues und der Unzahl seiner Tropfen 2 S. 17, 12 (vgl. Num. 23, 10) gleichen, als wegen der stillen Verborgenheit, aus welcher heraus sie wundersam plötzlich zu Tage kommt Mi. 5, 6. Nachdem wir ילדותך nicht von der Jugendlichkeit des Königs verstanden, werden wir nun auch בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ nicht mit Hofm. auf den König bez., deß Kriegsrüstung heiliger Schmuck. הַדְרַת קֹדֶשׁ ist gottesdienstlicher priesterlicher Ornat; in „heiligem Schmuck“ ziehen 2 Chr. 20, 21 die levitischen Sänger vor dem Heere her — hier aber trägt das Volk ohne Unterschied heilige Festgewänder. So umgibt es wie aus dem Mutterschoße des Frühroths geborener Thau den göttlichen König. Es ist ein priesterliches Volk, welches er in heiligen Kampf führt, wie Apok. 19, 14 dem Logos Gottes himmlische Heerscharen auf weißen Rossen folgen, *ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν* — ein neues Geschlecht, wundersam wie aus himmlischem Lichte geboren, zahlreich, frisch und kräftig gleich den Thauperlen, den Kindern des Morgenroths. Der Ged., daß es ein priesterlich Volk ist, leitet zu v. 4 über. Der König, der dieses priesterliche Volk führt, ist, wie wir v. 4 hören, selbst ein Priester כֹּהֵן. So heißt der Priester, wie von Hupfeld und Fleischer gezeigt worden ist, als Stehender (von כָּהַן = כּוּן in intrans. Bed.), näml. vor Gott (Dt. 10, 8 vgl. Ps. 134, 1. Hebr. 10, 11), wie נָבִיא der Sprecher, näml. Gottes.[1] Vor Gott stehen ist s. v. a. ihm dienen, näml. als Liturg. Ein Priester, der das wechselseitige Handeln Gottes und seines Volkes im Bereiche des Gottesdiensts vermittelt, ist der Herrscher, den der Ps. feiert; der priesterliche Charakter des Volkes, das sich von ihm zu Kampf und Sieg führen läßt, steht in Folgezus. mit dem priesterlichen Charakter dieses seines Königs. Er ist Priester kraft einer eidlich bekräftigten Zusage Gottes. Der Schwur ist nicht blos Bürgschaft der Erfüllung der Zusage, sondern auch Siegel der hohen Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Gott der absolut Wahrhaftige Num. 13, 19 schwört — es ist das die höchste Steigerung des נאם ה', deren die Profetie fähig ist Am. 6, 8. Er setzt in dieser feierlichsten Weise den Angeredeten zum ewigen Priester ein עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק. Das *i* von דברתי ist der selbe alte Bindelaut, wie in מלכי des Namens Melchisedek; es hat den Ton, den es verliert, wenn wie Thren. 1, 1 eine Tonsilbe folgt. Das weitsinnige עַל־דִּבְרַת „in Betreff, von wegen“ Koh. 3, 18. 7, 14. 8, 2 besondert sich hier zu der Bed. „nach Art, Maßgabe“ LXX *κατὰ τὴν τάξιν*. Das Priestertum soll in ihm, dem von Zion aus Herrschenden, mit dem Königtum geeinigt sein, wie in Melchisedek, dem Könige von Salem, und zwar auf ewig. Nach de Wette Ew. Hofm. ist da kein sonderliches Priestertum gemeint, sondern das unmittelbar mit dem Königtum gegebene, darin bestehend, daß der König Israels von Berufswegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jahve's Heiligtum und Dienst be-

---

1) Die arab. Lexikographen erkl. كَاهِن durch من يقوم بامر الرجل ويسعى فى حاجته „wer dastehend das Geschäft Jemandes verrichtet und seine Angelegenheit besorgt“. Jenes قام קום und مثل מתל nebst עמד sind Synonyme von כהן in diesem Sinne dienstbereiten amtlichen Stehens.

stellte. Nun ist zwar ganz Israel מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (Ex. 19,6 vgl. Num. 16,3. Jes. 61,6), und es muß sich also auch der königliche Beruf innerhalb Israels als ein in seiner Weise priesterlicher ansehen lassen. Aber dieses geistliche Priestertum und, wenn man will, fürstliche Summepiscopat brauchte David nicht erst durch feierliche Zusage zu überkommen, und das Melchisedeks, nach welchem hier das Verhältnis bestimmt wird, ist ihm incongruent, denn der König Salems war nach canaanäischer Sitte, welche die Vereinigung des Königtums und Priestertums zuließ, wirklich Pontifex und vereinigte also in sich, israelitisch angesehen, die Würden Davids und Ahrons. Wie könnte David ein Priester nach Melchisedeks Weise heißen, er der kein Anrecht an den priesterlichen Zehnten hatte, wie Melchisedek, und dem die im A. T. von dem Begriffe des Priestertums unzertrennliche Opferbefugnis[1] versagt war (vgl. 2 Chr. 26,20). Wäre David der Angeredete, so stünde die Aussage in Widerspruch mit dem in Gen. c. 14 berichteten Priesterrecht Melchisedeks, welches nach der unanfechtbaren Darstellung des Hebräerbriefs an Umfang dem levitisch-ahronitischen gleich war, und, da על־דברתי eine sich deckende Wechselbez. fordert, auch in Widerspruch mit sich selber.[2] Eher ließe sich mit v. 4 bei der Bez. auf einen der maccabäischen Priesterfürsten zurecht kommen (Hitz. vLg. Olsh.) und wir würden dann der Bez. auf Jonathan der die heilige Stola anlegte 1 Macc. 10,21 (so früher Hitz.) oder Alexander Jannai der wirklich den Königstitel führte (so Hitz. jetzt) die Bez. auf Simon vorziehen, den das Volk nach Jonathans, seines Bruders, Tode zum *ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν* 1 Macc. 14,41 ernannte — eine Vereinigung beider Würden, welche, obgleich eine Abnormität, doch keine geradezu widergesetzliche war. Aber dem hier v. 4 Angeredeten wird das Priestertum zugesprochen, welches doch die Maccabäer von Haus aus als geborene כהנים besaßen, und gesetzt auch daß in v. 4 der Nachdruck nicht auf Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum, sondern des Königtums mit dem Priestertume läge, so verbietet uns den Ps. so tief herabzurücken schon die Rückdeutung darauf bei Zacharja. Warum sollten wir uns in dem Verständnis des im A. T. einzigartigen Gottesworts nicht lieber von diesem Profeten leiten lassen, dessen Weissagung 6,12 f. der Schlüssel dazu ist? Zacharja verlegt die Erfüllung des Ps. aus der alttest. Gegenwart mit ihrer schroffen Scheidung der monarchischen und hierarchischen Hoheit in den Bereich der Zukunft, und bezieht ihn auf den künftigen Sproß Jahve's (צֶמַח). Dieser, welcher den rechten Gottestempel bauen wird, vereinigt friedlich in seiner Einen Person das priesterliche Amt mit dem königlichen, die dazumal auf Josua den Hohenpriester und Zerubabel den Fürsten vertheilt waren. So verstand die spätere Profetie diesen Ps., und in welchem anderen Sinne könnte ihn die nachdavidische Gemeinde sich als

1) Der Socinianer Ge. Enjedin (gest. 1597) ging deshalb in seiner Beziehung des Ps. auf David davon aus, daß diesem Könige ausnahmsweise priesterliche Verrichtungen, wie keinem andern, von Gott verstattet gewesen seien, s. die Literatur der dadurch veranlaßten Controverse bei Serpilius, *Personalia Davidis* S. 268—274.

2) Ebenso Kurtz, Zur Theologie der Psalmen a. a. O. S. 523.

Gebet und Lied angeeignet haben, als in eschatologisch-messianischem Sinne? Aber dieser Sinn bewährt sich auch als der ursprüngliche. David vernimmt hier daß der zu Gott erhöhete König der Zukunft, den er seinen Herrn nennt, zugleich ewiger Priester ist. Und weil er beides ist, ist sein Kampf selber ein priesterlich-königliches Werk und ebendeshalb trägt auch sein mitkämpfendes Volk priesterliche Gewänder.

V. 5—7. Wie v. 2 nach v. 1., so wird nun auch hier nach dem Gottesspruche reflektirend fortgefahren. Der Allherr — sagt v. 5 — zerschellt, diesem Priesterkönige zur Rechten, am Tage wo sein Zorn entbrennt (2,12 vgl. 21,10) Könige. Mit Recht ist אֲדֹנָי als Subj. accentuirt. Daß das Siegeswerk des Angeredeten nicht sein Selbstwerk, sondern Jahve's Werk für ihn und durch ihn ist, stimmt mit 1ᵇ. Das Sitzen des Erhöheten zur Rechten Jahve's bez. seine immergleiche Theilnahme an dessen Hoheit und Herrschaft; darin aber daß der HErr, bei seiner Rechten stehend (vgl. das Gegenstück 109,6), ihm zum Siege verhilft, bethätigt sich jenes unveränderliche Verhältnis in geschichtlicher Weise. Die Rechte des Erhöheten ist dabei nicht unthätig (s. Num. 24,17 vgl. 8), der HErr fehlt ihm eben nicht, wenn er seinen Arm gegen seine Feinde gebrauchen muß. Subj. zu יָדִין und den beiden מָחַץ ist der HErr als handelnd durch ihn. „Er wird richten unter den Völkern“ ist eine eschatologische Hoffnung 7,9. 9,9. 96,10 vgl. 1 S. 2,10. Was die Folge dieses Völkergerichts ist, besagt das neutrisch gebrauchte V. מָלֵא mit seinem Accus. גְוִיּוֹת (vgl. zur Construction 65,10. Dt. 34,9): es wird da voll, gibt da eine allesbedeckende Menge von Leichnamen — ders. Ged. wie Jes. 66,24., ausgeführt in nahe verwandtem Zus. Apok. 19,17. 18. 21. — Wie das erste מָחַץ ist auch das zweite 6ᶜ Perf. der idealen Vergangenheit. Hienach scheint אֶרֶץ רַבָּה die Erde oder ein Land (vgl. אֶרֶץ רְחָבָה Ex. 3,8. Neh. 9,35) weit und breit zu bed., wie תְּהוֹם רַבָּה die große weithin sich erstreckende Wassertiefe; es läßt sich aber auch „Land Rabba's“ verstehen, wie man sagt Land Jazers Num. 32,1., Land Gosens Jos. 10,41 u. dgl., also das Land der Ammoniter, deren Hauptstadt Rabba ist. Auch ist es fraglich ob ראשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה zu nehmen ist wie *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα* Eph. 1,22 (Hofm.), oder ob על־ארץ רבה als Bez. der Walstatt zu מָחַץ gehört. Die Wort- und Sachparallelen 68,22. Hab. 3, 13 f. sprechen dafür daß ראשׁ hier nicht Oberhaupt, sondern Haupt bed., nicht aber in collektivem Sinne (LXX Trg.), sondern das Haupt des רָשָׁע *κατ' ἐξ.* (s. Jes. 11,4). Verhält es sich so und ist sonach die Verbindung ראשׁ על aufzugeben, so ist nun auch nicht zu übers.: er zerschmettert ein Haupt auf dem Lande Rabba's, sondern: auf großem (weitem) Land, wobei aber doch diese Bezeichnung des Kampfplatzes darin ihren Anlaß hat, daß das Haupt des Herrschers über dieses große Landesgebiet gemeint ist, und die Wortwahl durch Anspielung auf Davids ammonitischen Krieg bestimmt sein kann. Subj. von v. 7 ist nun nicht jener Erzfeind, als welcher im Verlauf der Geschichte verjüngt sich wiedererheben wird (wie wir früher erklärten), sondern der Gefeierte dieses Ps., der so sich einheitlicher rundet. 7ᵃ spricht die Mühsal seines Kampfes, 7ᵇ den Lohn ihrer Uebernahme aus; עַל־כֵּן ist also s. v. a. *ἀντὶ τούτου*. בַּדֶּרֶךְ aber, obwol es zu מִנַּחַל (vom

Bach am Wege) gehören könnte (83, 10. 106, 7), zieht die Acc. richtig zu יִשְׁתֶּה: er wird auf seinem schweren Berufswege (vgl. 102, 24) mit einem Trunk aus dem Bache vorlieb nehmen; er wird nur kurze Zeit still stehn, um sich zu erfrischen und dann aufs neue zu kämpfen; er wird rastlos, ohne sich aufhalten zu lassen, sein Siegeswerk verfolgen, und ebendeshalb (zum Lohn dafür) wird es dahin kommen, daß er das Haupt als Sieger emporrichten darf, was, christologisch verstanden, im Wesentlichen mit Phil. 2, 8 f. Hebr. 12, 2. Apok. 5, 9 f. übereinkommt.

PSALM CXI.

Alfabetischer Lobpreis Gottes.

HALLELUJA.

1 א Anerkennung Jahve's von ganzem Herzen
ב Bring' ich dar in der Redlichen Rath und Gemeinde.
2 ג Groß sind die Thaten Jahve's,
ד Durchforschenswerth nach allen ihren Zwecken.
3 ה Herrlichkeit und Pracht ist sein Thun,
ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
4 ז Seiner Wunder ein Gedächtnis gestiftet hat er,
ח Huldreich und barmherzig ist Jahve.
5 ט Trank und Speise hat er gereicht seinen Fürchtigen,
י Immer und ewig gedenkt er seines Bunds.
6 כ Kund gethan hat er seiner Werke Kraft seinem Volke,
ל Lehnend ihnen das Erbe der Heiden.
7 מ Mit Wahrheit und Recht geeint sind seiner Hände Werke,
נ Niemals trügend alle seine Ordnungen,
8 ס Standfest auf immer, auf ewig,
ע Eingerichtet nach Wahrheit und geradsinnig.
9 פ Freiheit gesendet hat er seinem Volke,
צ Zugesagt für ewig seinen Bund —
ק Quell der Ehrfurcht und heilig ist sein Name.
10 ר Richtscheit der Weisheit ist die Furcht Jahve's,
ש Schöne Klugheit für alle Pflichtgetreuen;
ת Theilhaft ewgen Ruhmes wird solcher.

Mit Ps. 111 beginnt eine Trilogie von Hallelujapsalmen. An Ps. 110 mag er angeschlossen sein, weil er das לְעוֹלָם 110, 4 in weiteres heilsgeschichtliches Licht setzt, indem er Lob an Lob der Thaten Jahve's und seiner Stiftungen reiht. In engster Verwandtschaft steht er zu Ps. 112. Während Ps. 111 — sagt Hitz. richtig — im Kreise der ישרים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jahve's preist, preist Ps. 112 die daraus fließende Herrlichkeit und Glückseligkeit der ישרים selbst, der Jahveverehrer. Die zwei Ps. sind Zwillinge in Form wie Inhalt. Sie sind aus älteren psalmischen und gnomischen Grundstoffen gemischt, beide spruchartig und beide alfabetisch. Jeder besteht aus 22 Zeilen mit den 22 Buchstaben des Alfabets an der Spitze [1], und jede Zeile meistens aus drei Worten. Beide Lieder sind nur Ketten akrostichischer Zeilen ohne strofische Gruppirung und deshalb untheilbar. Wie stark der Eindruck der Zusammengehörigkeit des Zwillingspaares ist, zeigt die

1) Böttcher stellt in 111 die Verse um und corrigirt 112, 5 יכלכל in וְכִלְכֵּל, er rennt in seinem kritischen Eifer gegen die Grenzpfähle der Ordnungsbuchstaben an, ohne es zu merken.

gleichartige Accentuation; auch schließen beide Ps., bis dahin in zweigliedrige Vv. zerlegt, v. 9 und 10 mit zwei dreigliedrigen.

Was der D. v. 1 sich vornimmt, bringt er von v. 2 an in Ausführung. וְעֵדָה ist nach 64,7. 118,14 s. v. a. וַעֲדָתָם. In 2^b scheint חֶפְצֵיהֶם nach 10^b die Gefallen an ihnen (den Werken Gottes) Findenden zu bed., aber חֲפֵצֵי = חֲפֵצֵי (wie שְׂמֵחֵי Jes. 24,7 = שְׂמֵחֵי) liegt doch ferner als daß es die Verbindungsform des drei mal vorkommenden Plur. von חֵפֶץ sei, und daß die welche die Werke Gottes zum Gegenstand der Forschung machen solche sind die sich dafür interessiren, brauchte nicht gesagt zu werden. Auf den rechten Sinn führt לְכָל־חֶפְצוֹ 1 K. 9,11 in Zusammenhalt mit Jes. 44,28. 46,10 vgl. 53,10., wo חֵפֶץ Gottes rathschlußmäßiges Vorhaben bed.: je und je durchforscht und also ein würdiger Gegenstand der Forschung (דרש √ דר durch Reiben und überh. erfahrungsmäßig zu erkennen suchen, vgl. درى von empirisch erworbenem Wissen) nach allen ihren Abzweckungen d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihr Absehen gerichtet ist. In v. 4 deutet זֵכֶר auf die Feste, welche das Andenken an die Gottesthaten der mosaischen Zeit fortpflanzen, טֶרֶף v. 5 also auf die Reisekost des Auszugs und das Passamahl mit dem Mazzoth-Feste, dieses זִכָּרוֹן Ex. 12,14 an das in Aeg. erlebte bundestreue Verschonen. Dieser Ps., sagt Lth., sieht mich an als sei er aufs Osterfest gemacht. Schon seit Theodoret und Augustin verbindet sich für das neutest. Bewußtsein mit v. 5 der Ged. an die Eucharistie, und nicht ohne guten Grund ist Ps. 111 der kirchliche Abendmahlsps. geworden. Bei הִגִּיד wird man an die Pesach-Haggada erinnert. Die Erlösungsthat, die sie erzählt, hat eine fortwirkende Kraft, denn der Gemeinde Jahve's ist der Sieg nicht allein über die Völker Canaans, sondern über die gesamte Völkerwelt beschieden; die Kraft der Thaten Jahve's, die er seinem Volke kundgethan und die es sich wiedererzählt, geht darauf aus, ihnen den Erbbesitz der Völker zu geben. Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht, denn sie sind die Verwirklichung des währenden, sich erwahrenden Wahren und des sich siegreich behauptenden Rechten; seine Anordnungen נֶאֱמָנִים (hie und da נֶאֱמָנִים punktirt) gefestigt, bewährt, zu festem Vertrauen auf ihre Heilsamkeit in sich und in ihren Folgen berechtigend (vgl. 19,8); סְמוּכִים gestützt, näml. nicht von außen, sondern in sich selber, also unerschütterlich (vgl. סָמוּךְ von der Gesinnung 112,8. Jes. 26,3); עֲשׂוּיִם eingerichtet, veranstaltet, näml. von Seiten Gottes בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר in Wahrheit und gerade, יָשָׁר ist Prädicatsacc. (vgl. 119,37), ohne daß aber einleuchtet, weshalb nicht וָיֹשֶׁר punktirt ist. Haben wir v. 4—6 richtig verstanden, so blickt פְּדוּת auf die Befreiung aus Aeg. zurück. Auf sie folgte ja der Bundesschluß am Sinai, der bis in die Gegenwart des D. unverbrüchlich fortbesteht und die Heiligkeit und Furchtbarkeit des göttlichen Namens zur Bürgschaft seiner Unverbrüchlichkeit hat. Furcht Jahve's, dieses heiligen und furchtbaren Gottes, ist der Weisheit Anfang — der Wahlspruch der חכמה in Iob (28,28) und Mischle (1,7. 9,10), den Bb. der חכמה. In diesem Mischle-Ton fährt 10^b fort: die Gottesfurcht, die sich im Gehorsam äußert, ist denen, welche sie (die göttlichen פקודים) ausüben, שֵׂכֶל טוֹב (Spr. 13,15. 3,4 vgl. 2 Chr. 30,22) eine „feine

Klugheit", löbliche Einsichtigkeit — theilhaft ewgen Ruhms wird solcher (Pflichtgetreue). Zwar scheint in Rückblick auf 3ᵇ תְּהִלָּתוֹ auf Gott zu gehen, aber ein Vorblick auf 112, 3ᵇ zeigt daß das Lob des Gottesfürchtigen gemeint ist — die alte Bemerkung: *ubi haec ode desinit, sequens incipit* (Bakius) hält also Stich.

PSALM CXII.

Alfabetischer Lobpreis des Gottesfürchtigen.

HALLELUJA.

1 א **Ausbündig Glück genießt wer Jahve fürchtet,**
ב **Bei seinen Geboten sich wolgefällt!**
2 ג **Geltend auf Erden wird sein Same werden,**
ד **Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.**
3 ה **Hab' und Reichtum ist in seinem Hause,**
ו **Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.**
4 ז **Stralend geht in Nacht den Redlichen ein Licht auf,**
ח **Huldreich und barmherzig und gerecht.**
5 ט **Treulich lohnt sich Leihn und Schenken,**
י **Im Gericht behauptet sich ein solcher.**
6 כ **Kein Wanken erleidet er auf ewig,**
ל **Lang bis ewig gedenkt man des Gerechten.**
7 מ **Mähr des Unglücks setzt ihn nicht in Furcht,**
נ **Nicht zu erschüttern ist sein Herz, getrost in Jahve.**
8 ס **Standfest ist sein Herz, es fürchtet sich nicht;**
ע **Endlich kann er sich an seinen Drängern weiden.**
9 פ **Freigebig streut er hin den Dürftigen,**
צ **Zu aller Zeit besteht seine Gerechtigkeit.**
ק **Quick sproßt empor sein Horn in Ehren,**
10 ר **Ruchlose sehns und ärgern sich,**
ש **Scheelsüchtig knirschend und zergehend —**
ת **Thatsächlich straft sich Ruchloser Begehren.**

Auf das alfabetische Halleluja Ps. 111., welches Gottes Walten pries, folgt nun ein anderes im Bau sich damit deckendes (*CTYXOC* $\overline{KB}$ d. i. 22 *στίχοι*, wie die koptische Uebers. richtig zählt), welches die Menschen preist, deren Verhalten sich nach göttlichem Vorbild richtet.

Wie im vorigen Ps., stellt auch hier v. 1 das Thema des Folg. auf. Was dort v. 3 von Gottes Gerechtigkeit sagte, sagt hier v. 3 von der des Gottesfürchtigen: auch diese besteht ewig, sie ist ja das Abbild der göttlichen, ist Gottes Wirkung und Gabe (24, 5), indem Gottes heilschaffendes Thun und Verhalten, im Glauben ergriffen, ihm gleichförmiges Thun und Verhalten des Menschen wirkt, welches wie v. 9 sagt seinem Wesen nach Liebe ist. Die Verheißung v. 4 lautet ähnlich wie Jes. 60, 2. Hgst. übers.: „Es gehet auf in der Finsternis Licht den Rechtschaffnen, wer nur gnädig und barmherzig und gerecht." Aber das ist stilistisch unmöglich. Die drei Adj. (wie 111, 4 auf Ex. 34, 6 zurückweisend, vgl. 145, 8. 116, 5) sind eigenschaftliche Benennung Gottes; חַנּוּן und רַחוּם nehmen im bibl. Hebräisch nie den Art. an, צַדִּיק folgt hier (vgl. dagegen Ex. 9, 27) ihrem Vorgang. Gott selbst ist das Licht, welches denen die es aufrichtig mit ihm meinen in Finsternis aufgeht, Er die Sonne der Gerechtigkeit mit חֵן und רַחֲמִים spendenden Stralenfittigen Mal. 3, 20. Daß er denen

aufgeht, welche barmherzig sind wie Er barmherzig ist, erhellt aus v. 5. טוֹב אִישׁ ist hier, indem טוב wie Jes. 3, 10. Jer. 44, 17 vom Wolergehen gemeint ist, s. v. a. אַשְׁרֵי אִישׁ, welches targumisch טוּבֵיהּ דְּגַבְרָא übers. wird. חוֹנֵן bed. wie 37, 26. 21 einen der mildthätig herschenkt. 5ᵇ ist nicht Weiterführung des Tugendbildes, sondern wie 127, 5ᶜ verheißende Aussicht: er wird בְּמִשְׁפָּט in Rechtlichkeit (72, 2. Jes. 9, 6 u. ö.) oder vielmehr (= בַּמִּשְׁפָּט) im Rechtshandel (143, 2. Spr. 24, 23 u. ö.) die Dinge, um die es sich ihm handelt, behaupten, denn כִּלְכֵּל *sustinere* bed. unterhalten d. i. ernähren, aushalten d. i. ertragen und auch aufrechthalten d. i. durchsetzen. Dies wird v. 6 erläuternd begründet: er steht überh. unerschütterlich fest. Und wenn er stirbt wird er zum Gegenstande ewigen Andenkens, sein Name bleibt im Segen (Spr. 10, 7). Weil er ein fröhlich Gewissen hat, ist auch sein Herz durch keine Unglücksbotschaft (Jer. 49, 23) außer Fassung zu bringen: es bleibt נָכוֹן aufrecht, gerad und fest, ohne sich beugen oder werfen zu lassen, בָּטֻחַ בַּה' voll Vertrauens (Pass. „im Sinne eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun" wie זָכוּר 103, 14), סָמוּךְ in sich gestützt und gegründet; die beiden letzten Bezeichnungen sind aus Jes. 26, 3., wo von der Gemeinde der Endzeit die Rede ist. Ueber den Sinn von רָאָה בְּצָרָיו belehrt 91, 8; עַד wie 94, 13 von dem unausbleiblichen Ziele, diesseit dessen er unverzagt bleibt. Wie wenig das צדקתו עמדת לעד dem neutest. Bewußtsein entgegen ist, zeigt 2 Cor. 9, 9., wo Paulus v. 9 unseres Ps. zur Ermunterung christlicher Wolthätigkeit verwendet. פִּזַּר von reichlichem und mannigfaltigem Spenden wie Spr. 11, 24. רום 9ᶜ steht selbstischem הָרִים 75, 5 als triebkräftiges Sprossen (132, 17) entgegen. Der Frevler muß das sehn und sich drüber zuschanden ärgern; er knirscht vor Wut des Neides und Verdrusses und zerfließt d. i. verliert den Halt, geht aus den Fugen, stirbt dahin (נָמֵס 3 *pr. Ni.* wie Ex. 16, 21 Pausalform von נָמַס = נָמֵס). Wie oft hat er dem, den er nun in Ehren sehen muß, den Untergang gewünscht! Das Blatt wendet sich, dieses und überh. sein widergöttliches Begehren geht unter, indem das Gegentheil sich verwirklicht. Zu יִרְאֶה mit seinem selbstverständlichen Obj. vgl. Mi. 7, 10. Ueber die Pausalform יִכְעָס s. 93, 1. Hupf. will nach 9, 19. Spr. 10, 28 תִּקְוַת lesen. Mit Recht verweist Hitz. zum Schutze der überlieferten LA auf Spr. 10, 24 neben 28.

PSALM CXIII.

Halleluja dem Erhöher aus Niedrigkeit.

HALLELUJA.

1 Lobpreist, Knechte Jahve's,
Lobpreist den Namen Jahve's!
2 Es sei der Name Jahve's gebenedeiet
Von nun an und bis ewig!
3 Von Sonnenaufgang bis Niedergang
Ist zu lobpreisen der Name Jahve's.

4 Erhaben über alle Völker ist Jahve,
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.

5 **Wer ist wie Jahve unser Gott,**
Er der in der Höhe thronet,
6 **Er der tief hernieder blicket**
Im Himmel und auf Erden?

7 **Der vom Staube aufrichtet den Geringen,**
Vom Aschenhaufen erhebt den Armen,
8 **Ihn hinzusetzen neben Edle,**
Neben die Edlen seines Volkes,
9 **Der seßhaft macht die Unfruchtbare des Hauses**
Als fröhliche Mutter der Söhne,
Halleluja.

Mit diesem Ps. beginnt das *Hallel*, welches an den drei hohen Festen, an dem Enkänienfest (חֲנֻכָּה) und den Neomenien recitirt wird, nicht am Neujahrs- und Versöhnungstage, weil heiterer Lobgesang nicht zu dem düstern Ernste dieser Tage stimmt, und nur bruchstückweise in den letzten Passafesttagen, denn „meine Geschöpfe, sagt der Heilige gebenedeit sei Er, ertranken damals im Meere und ihr solltet Jubellieder anstimmen?!" In der Familienfeier der Passanacht wird es halbirt, indem die eine Hälfte Ps. 113. 114 vor der Mahlzeit vor Leerung des zweiten Festbechers und die andere Hälfte Ps. 115—118 nach der Mahlzeit nach Einschenkung des vierten Festbechers gesungen wird, worauf sich das *ὑμνήσαντες* Mt. 26, 30. Mr. 14, 26 nach der Abendmahlsstiftung, die sich an den vierten Festbecher anschloß, beziehen mag. Paulus Burgensis nennnt Ps. 113—118 *Alleluja Judaeorum magnum.* Diese Benennung findet sich auch sonst häufig. Aber herrschender Sitte gemäß heißen Ps. 113—118 und insbes. Ps. 115—118 nur הַלֵּל und den Namen הַלֵּל הַגָּדוֹל führt Ps. 136 mit seinen 26 כי לעולם חסדו.[1]

Eigentümlich dem Ps. 113 ist eine sonst beispiellose Häufung des sogen. *Chirek compaginis.* Gesenius u. A. nennen die Bindelaute *i* und *o* (in Eigennamen auch *u*) Reste alter Casusendungen; jenen wird die arab. Genitiv-, diesem die arab. Nominativendung verglichen. Aber mit Recht ist dagegen bemerkt worden, daß dieses *i* und *o* ja nicht dem abhängigen Wort (dem Genitiv), sondern dem regirenden angehängt werden. Nach der wahrscheinlicheren Ansicht Ewalds §. 211 sind *i* und *o* einander gleichstehende verbindende Vocale, welche das Genitivverhältnis anzeigen und aus der urspr. Einheit des Semitischen und Mittelländischen (Indogermanischen) zu erklären sind.

Am häufigsten findet sich *i* am ersten Gliede des *st. constr.* und sowol an *masc.*: Dt. 33, 16. Zach. 11, 17 (viell. zweimal, s. Köhler zu d. St.), als an *femin.*: Gen. 31, 39. Ps. 110, 4. Jes. 1, 21. Schwerlich gehören hierher Lev. 26, 42. Ps. 116, 1. Sodann findet sich dieses *i* häufig auch, wenn das zweite Glied des *st. constr.* mit einer Präpos. versehen und dieser also in Auflösung begriffen ist: Gen. 49, 11. Ex.

---

1) s. den Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2. Abgesehen von den Neomenien, an welchen das הַלֵּל *κατ' ἐξ.* d. i. Ps. 113—118 nur herkömmlich (מנהג), nicht gesetzlich ist, wurde dasselbe während des Tempelbestandes (und in Palästina noch jetzt) 18 mal jährlich recitirt, nämlich 1 mal am Passa, 1 mal an Schabuoth, 8 mal an Succoth, 8 mal an Chanucca (Enkänien), jetzt im Exile 21 mal weil Passa und Succoth zwei Feiertage und Schabuoth einen als Zusatz erhalten haben, nämlich 2 mal am Passa, 2 mal an Schabuoth, 9 mal an Succoth. Statt הלל schlechtweg findet sich für Ps. 113—118 auch die Benennung הַלֵּל הַמִּצְרִי. Das alte Ritual unterscheidet nur dieses (ägyptische) Hallel und הַלֵּל הַגָּדוֹל Ps. 136 (s. daselbst).

15,6. Obad. 3 (Jer. 49,16). Hos. 10,11. Thren. 1,1. Ps. 123,1 u. viell. Hohesl. 1,9. Ebenso im *Chethib* Jer. 22,23. 51,13. Ez. 27,3. Drittens da, wo zwischen dem genitivisch zusammengehörigen Begriffspaar ein Wort mitteninne steht und der *st. constr.* also wirklich aufgelöst ist: Ps. 101,5. Jes. 22,16. Mi. 7,14. Es ist dasselbe *i*, welches sich in einer Menge von Eigennamen, sowol israelitischen z. B. גַּמְלִיאֵל (Wolthat Gottes) als phönizischen z. B. מַלְכִּי־צֶדֶק, חַנִּיבַעַל (Huld Baals), findet und auch manchen hebr. Präp. wie מִבַּלְתִּי (wo das *i* aber je nach dem Context auch Pronominalsuff. sein kann), זוּלָתִי (wo *i* gleichfalls Suff. sein kann), מִנִּי (poet.) angefügt ist; in אַפְסִי dagegen ist das *i* immer Suff. Der Ton des *i* weicht nur nach rhythmischer Regel zurück (s. 110,4), sonst ist *i* immer betont. Wie sehr sich gerade unser Ps. 113 in diesem altertümlichen *i* gefällt, zeigt v. 8, wo es sogar als Zierrat dem Infin. angehängt ist, was sonst nirgends vorkommt, so daß להושיבי den Verdacht erregt, aus להושיבו verschrieben zu sein.

Der Ps. hebt aus der Preiswürdigkeit Gottes die Herablassung des unendlich Erhabenen zu dem Niedrigen heraus. Es ist die zur Erhöhung der Niedrigen sich selbst erniedrigende Demut Gottes, welche im Erlösungswerke ihr Aeußerstes leistet. So erklärt es sich, daß Maria in ihrem *Magnificat* gleichen Ton mit dem Liede Hanna's 1 S. c. 2 und diesem Ps. anstimmt.

V. 1—3. Der Aufruf, durch keinen Zusatz wie 134,1 beschränkt oder auch nach 103,20f. über die Erde hinaus erstreckt, ergeht an das ganze seiner Gnadenwahl entsprechende berufstreue wahre Israel, dessen Benennung mit עַבְדֵי ה' (69,37 vgl. 34,23) oder auch עֶבֶד ה' (136,22) bes. durch Jes. II in Umlauf gekommen ist. Dieses wird aufgerufen, J. zu preisen, denn Lobpreis seines Namens d. i. seines offenbarungsweise erschlossenen Wesens ist ein Hauptbestandtheil, ja eigentlicher Grund und Zweck des Dienstes und soll endlich das alle Zeit und allen Raum Erfüllende werden. מְהֻלָּל *laudatum (est)* ist s. v. a. *αἰνετόν laudabile* (LXX. Vulg.), und dies nicht sehr verschieden von *laudetur*. Die weissagende Fassung *laudabitur* ist zusammenhangswidrig (vgl. übrigens Köhler zu Mal. 1,11).

V. 4—6. Diese Preiswürdigkeit wird nun begründet. Der Anfang erinnert an 99,2. Zwischen גוים und יהוה steht *Pasek*, um beide auseinanderzurücken. Die Gesamtheit der Völker ist groß, aber J. ist über sie erhaben; die Himmel sind herrlich, aber Jahve's Herrlichkeit ist über sie erhaben — man hat nicht nach 148,13 zu erkl., sondern רָם gehört nach 57,6.12 als Präd. auch zu 4ᵇ. Er ist der Unvergleichliche welcher seinen Sitz in der Höhe aufgeschlagen, zugleich aber seinen Blick tief hernieder richtet (Ausdruck nach Ges. §. 142 Anm. 1) im Himmel und auf der Erde, d. h. nichts im Gesamtbereich der unter ihm befindlichen Creatur entgeht seinem Blicke und nichts ist so niedrig, daß es von ihm unbeachtet bliebe, vielmehr ist gerade das Niedrige, wie die folg. Str. in Geschichtsbildern vergegenwärtigt, sein sonderliches Augenmerk. Gegen die Verbindung des בשמים ובארץ mit dem fragenden „Wer ist wie J. unser Gott" nach Dt. 3,24 sträubt sich der Bau von v. 5—6.

V. 7—9. Die Ged. 7ᵃ und 8ᵃ sind aus dem Liede Hanna's herübergepflanzt; עָפָר nach 1 K. 16,2 vgl. 14,7 Bild des niedrigen Standes (Hitz.) und אַשְׁפֹּת (v. שָׁפַת) Bild der tiefsten Armut und Verlassenheit, denn auf

der *mezbele* (dem Dünger- oder Aschenhaufen) liegt in Syrien und Palästina der von der Gesellschaft Ausgeschlossene, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend (Iob S. 365). Die Gedankenbewegung v. 8 folgt, wie v. 1, dem Schema der Epizeuxis. Mit dem Liede Hanna's steht dem D. Hanna's Erhebung aus Kummer und Schmach vor Augen. Er wiederholt aber nicht die bezüglichen Worte ihres Liedes 1 S. 2, 5., sondern kleidet seine Verallgemeinerung ihres Erlebnisses in eigne Worte. Wenn er wollte, daß man עֲקֶרֶת n. d. F. עֲטֶרֶת außer genit. Verbindung fasse, warum schrieb er nicht מוֹשִׁיבִי הַבַּיִת עֲקֶרֶת? הַבַּיִת wäre dann s. v. a. בַּיְתָה 68, 7. עֲקֶרֶת הַבַּיִת heißt das Weib welches Eheweib und also Hausfrau נְוַת (בַּעֲלַת) הַבַּיִת, aber doch nicht Hausmutter ist. Diese hat im Hause des Gatten keinen festen Stand, es fehlt ihrem Verhältnis zum Gatten das feste Band. Bescheert ihr Gott Kinder, so macht er sie ebendamit erst recht eingewohnt und eingewurzelt. In dem Prädicatsbegriff אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה haftet die Bestimmtheit am 2. Gliede der Wortkette wie Gen. 48, 19. 2 S. 12, 30 (vgl. den umgekehrten Fall Jer. 23, 26 נְבִאֵי הַשֶּׁקֶר die Erlogenes Weissagenden), also: eine Mutter der Kinder. Der D. vergegenwärtigt sich die Sache so lebhaft, daß er auf die Kinder, mit denen Gott sie segnet, wie mit Fingern hinweist.

PSALM CXIV.

Die Naturbewegung vor Gott dem Erlöser aus Aegypten.

1 Als Israel auszog aus Aegypten,
Jakobs Haus aus fremdsprachigem Volke,
2 Da ward Juda sein Heiligtum,
Israel sein Reichsgebiet.

3 Das Meer sah's, da floh es,
Der Jordan wandte sich rückwärts,
4 Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie junge Schafe.

5 Was ist dir, Meer, daß du fliehest?
O Jordan, daß du zurück dich wendest?
6 Ihr Berge, daß ihr hüpfet wie Widder?
Ihr Hügel, wie die jungen Schafe? —

7 Vor des Herrn Antlitz zittere, Erde,
Vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
8 Der den Fels wandelt in Wasserweiher,
Kieselgestein in Wasserquellen!

Dem allgemeinen Halleluja 113 tritt ein geschichtliches an die Seite, gleichfalls v. 8 mit *Chirek* und dazu noch *Cholem compaginis* geschmückt, im jüd. Ritual der Festps. des 8. Passatages. Die Gottesthaten der Zeit des Auszugs werden hier in ein ebenso majestätisches als liebliches Miniaturbild zusammengerückt. Es sind vier Tetrastiche, die sich mit Vogelschnelle in vier Flügelschlägen vorüberbewegen. Die Kirche singt diesen Ps. in einem von den 8 Psalmentönen verschiedenen *tonus peregrinus*.

V. 1—4. Aegypten heißt עַם לֹעֵז (v. לָעַז verw. לָעַג, לָעָה), weil es eine für Israel unverständliche (81,6) und wie stammelnde Sprache redete. LXX und ebenso Trg.: *ἐκ λαοῦ βαρβάρου* (v. sanscr. *barbaras*, so schallnachahmend wie *balbus*, vgl. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 420). Das erlöste Volk heißt יְהוּדָה inwiefern es Gott zu seinem קֹדֶשׁ machte, indem er in dessen Mitte sein מִקְדָּשׁ (Ex. 15,17) aufrichtete, denn Jerusalem (*el-kuds*) war benjaminitisch-judäisch und galt seit David geradezu als judäisch. Inwiefern Er aber dieses Volk zu seinem Reiche machte (מַמְשְׁלוֹתָיו amplificativer Plur. mit מ *patach.*), indem er sich zu dem durch ein geoffenbartes Gesetz eigentümlich verfaßten als seinem Eigentumsvolke in Königsverhältnis stellte (Dt. 33,5), heißt es יִשְׂרָאֵל. Das Präd. lautet הָיְתָה, denn Völker werden mit Land und Stadt zusammen weiblich vorgestellt (vgl. Jer. 8,5). Die Grundlegung jenes neuen heilsgeschichtlichen Anfangs vollzog sich unter majestätischen Wundern, indem die Naturwelt in dienstbare Mitwirksamkeit und Mitleidenschaft versetzt ward (vgl. 77,15 ff.). Die Spaltung des Schilfmeers eröffnet und die Spaltung des Jordans beschließt den Zug durch die Wüste nach Canaan; das Meer wich seitwärts, der Jordan machte Halt und stauete sich nordwärts, damit das erlöste Volk hindurchzöge. Und in der Mitte zwischen diesen großen Wundern des Auszugs und Einzugs erhebt sich das nicht minder große Gesetzgebungswunder: das Hüpfen der Berge gleich Widdern, der Hügel gleich בְנֵי־צֹאן d. i. Lämmern (Weish. 19,9) malt die Erschütterung des Sinai und seiner Umgebung Ex. 19,18 vgl. oben 68,9 und zum Bilde 29,6.

V. 5—8. Der D., indem er fragt: was hast du, Meer, daß du fliehest .. lebt und webt in dieser Vorzeit wie ein Zeitgenosse, oder die Gegenwart und die Vorzeit fließen ihm zusammen, weshalb sich auch seine Selbstbeantwortung der gestellten Frage zu einem triumfirenden Machtruf gestaltet. Der Herr, der so wundermächtige Gott Jakobs ists vor dem die Erde zittern muß. אָדוֹן hat nicht den Art., weil es im folg. (אֱלוֹהַּ) יַעֲקֹב seine Vervollständigung findet — die gleiche *epizeuxis* wie 113,8. 94,3. 96,7.13. הַהֹפְכִי hat außer Genitivverhältnis verbindendes *i* und in לְמַעְיְנוֹ־ in solchem verbindendes *o*, welches überh. nur in genitivischer Wortkette vorkommt, außer hier und בְּנוֹ בְעֹר Num. 24,3.15 (nicht aber Spr. 13,4 „seine, des Faulen, Seele") nur in der seit Gen. 1,24 häufigen Benennung des Wildes חַיְתוֹ־אֶרֶץ. Der Ausdruck erinnert an 107,35. הַצּוּר ist aus Ex. 17,6 und חַלָּמִישׁ (LXX *τὴν ἀκρότομον* das Schroffe)[1] steht nach Dt.

1) Man vergleicht gew. خلنبوس *chalnabûs* [der karäische Lexikograph Abraham b. David schreibt חלמבוס], aber dieses verschollene Wort mag als Compos. aus خلس schwarzgrau s. und خنبس hart s. urspr. einen harten schwarzgrauen Stein bed., während חלמיש als eine Vermischung der Verbalstämme حمس hart s. und حلس schwarzbraun s. (wie جلمود Felsblock der Verbalstämme جلد hart s. und جمد massiv s.) erscheint; حَلَسَة heißt in Hauran die Hausthüre und der Fensterladen, wenn diese aus einer massiven Doleritplatte bestehen, wahrscheinl. von der schwärzlichen Farbe. Viell. ist חלמיש der antike Name des Basalts; bei der Härte dieses einem Erzgusse ähnlichen Gesteins ist Durchbruch der Quelle ein großes Wunder. *Wetzst.* Andere Ansichten s. zu Jes. 49,21. 50,7.

8, 15 poëtisch für סַלְעִי Num. 20, 11.; denn diese beiden Wasserspendungsgeschichten sind es, auf welche der D. zurückweist. Aber warum gerade auf diese? Aus Felsgestein Wasser hervorspringen zu lassen ist ein Thatbeweis der unbeschränkten Allmacht und der den Tod in Leben umschaffenden Gnade. Möge denn die Erde vor dem Herrn, dem Gotte Jakobs zittern. Vor ihm hat sie gezittert und vor ihm möge sie zittern. Denn der er gewesen, ist er noch immer, und wie er vormals gekommen, kommt er wieder.

PSALM CXV.

Ruf zu dem Gott Israels, dem Lebendigen, um Ehrenrettung seines Namens.

1 Nicht uns, Jahve, nicht uns,
Sondern deinem Namen gib Ehre
Ob deiner Gnade, deiner Wahrheit.
2 Warum sollen sagen die Heiden:
„Wo ist doch ihr Gott?"

3 Und unser Gott ist im Himmel,
Alles was er will führt er aus.
4 Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhänden.
5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
Haben Augen und sehen nicht,
6 Haben Ohren und hören nicht,
Haben eine Nase und riechen nicht.
7 Ihre Hände, damit tasten sie nicht,
Ihre Füße, damit schreiten sie nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
8 Ihnen gleich werden ihre Macher,
Jeder der auf sie vertraut.

9 Israel, vertrau' auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
10 Haus Ahrons, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
11 Jahve-Fürchtende, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
12 Jahve hat unsrer gedacht, wird segnen —
Wird segnen das Haus Israels,
Wird segnen das Haus Ahrons,
13 Wird segnen die Jahve-Fürchtenden,
Die Kleinen mit den Großen.
14 Hinzuthun wird Jahve zu euch,
Zu euch und euren Kindern.

15 Gesegnet seid ihr Jahve
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
16 Der Himmel ist Himmel für Jahve
Und die Erde hat er gegeben den Menschenkindern.
17 Nicht die Verstorbnen rühmen Jāh,
Und nicht alle Hinabfahrende zur Todtenstille;
18 Wir aber, wir werden benedeien Jāh
Von jetzund bis in Ewigkeit,
Hallelujah.

Dieser Ps., der mit dem vorigen kaum etwas anderes gemein hat, als daß בית יעקב 114,1 hier v. 12 f. zergliedert wird, erscheint in LXX Syr. Ar. Aeth. mit ihm zu Einem verbunden, so wie hinwieder Ps. 116 in zwei zerspalten wird. Diese Willkür richtet sich selber. Dennoch begünstigt sie Kimchi und sie hat in nicht wenig hebr. Handschriften Eingang gefunden.

Es ist ein Gebet Israels um Gottes Beistand wahrsch. angesichts eines Kriegszugs gegen heidnische Feinde. Die zwei mittleren Sinngruppen von den vier sind von gleichem Umfang. Ewalds Vermuthung, daß während der Ps. gesungen ward, die Opferhandlung vor sich ging und daß v. 12 eine priesterliche Stimme die gnädige Aufnahme des Opfers ausspricht, ist ansprechend. Der Stimmenwechsel tritt aber, wie auch Olsh. annimmt, schon mit v. 9 ein.

V. 1—2. Es handelt sich nicht sowol um die Ehre Israels, welches der Ehre nicht werth ist (Ez. 36, 22 f.) und in der Schmach eine wolverdiente Züchtigung zu erkennen hat, als um die Ehre Dessen, der nicht auf die Dauer die Schmähung seines heiligen Namens zulassen kann. Er will daß sein Name geheiligt werde. In dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Willen stellt der D. seine Bitte, inwiefern sie doch zugleich Bitte für Israel ist, auf Gottes *χάρις* und *ἀλήθεια* als auf zwei Säulen. Das zweite עַל hat nach ausdrücklicher Bem. der Masora kein ו, obwol LXX Trg. ein solches einsetzen. Der Ged. v. 2 gestaltet sich nach 79, 10 oder nach Jo. 2, 17 vgl. Ps. 42, 4. Mi. 7, 10. אַיֵּה־נָא ist gleicher Stil wie נֶגְדָה־נָּא 116, 18., vgl. in der älteren Sprache אַל־נָא, אִם־נָא u. dgl.

V. 3—8. Mit וֵאלֹהֵינוּ setzt der D. im Namen Israels der höhnischen Frage der Heiden das glaubensfreudige Bekenntnis der Erhabenheit Jahve's über die Götzen entgegen. Israels Gott ist im Himmel, also überirdischen Wesens und Lebens, und der schlechthin Unbeschränkte, in freier Selbstbedingung Allesvermögende: *quod vult, valet* (3^b = 135, 6. Weish. 12, 18 u. ö.). Die Schnitzgötter (עָצָב v. עָצַב verw. חָצַב, קָצַב) der Heiden dagegen sind todte Bilder, die alles Lebens ermangeln, auch des sinnlichen, dessen äußerliche Werkzeuge ihnen angebildet sind. Daß יְדֵיהֶם und רַגְלֵיהֶם s. v. a. רגלים, ידיים להם sein könne, läßt sich nicht mit Koh. 5, 16 beweisen; es sind entw. Subjekte, welche das ו *apodosis* (vgl. Gen. 22, 24. Spr. 23, 24. Hab. 2, 5) hervorhebt oder, da die beiden Vv. weniger ihres Genus halber (יד und רגל sind Fem., aber der hebr. Genusgebrauch ist sehr frei und undurchgebildet) als im Hinblick auf 7^c die Idole selbst zum Subj. haben, *casus absoluti* (Ges. §. 145, 2): anlangend ihre Hände etc. יְמִישׁוּן ist die von מָשַׁשׁ in מוּשׁ überschwankende energische Futurform für יְמַשּׁוּ. Daß ihnen die Sprache fehlt, wird 7^c noch einmal gesagt, denn die andern Verneinungen sprechen ihnen das Leben, diese zugleich die Persönlichkeit ab. Wie wenig der heidnische Cultus zwischen Bild und Abgebildetem schied, konnte der Verf. aus eigner Erfahrung wissen. Demnach erscheint ihm wie den späteren Profeten der Götzendienst als das Aeußerste der Selbstverdummung und der Vernichtung menschlichen Bewußtseins, und das Endgeschick der Götzendiener ist, wie er v. 8 sagt, daß sie ihren Götzen gleich werden, also: ihres Bewußtseins, Lebens, Daseins beraubt, sie werden zunichte, wie jene ihre

Nichtse (Jes. 44, 9). Dieser ganze Abschnitt des Ps. wiederholt sich in Ps. 135 (v. 6. 15—18).

V. 9—14. Nach diesem Bekenntnis Israels erhebt sich nun eine an Israel sich richtende Stimme. Die Dreitheilung: Israel, Haus Ahrons, Jahve-Fürchtende ist wie 118, 2—4; in Ps. 135 tritt zum Hause Ahrons noch בֵּית הַלֵּוִי hinzu; die Jahve-Fürchtenden, die auch da an letzter Stelle stehen, sind wahrsch. die Proselyten (in der AG *σεβόμενοι τὸν θεόν* oder blos *σεβόμενοι*[1]); jedenfalls sind diese eingeschlossen, auch wenn Israel v. 9 die Laienschaft bedeuten sollte, denn der Begriff von יִרְאֵי ה' ragt über Israel hinaus. Daß der dreimalige Refrain der Aufforderung nicht so wie 33, 20 lautet: *unsere Hülfe und Schild ist Er*, läßt sich aus antiphonischem Gesang erklären; sofern aber der Ps. Gottes Schutz und Trutz zu einem Kriegszug erfleht, so läßt sich die hoffnungsgewisse Aussage *ihre Hülfe und Schild ist Er* mit Hitz. auf das ausgezogene oder ausziehende Heer bez. Es ist die selbe Stimme, welche Israel getrost sein heißt und dem Volke mit ה' זְכָרָנוּ (vgl. עַתָּה יָדַעְתִּי 20, 7) die wolgefällige Aufnahme des Opfers verkündigt, viell. gleichzeitig mit der Darbringung des Gedenktheils (אזכרה) des Speisopfers (38, 1). Das an die Spitze gestellte יְבָרֵךְ besondert sich der dreifachen Aufforderung entsprechend dreifach. Die v. 14 hinzutretende besondere Segensverheißung ist, wie 2 S. 24, 3., Echo von Dt. 1, 11. Das verkürzte Fut. יֹסֵף fassen wir getröstend, denn als Optativ stünde es hier zu vereinzelt. Trotz aller Bedrükkung seitens der Heiden wird Gott sein Volk immer zahlreicher, widerstandsfähiger, furchtgebietender machen.

V. 15—18. Die Stimme des Trostes setzt sich v. 15 fort, wird aber, indem sie sich mit der neugestärkten Glaubensstimmung der Gemeinde verschmilzt, zur Stimme der Hoffnung. Schöpfer Himmels und der Erde heißt hier J., weil sich danach der Werth und die Größe seines Segens bemißt. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde aber den Menschen gegeben. Diese Scheidung von Himmel und Erde ist der Grundcharakter der nachflutlichen Geschichte. Der Thronsitz Gottes ist im Himmel und die Verheißung, die für alle Menschheit an die Patriarchen ergeht, lautet nicht auf den Himmel, sondern auf Besitznahme der Erde (37, 22). Die Verheißung hat noch das Diesseits zur Schranke, wogegen im N. T. diese Schranke aufgehoben ist und die *κληρονομία* Himmel und Erde umfaßt. Diese alttest. Beschränktheit spricht sich weiter v. 17 aus, wo דּוּמָה wie 94, 17 das stille Land des Hades bed. Von einer Gott ohne Unterlaß preisenden himmlischen Ekklesia nicht blos der Engel, sondern auch der Geister aller im Glauben verstorbenen Menschen weiß das A. T. nichts. Indes fehlte es nicht an Fingerzeigen nach oben, welche die nachexilische Gemeinde schon besser verstand als die vorexilische. Jener dämmerte schon der neutest. Aufgang. Es kann deshalb befremden, hier den Ton von 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 angestimmt zu finden, obschon der

---

1) Die Benennung *φοβούμενοι* kommt jedoch nicht vor, wenn man nicht Act. 10, 2 hieher ziehen will, aber in lat. Inschriften bei Orelli - Hentzen Nr. 2523 und bei Auer in der Zeitschr. für kathol. Theol. 1852 S. 80 heißt der Proselyt *(religionis Judaicae) metuens.*

Nachhall jener älteren Ps. hier nur die dunkle Folie des Bekenntnisses ist, welches die Gemeinde v. 18 von ihrer Unsterblichkeit ablegt. Die Gemeinde Jahve's als solche stirbt nicht. Daß sie auch, inwiefern sie in ihren jeweiligen Gliedern hinstirbt, nicht im Tode bleibt, konnte der Psalmist aus Jes. 26, 19. 25, 8 wissen. Der Schluß des Psalms aber zeigt, daß solche Weissagungen, die das Jenseits lichten, nur allmählich zu Bestandtheilen des Gemeindebewußtseins und, so zu sagen, zu Dogmen wurden.

PSALM CXVI.

Danklied eines dem Tode Entronnenen.

1 **Lieb hab' ich, denn es höret Jahve**
Meinen Ruf, mein brünstig Flehn.
2 **Denn er hat mir zugeneigt sein Ohr,**
So will ich lebenslang anrufen.
3 **Umringt hatten mich Todes-Stricke**
Und Hades-Beengnisse mich betroffen,
Drangsal und Jammer erfuhr ich.
4 **Den Namen Jahve's rief ich da an:**
O Jahve, errette meine Seele.

5 **Huldvoll ist Jahve und gerecht,**
Und unser Gott ein Erbarmer.
6 **Ein Hüter der Einfältigen ist Jahve,**
Ich war herabgekommen und er schaffte Heil mir.
7 **Kehre ein, meine Seele, zu deiner Ruhe,**
Denn Jahve thut wol an dir.
8 **Ja du hast entledigt meine Seele von dem Tode,**
Mein Auge von Thränen,
Meinen Fuß vom Sturze.
9 **Ich werde wandeln vor Jahve**
In den Landen der Lebendigen.

10 **Ich glaube nun wenn ich sprechen muß:**
„Ich, ich bin gebeugt gar sehr".
11 **Ich habe mir gesagt in meinem Zagen:**
„Alle Menschen sind Lügner."
12 **Wie kann ich erwidern Jahve**
All seine Wolthaten an mir!
13 **Den Kelch des Heils will ich erheben**
Und den Namen Jahve's ausrufen.
14 **Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,**
Will's angesichts seines ganzen Volkes.

15 **Theuer ist in den Augen Jahve's**
Das Hinsterben seiner Frommen.
16 **Ja, o Jahve, denn ich bin dein Knecht,**
Bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,
Du hast gelöst meine Fesseln.
17 **Dir werd' ich opfern Dankesopfer**
Und den Namen Jahve's ausrufen.
18 **Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,**
Will's vor seinem ganzen Volke,
19 **In den Vorhöfen des Hauses Jahve's,**
Inmitten deiner, o Jerusalem!
Halleluja.

Ein anderer anonymer mit הללויה schließender Ps., nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps. 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps. 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen, der sich von der Gemeinde unterscheidet. Es ist ein einzelner Geretteter, welcher hier in der Sprache zärtlichster Liebe die erfahrene Gnade preist. Die LXX hat dieses tiefsinnige Lied halbirt 116,1—9. 10—19 und zwei Hallelujaps. daraus gemacht, wogegen sie Ps. 114 und 115 zu Einem verbindet. Deutlich sondern sich 4 Sinnabschnitte, deren Anfänge einander entsprechen (v. 1 u. 10, 5 u. 15). Dreimal wiederholt sich וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא, welches das erste Mal rückwärts blickt, dann aber zu immer volltönenderem Dankgelübde anschwellt. Späte Entstehungszeit bekundet sich nicht allein in stark aramäischer Färbung der mit allerlei Zierraten versehenen Sprachform, sondern auch in vielen Lehnstellen aus vorexilischen Psalmen. Gleich der Anfang und noch mehr der Fortgang der 1. Gruppe erinnert an Ps. 18 — ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung.

V. 1—4. Nicht allein ist אָהַבְתִּי כִּי „ich liebe (habe es gern) daß", wie *ἀγαπῶ ὅτι* Thucyd. VI, 36., wider den Sprachgebrauch, sondern der Ged. „ich liebe daß J. mich erhört" ist auch platt und matt und unpassend zu der Fortsetzung in v. 2. Da v. 3. 4 aus 18, 5—17 geflossen, so ist אָהַבְתִּי nach אֶרְחָמְךָ 18, 2 zu verstehen, so daß es zwar nicht grammatisch, aber logisch das folg. יהוה zum Obj. hat. Der D. liebt diesen prägnanten Gebrauch des Verbums ohne ausgedrücktes Obj., vgl. אֶקְרָא v. 2., הֶאֱמַנְתִּי v. 10. Das *Pasek* hinter יִשְׁמַע will die Verflößung des Auslauts *a*ʿ mit dem Anlaut ʾ*a* von אדני verhüten (vgl. 66, 18. 5, 2 bei Baer). In 1ᵇ wehrt die Accentuation der Uebers. *vocem orationis meae* (Vulg. LXX) durch das *Mugrasch;* das *i* von קוֹלִי will also wol so wenig als Lev. 26, 42 der archaistische Bindelaut sein (Ew. §. 211ᵇ), der D. hat die genitivische Wortfügung 28, 6 in permutative umgesetzt. Das 2. כי, dem 1. an die Seite tretend, setzt die Begründung rückblickend fort. „In meinen Tagen" ist wie Jes. 39, 8. Bar. 4, 20 vgl. בְּחַיַּי 63, 5 u. ö. = so lange ich lebe. Man vernimmt schon hier den Ton von Ps. 18 (v. 2), der in v. 3. 4 sich geradezu entlehnungsweise fortsetzt. Statt חֶבְלֵי (שְׁאוֹל) dort heißt es hier מְצָרֵי *angustiae* Plur. v. מֵצַר n. d. F. מֵסַב wie 118, 5. Thren. 1, 3 (Böttcher *de inferis* §. 423); Hades-Engen sind Todesgefahren denen kaum zu entrinnen. Die Futt. אֶמְצָא und אֶקְרָא besagen kraft des Zus. Mitvergangenheit. אָנָּה (nämlich בלישן בקשה d. i. in bittender Bed.) ist hier und außerdem noch 5 mal, wie die Masora bem., mit ה statt א geschrieben; es hat in der ersten Silbe sein festes *Metheg*, wonach *ānna* (wie בָּתִּים *bāttim*) zu sprechen ist, und nicht nur wegen des folg. יהוה = אֲדֹנָי (s. zu 3, 8), sondern allüberall betonte Ultima, denn auch da wo es (indem das Metheg sich in einen Diener verwandelt hat) mit zwei verschiedenen Acc. versehen ist wie Gen. 50, 17. Ex. 32, 31 gibt der zweite die Tonsilbe an.[1] Statt nun

---

1) Kimchi, die Bestimmung des Metheg verkennend, hält אָנָּה (אָנָּא) für *Milel*. Aber das palästinische und das babyl. Punktationssystem stimmen hierin zusammen, daß das bittende אנא (אנה) *Milra*, das fragende אנה *Milel* ist (mit nur zwei Ausnahmen in unserem nach der paläst. Masora fixirten Texte, näml. 139, 7. Dt. 1, 28., wo das folg. Wort mit א anlautet); und diese Betonungen sind der Entstehung beider Partikeln gemäß. Daß die Punktation da wo אנא zwei Accente hat der richtigen Be-

zu wiederholen: und J. erhörte mich, ergeht sich der D. in lobpreisendem Bekenntnis der allgem. Wahrheiten, welche die erfahrene Gebetserhörung ihm zu lebendigem Bewußtsein gebracht hat.

V. 5—9. Zu חַנּוּן und מְרַחֵם (רחום) gesellt sich hier wie 112,4 צַדִּיק, welches alles das in sich begreift, was Ex. 34,6f. von ורב־חסד ואמת an Jahve über sich selbst aussagt. Seine Liebe ist bes. den Einfältigen (LXX τὰ νήπια vgl. Mt. 11,25) zugewandt, welche seiner Obhut bedürfen und sich ihr überlassen; פְּתָאִים ist wie Spr. 9,6 eine aus פְּתָאִים und פְּתָיִים gemengte Schreibung. Auch der D. hat in ohnmächtiger Bedürftigkeit diese Liebe erfahren; דַּלּוֹתִי ist hier auf *ult.*, nicht wie 142,7 auf *penult.* betont: die Betonung richtet sich nach noch unaufgehelltem phonetischen oder rhythmischen Gesetze (s. zu Iob 19,17)[1]; יְהוֹשִׁיעַ ist aufgelöste Hifilform, deren Gebrauch in jüngerer Sprachzeit vulgär wurde, aber auch der älteren, zumal in der Poesie nicht fremd ist 45,18 vgl. 81,6. 1 S. 17,47. Jes. 52,5. In v. 7 vernehmen wir die aus Ps. 42.43.103 bekannte Form des Selbstgesprächs. שׁוּבִי ist hier wie auch sonst zweimal *Milra*. Der Plur. מְנוּחִים bed. volle Ruhe, wie sie nur in Gott gefunden wird, und das Suff. in der Anrede der Seele lautet wie 103,3—5 *ajchi* für *ajich*. Das Perf. גָּמַל besagt Erfahrungsthatsächliches und wird v. 8 in rückblickenden Perf. begründet. In v. 8—9 hört man 56,14 erweitert wieder, und nimmt man 27,13 hinzu, so sieht man der Gedankenentstehung des D. auf den Grund. מִן־דִּמְעָה gehört noch entschiedener, als יְהוֹשִׁיעַ, unter die Auflösungen, die in der jüngern Sprachzeit sich häufen. In v. 9 spricht der D. die Folge der göttlichen Rettung aus. Das *Hithpa.* אֶתְהַלֵּךְ bez. das freie und wolgemute Dahergehen und statt ארץ החיים 27,13 heißt es hier אַרְצוֹת החיים: die Lande d. h. das weite Land der Lebendigen. Da ergeht er sich, ungehemmten Fußes und Blickes, angesichts Jahve's d. i. immer vor Augen habend seinen Retter vom Tode.

V. 10—14. Da כִּי אֲדַבֵּר nichts einführt was Glaubensgegenstand werden könnte, so steht הֶאֱמִין hier absolut: Glauben haben oder fassen, wie es Iob 24,22. 29,24 mit לֹא „ohne Glauben sein d. i. verzagen" bed. Aber wie nun weiter? LXX übers. ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, was der Ap. 2 Cor. 4,13 verwendet, ohne daß wir deshalb mit Lth. *Ich gleube, Darumb rede ich* übers. müssen; כִּי bed. nicht διό. Indes ließe sich כִּי dem Sinne nach mit לָכֵן vertauschen, wenn mit Hgst. zu übers. wäre: „ich glaubte, denn ich redete, ich war aber sehr geplagt"; aber diese Aussage fügt sich nicht in diesen Zus. und hat auch syntaktisch weder Hand noch Fuß. Eher ließe sich erklären: „ich habe geglaubt, daß ich noch reden d. i. noch einmal Gottes Rettung zu rühmen haben würde; aber dagegen spricht der dann nur lose Zus. der Parallelglieder. Auch der Erklärungsversuch Hitzigs *Ich vertraue, als daß* (כִּי wie Jer. 12,1) *ich spräche: ich bin gebeugt sehr* d. h. „habe hinfort Vertrauen, so daß ich mich zu keiner

---

tonung nicht gewiß sei, insinuirt Pinsker, Einleit. S. XIII, dem paläst. System nur aus mangelnder Kenntnis des Sachverhalts.

[1] Die Nationalgrammatiker, so weit wir sie kennen, geben keinen Aufschluß; de Balmis glaubt diese Milra-Formen: דַּלּוֹתִי, בַּלּוֹתִי u. dgl. für Infinitive halten zu müssen, constatirt aber zugleich die hier bestehende Verschiedenheit der Ansichten.

Aeußerung des Kleinmuts hinreißen lassen werde" empfiehlt sich nicht, da 10[b] klagende, aber deshalb noch nicht kleinmütige Aussage der Wirklichkeit ist. Vorausgesetzt daß הֶאֱמַנְתִּי und אָמַרְתִּי 11[a] auf gleicher Zeitlinie stehen, scheint erkl. werden zu müssen: *Ich faßte Glauben, denn ich sprach* (mußte sprechen), aber אדבר, durch כי von האמנתי abgesperrt, sträubt sich gegen mitvergangenheitliche Färbung. So wird also v. 10 das Ergebnis des bisher Erlebten enthalten: *Ich* habe Glauben gefaßt und *glaube* hinfort, *wenn ich spreche* (zu sprechen habe, sprechen muß): *Ich bin tief gebeugt* (עָנָה wie 119, 67 vgl. عنى niedergebeugt s., insbes. in Gefangenschaft, wovon العُناة die Niedergebeugten). Dagegen gibt sich v. 11 als Rückblick. Er glaubt jetzt, denn des Vertrauens auf Menschen ist er gründlich entwöhnt: *Ich sagte in meinem Zagen* (aus 31, 23), der Folge meiner tiefen Niedergeschlagenheit: *alle Menschen sind Lügner* (πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης Röm. 3, 4). Im Stiche gelassen von allen den Menschen, von denen er Beistand und Hülfe erwartete, erfuhr er die Wahrheit und Treue Gottes. Ueber diesen Ged. hinwegschreitend fragt er v. 12 wie er Gotte alle seine Woltaten danken soll. מָה ist adverb. Acc. für בַּמֶּה wie Gen. 44, 16., und das Subst. תַּגְמוּל, an sich eine jüngere Bildung, hat obendrein das im Hebräischen sonst beispiellose chaldäische Pluralsuff. *ôhi*. Wie allein er seinem Retter danken kann und will, sagt der D. v. 13 mit einem von dem Passa (Mt. 26, 27), dem Erinnerungsmahle an die äg. Erlösung, entnommenen Bilde. Kelch des Heils ist der, welcher unter Dank für das erlebte mannigfaltige und reiche Heil (יְשׁוּעוֹת) emporgehoben und getrunken wird; קָרָא בְּשֵׁם ה׳ ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes. In v. 14 wird dieser Dank näher als שַׁלְּמֵי נֶדֶר bez., welche der D. nun entrichtet; mit den שְׁלָמִים verband sich ein gemeinsames und fröhliches Essen und Trinken angesichts Gottes. נָא (s. 115, 2) gibt in freiester Verwendung dem Worte bei dem es steht lebhaftere Farbe. Weil es ihn treibt, frank und frei vor der ganzen Gemeinde zu danken, steht נָא bei נֶגֶד und נֶגֶד hat noch dazu das intentionelle *ah*.

V. 15—19. Aus dem Erlebten ergibt sich dem D. daß die Frommen Jahve's unter dessen besonderster Vorsehung stehen. Statt הַמָּוֶת wählt der solche Zierraten liebende D. die pathetische Form הַמָּוְתָה und demzufolge statt der genit. Annexion (מות) die Verbindung mit ל der Zugehörigkeit. Eig. sollte es נֶפֶשׁ oder דָּם heißen wie in der Grundstelle 72, 14. Aber die Bem. von Grotius: *quae pretiosa sunt, non facile largimur* paßt auch auf חמותה. Der Tod seiner Frommen ist Gotte nicht wolfeil, er läßt es nicht leicht dazu kommen, er läßt die Seinen sich nicht durch den Tod entreißen.[1] Hierauf fährt der D. bittend fort: *ānnāh Adonaj;* die Bitte selbst ist nicht in פִּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרָי enthalten — denn er ist ein bereits Geretteter und das Perf. als Precativ beschränkt sich auf solche im Tone des

---

1) Die apost. Constitutionen VI, 30 empfehlen die Anstimmung dieser und anderer Psalmworte beim Leichenbegängniss gläubig Entschlafener (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten 9, 563); sie singend ging unter Kaiser Decius der antiochische Bischof Babylas, seliger Hoffnung voll, in den Tod.

Ausrufs gesprochene Aussagen wie Iob 25, 16 — sondern bleibt unausgesprochen: sie liegt in diesem innigen *ānnāh* wie eingewickelt: o bleibe mir doch so hold, wie du dich mir erwiesen. Der D. freut sich und ist stolz darauf, sich Gottes Knecht nennen zu dürfen; mit אֲמָתֶךָ gedenkt er seiner frommen Mutter (vgl. 86, 16), ein Fem. עַבְדָּה bildet das Hebr. nicht, أَمَة bed. die Magd, die nicht als solche auch عَبْدَة Sklavin ist. Zu פתחת tritt nach aram. aber auch im älteren Hebräisch (z. B. Iob 19, 3. Jes. 53, 11) vorkommender Weise statt des Acc. das Dativ-Obj. לְמוֹסֵרָי (v. מוֹסֵרִים für das üblichere מוֹסֵרוֹת). Das Vorhaben, dem Gnadenreichen öffentlich zu danken, lautet nun hier am Schlusse volltönender. Da der Tempel und die Gemeinde so betont sind, so sind eig. Gelübdedankopfer gemeint. In בְּתוֹכֵכִי (wie 135, 9) haben wir am Suff. das altertümliche und aramäische *i* (vgl. v. 7) zum 3. Male. Mit אֲנָה schmiegt sich der D. an Jahve, mit נֶגְדָה־נָּא an die Gemeinde, mit בְּתוֹכֵכִי an die h. Stadt. Der Eine Ged., der seine ganze Seele füllt und in den sein seelenvolles Lied aushallt, ist הַלְלוּיָהּ.

PSALM CXVII.

Einladung der Völker zum Eingang in das Reich Gottes.

1 Lobet Jahve, alle Völker,
Preiset ihn, all ihr Nationen!
2 Denn mächtig ist über uns seine Gnade
Und Jahve's Wahrheit währt ewig,
Halleluja.

Auf den in הללויה auslautenden Dankpsalm folgt dieser kleinste aller Ps., ein Halleluja an die Heidenwelt, gerade in seiner Kleinheit eins der großartigsten Zeugnisse von der Macht, mit welcher mitten im A. T. der Weltberuf der Offenbarungsreligion an der volklichen Schranke rüttelt, vom Ap. Röm. 15, 11 zum *locus classicus* für die gnadenrathschlußmäßige Theilnahme der Heiden an dem verheißungsgemäßen Heile Israels gestempelt.

Auch dieser kleinste Ps. hat sprachlich sein Eigentümliches: אֻמִּים (aram. אֻמַּיָּא, arab. أُمَم) ist dem alttest. Hebräisch sonst fremd; es kennt nur אֻמּוֹת als Benennung ismaelitischer oder midianitischer Stämme. כָּל־גּוֹיִם sind wie 72, 11. 17 alle Völker ohne Unterschied, כָּל־הָאֻמִּים alle Nationen ohne Ausnahme. Der Aufruf begründet sich aus der Macht der Gnade Jahve's, welche über Israel sich gewaltig erweist d. h. durch ihre Intensität und Fülle menschliche Sünde und Schwachheit überreichlich dekkend (גָּבַר wie 103, 11 vgl. ὑπερεπερίσσευσε Röm. 5, 20. ὑπερεπλεόνασε 1 Tim. 1, 14), und aus dessen Wahrheit, vermöge welcher die Geschichte bis in die Ewigkeit hinein in Bewährung seiner Verheißungen aufgeht. Gnade und Wahrheit sind die zwei göttlichen Mächte, welche sich in Israel einst vollkommen enthüllen und entfalten und von Israel aus die Welt erobern sollen.

PSALM CXVIII.

Festpsalm bei der Weihe des neuen Tempels.

(Beim Aufbruch)

1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.
2 Es möge sprechen Israel:
„Ja seine Gnade währet ewiglich".
3 Es mögen sprechen die vom Hause Ahrons:
„Ja seine Gnade währet ewiglich".
4 Es mögen sprechen die Jahve-Fürchtenden:
„Ja seine Gnade währet ewiglich".

(Auf dem Wege)

5 Aus der Beengnis rief ich Jah,
Es erhörte auf weitem Plan mich Jah.
6 Jahve ist für mich — ich fürchte nicht,
Was können mir Menschen thun?
7 Jahve ist für mich als meine Helferschaft,
So werd' ich weiden mich an meinen Hassern.
8 Besser in Jahve sich zu bergen,
Als vertrauen auf Menschen.
9 Besser zu Jahve zu flüchten,
Als zu vertraun auf Fürsten.
10 Mögen alle Heiden mich umringen —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
11 Mögen sie mich umringen um und um —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
12 Mögen sie umgeben mich wie Bienen —
Sie erlöschen wie Dorngenistfeuer,
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
13 Du gabst mir zwar den Stoß zum Falle,
Aber Jahve hat mir geholfen.
14 Mein Stolz und Loblied ist Jah,
Und er ward mir zum Heile.
15 Ruf des Jauchzens und Heiles schallt in der Gerechten Hütten:
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
16 Die Rechte Jahve's ist hoch erhaben,
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
17 Nicht sterben, nein leben werd' ich
Und erzählen die Thaten Jah's.
18 Hart gezüchtigt hat mich Jah,
Aber dem Tode mich nicht gegeben.

(Beim Eingang)

19 Oeffnet mir der Gerechtigkeit Thore,
Daß ich eingehe in sie, danke Jah!

(Die den Festzug Empfangenden)

20 Das ist das Thor Jahve's,
Gerechte dürfen da hinein gehn.
21 Ich danke dir, daß du mich erhört hast
Und wardst mir zum Heile.
22 Der Stein, den verschmäht die Bauleute,
Ist geworden zum Eck- und Hauptstein.
23 Von Jahve ist das geschehen,
Wunderbar ists in unsern Augen.

24 Dies ist der Tag, den Jahve gemacht hat,
Laßt uns frohlocken und uns freuen seiner!
25 O Jahve, schaffe Heil doch,
O Jahve, gib Gedeihn doch!!
26 Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahve's,
Wir segnen euch vom Hause Jahve's.
27 Gott ist Jahve und hat uns Licht gespendet —
Bindet das Festopfer mit Seilen
Bis an die Hörner des Altars!

(Antwort der Gekommenen)

28 Mein Gott bist du, so will ich dir danken,
Meine Gottheit, ich will dich erhöhen.

(Alle zusammen)

29 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.

Was der Schluß des Ps. 117 von Gottes Wahrheit sagt, daß sie ewig währe, sagt der Anfang des Ps. 118 von ihrer Schwester, der Gnade. Es ist der Schlußps. des mit Ps. 113 beginnenden *Hallel*, das dritte *Hodu* (s. zu Ps. 105) — Luthers Lieblingsps.: sein schönes *Confitemini*, das „ihm aus solchen Nöthen geholfen, daraus ihm weder Kaiser noch König noch kein Mensch auf Erden hätte helfen können.“ Mit der Auslegung dieses seines edelsten Kleinods, seines Schutzes und Schatzes beschäftigte er sich in der Einsamkeit seines Patmos.

Es ist ohne Zweifel ein nachexilisches Lied. Hupf. verschwemmt auch hier alles in vage Allgemeinheit, aber die nachexilische Gesch. bietet, ohne daß wir mit de Wette Hitz. in die Maccabäerzeit herabzugehen brauchen drei mögliche Anlässe: 1) die erste Laubenfestfeier im 7. Mon. des 1. J. der Heimkehr, als nur erst ein einfacher Altar an h. Stätte errichtet war Esr. 3, 1—4 (zu unterscheiden von einer späteren genau gesetzlichen und großartigen Laubenfestfeier Neh. c. 8). So Ew. 2) die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Mon. des 2. J. Esr. 3, 8 ff. So Hgst. 3) die Einweihung des vollendeten Tempels im 12. Mon. des 6. J. des Darius Esr. 6, 15 ff. So Stier. Diese zeitgeschichtlichen Beziehungen haben alle drei mehr oder weniger für sich. Für die erste spricht besonders, daß zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubenfestes einmal und am 7. Tage siebenmal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hieß הושענא רבא und nicht blos die Laubenfestgebete, sondern selbst die Bachweidenzweige (mit Einschluß der Myrten), die an den Palmzweig (Lulab) gebunden sind, hießen הושענות (aram. הושׁענֵי).[1] Für die zweite zeitgesch. Bez. spricht, daß die Erzählung geradezu auf unsern Ps. zu deuten scheint, indem sie sagt: *Und es legten die Bauleute den Grund des Tempels Jahve's und aufgestellt waren dabei die Priester in Amtstracht mit Trompeten und die Leviten, die Nachkommen Asafs, mit Cymbeln, zu preisen Jahve nach Anleitung Davids des Königs Israels, und sie stimmten an* בְּהַלֵּל וּבְהוֹדֹת לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ עַל־יִשְׂרָאֵל, *und alles Volk erhob grosses Jauchzen* בְּהַלֵּל לַיהוָה *darob dass gegründet das Haus Jahve's.* Aber beide Herleitungen des Ps. haben dies gegen sich, daß v. 19 u. 20 das schon fertige Tempelgebäude voraussetzen; dagegen sprechen für die dritte die unverkennbaren Hindeutungen auf die Erlebnisse beim Tempelbau: die Intriguen der Sa-

1) s. meine Talmudischen Studien VI (Der Hosianna-Ruf) in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 653—656.

maritaner, die Feindseligkeit der Nachbarvölker und die Launenhaftigkeit der persischen Könige. Bei dieser Bez. des Ps. auf die nachexilische Tempelweihe machen nun auch v. 19. 20 keine Schwierigkeit; v. 22 begreift sich besser als angesichts des nun emporgestiegenen Tempelgebäudes, denn als angesichts des Grundsteins gesprochen, und das vielgedeutete עד־קרנות המזבח v. 27 tritt in das Licht von Esr. 6, 17.

Der Ps. zerfällt in zwei Hälften. Die 1. Hälfte v. 1—19 singt der von Priestern und Leviten abgeholte Festzug, der mit den Opferthieren nach dem Tempel hinaufzieht. Mit v. 19 steht er am Eingang. Die 2. Hälfte singt die den Festzug in Empfang nehmende Levitenschaft v. 20—27. Hierauf ist v. 28 die Antwort der Angekommenen und v. 29 Schlußgesang aller. Diese antiphonische Anlage wird schon von Talmud (*b. Pesachim* 119ª) und Midrasch erkannt. Der ganze Ps. hat auch übrigens eine eigentümliche Formung. Er ist den Maschalpsalmen ähnlich, denn jeder V. hat für sich seinen geschlossenen Sinn, eignen Duft und eigne Farbe; ein Gedanke fügt sich an den andern wie Zweig an Zweig, Blume an Blume.

V. 1—18. Der Hodu-Ruf ergeht erst an Alle und Jeden, dann werden die gesamte Laienschaft Israels und die Priesterschaft, zuletzt (wie es scheint) die den Offenbarungsgott fürchtende Proselytenschaft (s. zu 115, 9—11) dringend gemahnt, ihn im Echo zurückzugeben; denn כי לעולם חסדו ist die erforderte Hypophone. In v. 5 beginnt denn auch Israel wie Ein Mann die ewig gnadenreiche Freundlichkeit Gottes zu preisen. יָּהּ, dessen י nach קָרָאתִי leicht unhörbar werden könnte, hat wie 18ª Nachdrucks-Dagesch und הַמֵּצַר hat bei צַר den orthophonischen Strich (das sogen. מַקֵּל), welches auf die richtige Tonsilbe des mit *Dechi* versehenen Worts hinweist.[1] Statt עָנָנִי ist hier עָנָנִי vocalisirt, was auch sonst nicht allein bei trennenden, sondern auch (obwol inconsequent) bei verbindenden Acc. vorkommt.[2] Die Constr. ist prägnant (wie 22, 22. 28, 1. 74, 7. 2 S. 18, 19. Ezr. 2, 62. 2 Chr. 32, 1): er erhörte mich, indem er mich auf freien Raum versetzte (18, 20). Beide Zeilen enden auf יָהּ, indes wird statt בַמֶּרְחָב יָהּ von der Masora die LA בַמֶּרְחַבְיָהּ bezeugt (s. Baers *Psalterium* p. 132 s.); sie hat schon im Talmud (*b. Pesachim* 117ª) ihre Vertreter und bed., indem יה den höchsten Steigerungsgrad ausdrückt, die schrankenlose Weite, wie מַאְפֵּלְיָה Jer. 2, 31 das tiefste Dunkel. Schon LXX scheint מרחביה so als Ein Wort gelesen zu haben (*εἰς πλατυσμόν*, S. *εἰς εὐρυχωρίαν*), Trg. und Hier. aber übers. wie wir, es ist doch wirklich unwahrscheinlich, daß in einemunddemselben Verse der Gottesname nicht in gleicher Potenz gebraucht sein sollte. In v. 6 klingt Ps. 56

---

1) s. Baers *Thorath Emeth* p. 7 Anm. und p. 21 Ende der 1. Anm.

2) Hitz. zu Spr. 8, 22 betrachtet die Vocalisation קָנָנִי als durch *Dechî* veranlaßt, und zwar hat עָנָנִי an u. St. *Tarcha* und 1 S. 28, 15 *Munach*, aber es ist an u. St., wenn man nach der Masora במרחביה als Ein Wort liest, עָנָנִי vielmehr mit *Mugrasch* zu accentuiren, und 1 S. 18, 15 findet sich neben עָנָנִי die LA עָנֵנִי (s. B. in *Bibl. Bomberg.* 1521). Indes zeigen צרפתָני 17, 3 und הרָני Iob 30, 19 (nach Kimchi's *Michlol* 30ª) bei *Merchu*, daß die Vocalisation bei verbindenden wie bei trennenden Accenten zwischen *á* und *ā* schwankt, obwol *ā* eig. nur bei trennenden Acc. berechtigt ist, und צִוָּנִי auch wirklich nur *in p.* vorkommt.

(v.10.; 5.12) wieder und in v.7 liegt Ps.54 (v.6) dem jüngeren D. im Sinne. Dort ist es noch deutlicher, als hier, daß J. mit dem בְּ von בְּעֹזְרָי nicht als *unus e multis* bez. sein soll, sondern als ein Helfer, der die größte Menge von Helfern aufwiegt. Diesen hülfreichen Beistand Jahve's gegenüber den Befeindungen der Samaritaner und Satrapen hatte das jüd. Volk während des Tempelbau's erfahren und zugleich gelernt, was v.7.8 (vgl. 146,3) aussprechen, daß Vertrauen auf J. (wofür חָסָה בְּ das eig. Wort ist) sich bewährt, Vertrauen auf Menschen dagegen und insbes. Fürsten trügerisch ist, denn unter Pseudosmerdis wurde das unter Cyrus begonnene und schon unter Cambyses verdächtigte Werk verpönt. Aber unter Darius wurde es wieder frei: J. bewies, daß er Weltereignisse und Menschenherzen zu Gunsten seines Volkes lenke, so daß seinem Volke daraus die v.10 ausgesprochene Zuversicht weltüberwindender Obmacht erwachsen ist. Die perfektisch ausgedrückten Sätze 10ᵃ. 11ᵃ. 12ᵃ sind mehr hypothetisch, als faktisch gemeint. Das Perf. hebt sich hier durch das folg. Fut. als hypoth. Tempus heraus. כָּל־גּוֹיִם bed. wie 117,1 Heiden aller Art. דְּבֹרִים (im Aram. u. Arab. mit ז) heißen sowol Bienen als Wespen, die bes. zur Erntezeit sich lästig machen. Das Suff. von אֲמִילַם (v. מָלַל = מול abhauen, zerhauen) lautet wie Ex.29,30. 2,17 und auch bei conj. Acc. 74,8.; jedoch ist hier die LA אֲמִילַם wie יְחִיתַן Hab.2,17 verbürgter (s. Ges. Lehrgeb. S.177), welche Norzi Heidenh. Baer aufgenommen haben. כִּי ist das begründende und dann geradezu bestätigende und versichernde 128,2.4., welches hier nach vorausgeg. בְּשֵׁם ה' ebenso verwendet und gestellt ist wie 1 S.14,44 im Schwure; überhaupt hat כִּי, wie Redslob nachgewiesen, nicht urspr. relative, sondern positive (setzende) Bed., indem כ ebensowol Deutelaut ist, wie ד, ז, שׁ, ח (vgl. ἐκεῖ, ἐκεῖνος, κεῖνος, *ecce, hic, illic* mit dor. τηνεί, τῆνος). Der Begriff des ringsum Umringens ist 11ᵃ durch Zusammenstellung zweier Formen des gleichen Zeitworts (Ges. §.67 Anm.10) gesteigert, wie Hos.4,18. Hab.1,5. Zef.2,1 u. ö. Das Bild von den Bienen ist aus Dt.1,44. Das Perf. דֹּעֲכוּ (vgl. Jes.43,17) besagt ihre sofort geschehende und unversehens geschehene Vertilgung; das *Pu.* deutet auf die über sie kommende Strafmacht: sie werden ausgelöscht *exstinguuntur* wie Dornenfeuer, dessen prasselnde Flamme so schnell zusammenhaucht als sie aufgeflackert ist (58,10). In v.13 richtet sich die Anrede Israels an die feindliche Weltmacht, wie der Gegens. zeigt. Sie stieß, ja stieß zwar (*inf. intens.*) Israel daß es stürze (לִנְפֹּל, s. über die Punktation zu 40,15), aber Jahve's Hülfe ließ es nicht dahin kommen. Darum erneut sich in Israels Herz und Mund das Lied am Schilfmeer; v.14 ist (wie Jes.12,2) aus Ex.15,2., עָזִּי (in HSS auch עָזִי geschrieben) ist Nebenform von עֻזִּי (Ew. §.255ᵃ) und bed. hier das mit dem Besitze der Gewalt sich verbindende hohe Selbstbewußtsein: den Stolz und dessen Ausdruck den Ruhm; über זִמְרָת s. zu 16,6. Wie damals, ist Jubel- und Heiles- (d.i. Rettungs- und Sieges-) Ruf in Gerechter Hütten: die Rechte Jahve's — singt man da — עֹשָׂה חָיִל (Num.24,18) übet Tapferkeit, erweist sich thatkräftig, gewinnt (behauptet) den Sieg. רוֹמֵמָה ist *Milra* und also Adj.: *victoriosa* (Ew. §.120ᵈ) v. רָמַם = רום (wie שׁוֹמֵם v. שָׁמֵם); *prt. Pil.* (vgl. Hos.11,7) ist es nicht, da die Abwerfung des *Mem*

part. beim *Po.* und *Pu.*, aber sonst nicht beim *Pil.* (רוֹמֵם = מְרוֹמָם v. רוּם) vorkommt, auch ergibt das Wort als *adj. participiale Kal* einen einfacheren Sinn, *romēmâh* ist nur die vollere Form für *ramâh* Ex. 14, 8 (vgl. *râmah* Jes. 26, 11). Nicht eigner Kraft gilt der Siegesjubel Israels, sondern der Thatkraft der Rechten Jahve's. An den Rand des Abgrunds gekommen ist Israel seiner Unsterblichkeit durch Ihn von neuem gewiß geworden. Gott hat es zwar recht hart gezüchtigt (יִסְּרַנִּי mit Suff. *anni* wie Gen. 30, 6 und יָּהּ mit Nachdrucks-*Dagesch*, welches weder verdoppelt noch verbindet, vgl. v. 5. 94, 12), aber doch mit Maßen (Jes. 27, 7 f.). Er hat es nicht dem Tode verfallen lassen, sondern seinem hohen Berufe aufbehalten, die großen Thaten Gottes zu sehen und aller Welt zu verkündigen. Unter solchem Lobpreis Jahve's ist der Tempelweihfestzug oben an der Umfassungsmauer des Tempels angelangt.

V. 19—29. Gerechtigkeits-Thore heißen die Tempelthore, weil sie der Eingang zu der Stätte heilsordnungsmäßigen Wechselverkehrs Gottes und seiner Gemeinde sind. Erst ist von שַׁעֲרֵי, dann von Einem שַׁעַר, dem Haupteingang, die Rede. Die Eingehenden müssen צַדִּיקִים sein, nur Conformität mit dem göttlichen Liebeswillen gibt das Anrecht. Ueber die Formung des Folgesatzes 19^{b} s. Ew. §. 347^{b}. In dem Tempelgebäude hat Israel ein Spiegelbild dessen vor sich, was es, dem Strafzustande entnommen, durch die Gnade seines Gottes geworden. Mit dem Jubel der Menge über den glücklichen Anfang des Wiederaufbau's mischte sich bei der Grundsteinlegung lautes Weinen Vieler von den greisen Priestern, Leviten und Stammhäuptern, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (Ezr. 3, 12 f.), es war die Kümmerlichkeit der Gegenwart, welche sie so wehmütig stimmte, die Erwägung der niederdrückenden Zeitverhältnisse, deren Misverhältnis ihnen bei Erinnerung an den vorigen Tempel, das unvergeßlich herrliche Denkmal der davidisch-salomonischen Königsmacht, so überwältigend auf die Seele fiel.[1] Und auch weiterhin thürmte sich vor Serubabel, dem Leiter des Baues, ein großer Berg auf, kolossale Schwierigkeiten und Hemmnisse erhoben sich zwischen der Machtlosigkeit der gegenwärtigen Stellung Serubabels und der Vollendung des zwar angefangenen, aber gestörten Tempelbaues. Diesen Berg hat Gott zur Ebene umgestaltet und Serubabel befähigt, den Gipfel- und Schlußstein (הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה) aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorzubringen und so den Bau zu vollenden, der nun unter lautem Ausbruch unaufhörlichen Zujauchzens geweiht wird Zach. 4, 7. Auf jene mismutige Misachtung des geringen kümmerlichen Anfangs, welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten (Ezr. 3, 10) regte, deutet v. 22 zurück. Jener misachtete Grundstein ist dennoch zu רֹאשׁ פִּנָּה d. i. zum Ecken-Hauptstein (Iob 38, 6) geworden, der, an der Ecke gelegt, das stattliche Gebäude stützt und schützt — ein Bild der Macht und Hoheit, wozu Israel aus tiefer Erniedrigung heraus inmitten der Völkerwelt gelangt ist. Bei dieser nur mittelbaren Bez. der Aus-

---

1) Kurtz in seiner Bestreitung unserer Auffassung reducirt die Weinenden auf „etliche wenige", aber der Bericht sagt das gerade Gegentheil.

sage auf Israel entgehen wir der bei unmittelbarer Bez. auf das von den Heiden verschmähte Volk in Verlegenheit setzenden Frage, wie die Heiden הַבּוֹנִים heißen können. Kurtz antwortet: „Zu dem Bau, den die Heidenwelt aufzubauen für ihre Lebens- und Geschichtsaufgabe hält, näml. dem babyl. Thurme der Weltmacht und Weltherrlichkeit, hat sie Israel nicht brauchen können und wollen . .", aber diese Vorstellungsverknüpfung ist ohne biblischen Halt und ohne geschichtliche Wahrheit, denn auf die Incorporation Israels hat das Weltreich nach Maßgabe der politischen Verhältnisse gerade so viel Werth gelegt, wie auf die jedes anderen Volkes. Ferner: Ist Israels eigne Misachtung des geringen Anfangs einer anbrechenden neuen Zeit gemeint, so erklärts sich nun auch besser, wie bei der Beziehung der Aussage auf Jesum den Christ Mt. 21, 42—44. Mr. 12, 10f. Act. 4, 11 (ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων) 1 P. 2, 7 die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst sind. Wie diese Beziehung auf Christum vermittelt ist, sehen wir aus 1 P. 2, 6. Röm. 9, 33., näml. durch Jes. 28, 16., wo Jahve spricht: *Siehe ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wolgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken.* Im Lichte dieser messianischen Weiss. Jesaia's gewinnt auch v. 22 unseres Ps. messianischen Sinn, welcher daran seine Berechtigung hat, daß die Gesch. Israels sich in der Gesch. Christi gipfelhaft recapitulirt oder nach Joh. 2, 19—21 vgl. Zach. 6, 12f. noch genauer daran, daß er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete und Verworfene, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und mit der einmal für immer versöhnten Menschheit geeint ist. In der Freude der Gemeinde über den nach drei Tagen des Begräbnisses erstandenen Tempel des Leibes Christi kam also die Freude zur Vollendung, welche hier vorbildlich sich in den Worten ausspricht: „Von bei J. d. i. durch die ihm beiwohnende Macht ist dies geschehn, wunderbar ists geworden (hinausgeführt) in unsern Augen"; nicht נִפְלָאת, sondern נִפְלָאת, wie הֻבָאת Gen. 33, 11. קְרָאת v. קָרָא = קָרָה Dt. 31, 29. Jer. 44, 23. קְרָאת v. קָרָא rufen Jes. 7, 14. Man hört hier Jes. 25, 9 durchklingen, wie oben v. 19f. Jes. 26, 1f. Der Gott Israels hat der Geschichte diese für sein Volk ehrenvolle Wendung gegeben.[1] Mit um so innigerer Zuversicht kann es ihn nun um ferneres Heil und Gedeihen anflehen: אָנָּא (sechsmal אָנָּה) ist wie überall (s. zu 116, 4) *Milra;* הוֹשִׁיעָה ist regelmäßig auf *penult.* betont und zieht das folg. נָא mittelst *Dag. forte conj.* an sich, הַצְלִיחָה dagegen ist nach der Masora und andern alten Zeugnissen *Milra* und נָא undagessirt, ohne daß Norzi einen Grund für diese verschiedene Betonung anzugeben weiß. Nach dieser Gebetslosung des Dankfestes segnen in v. 26 die Empfangenden die Kommenden (הַבָּא mit *Dechi*) im Namen Jahve's d. i. heißen sie in dessen Namen willkommen; מִבֵּית ה' ist wie מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל 68, 27 s. v. a. ihr die ihr seinem Hause und der um dasselbe gescharten Gemeinde an-

---

1) Der Vers Αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κτλ. war nach Chrysostomus eine altherkömmliche Hypophone der Gemeinde. Er hat eine glorreiche Geschichte.

gehört. In dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommnenden Volkes war das Ὡσαννά ein *God save the king* (s. zu 20,10), sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulab's zu dem Freudenrufe des Laubenfestes und riefen ihm εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου als dem ersehnten Festgaste entgegen Mt. 21,9. Nach dem Midrasch sind es v. 26 die Jerusalemer, welche so die Wallfahrer begrüßen. Im urspr. Sinne des Ps. aber ist es die Leviten- und Priesterschaft oben auf dem Tempelberge, welche so die heraufgezogene Gemeinde empfängt. Die vielen Opferthiere, welche sie mitbrachte, werden Ezr. 6,17 aufgezählt. Auf Grund dessen, daß J. sich als אֵל den schlechthin Mächtigen erwiesen dadurch daß er seinem Volke Licht gewährt hat, näml. der Gnade, der Freiheit, der Freude, ergeht dann der Aufruf אִסְרוּ וגו׳. Die LXX übers.: *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν*, was vom *Ps. Rom.* wiedergegeben wird: *constituite diem solemnem in confrequentationibus*, wie auch Eus. Theod. u. Chrys. (obwol dieser schwankend) erkl., vom *Ps. Gall.* dagegen: *in condensis*, wie auch Apollinaris und Hier. (*in frondosis*) es verstehen. So sehr aber die letzterer Erkl. folgende Uebers. Luthers *Schmücket das Fest mit Meigen* (Maien) *bis an die hörner des Altars* unserem deutschen Geschmacke zusagt, so ist sie doch unhaltbar, denn אָסַר kann nicht bed. mit Festons u. dgl. umwinden, auch würde es in dieser Bed. nicht recht zu חַג passen.[1] So übers. also diesmal Ambr. Lobwasser verhältnismäßig richtiger, obgleich geschmacklos: Der Herr ist groß und stark von Kräften, Der uns erleuchtet alle klar, *Eure Schlachtochsen thut anheften An die Hörner bei dem Altar*. An die Hörner?! So übers. auch Hitz. u. A. Aber solche Anbindung ist unerhört. Und kann אָסַר עַד an etwas anbinden bed.? Und wozu sollen sie angebunden werden? Damit sie nicht fortlaufen?! Hgst. v. Lg. lassen wenigstens das עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ außer Bez. zu dieser Vorsichtsmaßregel, indem sie erklären: bis es (das Festopferthier) die Hörner des Altars hinaufgehoben und geopfert wird. Aber wie viel wird da diesen Worten aufgebürdet! Nein, חַג bez. die Festopferthiere und dieser war eine so große Zahl (nach Ezr. a. a. O.: 712), daß der ganze Raum des Priestervorhofs voll davon wurde und die Bindung derselben also bis an die Altarhörner hin zu geschehen hatte. Richtig Ainsworth (1627): *unto the hornes, that is, all the Court over, untill you come even to the hornes of the altar, intending hereby many sacrifices or boughs.* Der Sinn der Aufforderung ist also: bringt eure Hekatomben her und setzt sie zur Opferung in Bereitschaft.[2] Die Worte „bis an die Hörner des Altars hin“ haben den Hauptton. In v. 28 (vgl. Ex. 15,2) antwortet der Festzug gemäß dem Charakter des Festes, und hierauf schließt der Ps. entsprechend seinem Anfang mit einem allstimmigen *Hodu*.

---

1) Symmachus hat das gefühlt, denn statt *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν* (*in condensis*) der LXX übers. er mit Umstellung der Begriffe *συνδήσατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα*. Chrys. erklärt das: *στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ*, denn Montfaucon, der das für die Uebers. der *Sexta* hält, ist im Irrtum.

2) In der jüd. Ritualsprache ist *Isru-chag* Name des auf den letzten Festtag folgenden Nachfesttages geworden; Ps. 118 ist der übliche Psalm für die *Isru-chag* aller מועדים.



Auf seinen Wegen gehen sie einher.
4 Anbefohlen hast Du deine Ordnungen,
Sie zu beobachten ernstlich.
5 Ach daß doch meine Wege gerichtet wären
Zu beobachten deine Satzungen.
6 Alsdann werd' ich nicht zuschanden werden,
Wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
7 Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
Wenn ich lerne die Rechte deiner Gerechtigkeit.
8 An deine Satzungen werd' ich mich halten,
Verlasse mich nicht gänzlich.

Beth.

9 Bestehn in reinem Wandel — wie wirds dem Jüngling möglich?
Wenn er sich hält nach deinem Worte.
10 Bemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,
Laß mich nicht abirren von deinen Geboten.
11 Bewart halt ich im Herzen deine Aussage,
Auf daß ich nicht sündige an dir.
12 Benedeiet sei'st du, Jahve,
Lehre mich deine Satzungen.
13 Bericht thu' ich mit meinen Lippen
Von allen Rechten deines Mundes.
14 Bei deiner Zeugnisse Weg empfind' ich Wonne,
Wie über irgend ein Besitztum.
15 Bei deinen Ordnungen soll mein Sinnen weilen
Und mein Blick bei deinen Pfaden.
16 Bei deinen Satzungen sei meine Lieblingslust,
Nicht will ich vergessen deines Wortes.

Gimel.

17 Gütig zeig dich deinem Knechte, daß ich lebe,
So will ich beobachten dein Wort.
18 Gib offne Augen, damit ich erblicke
Wunderdinge aus deinem Gesetze.
19 Gast bin ich auf dieser Erde,
Verbirg nicht vor mir deine Gebote.
20 Gemalmt ist meine Seel' in Sehnsucht
Nach deinen Rechten allezeit.

Daleth.

25 Dahingelegt in den Staub ist meine Seele,
Belebe mich nach deinem Worte.
26 Darlegt' ich meine Wege und du erwidertest mir,
Lehre mich deine Satzungen.
27 Den Weg deiner Ordnungen mache mich verstehen,
So will ich sinnen über deine Wunder.
28 Dahinschmilzt meine Seele vor Kummer,
Richte mich auf nach deinem Worte.
29 Den Weg der Lüge thu' fern von mir,
Und mit deiner Unterweisung begnade mich.
30 Den Weg der Treue hab' ich erwählet,
Deine Rechte gemacht zum Augenmerk.
31 Dahingegeben bin ich an deine Zeugnisse;
Jahve, mache mich nicht zuschanden.
32 Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
Denn du weitest mir das Herz.

He.

33 Handleite mich, Jahve, den Weg deiner Satzungen,
Daß ich ihn einhalte bis aufs Letzte.
34 Hellen Verstand gib mir, daß ich wahre dein Gesetz
Und es beobachte mit ganzem Herzen.
35 Hinführe mich auf dem Steige deiner Gebote,
Denn an dem hab' ich Lust.
36 Herzliche Neigung gib mir zu deinen Zeugnissen,
Und nicht zum Eigennutz.
37 Halte ab meine Augen zu sehn auf Eitles,
Kraft deiner Wege belebe mich.
38 Heiß' erfüllen sich deinem Knechte deine Zusage,
Als welche wirkt daß man dich fürchte.
39 Hinweg nimm meine Schmach, vor der mir grauet,
Denn deine Rechte sind gut.
40 Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,
Kraft deiner Gerechtigkeit belebe mich.

Vav.

41 Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Jahve,
Dein Heil gemäß deiner Zusage,
42 Und Rede stehen werd' ich meinem Schmäher,
Denn ich vertraue auf dein Wort.
43 Und entziehe nicht meinem Munde das Wort der Wahrheit gänzlich,
Denn auf deine Rechte harr' ich.
44 Und ich möchte beobachten dein Gesetz beständig,
Auf immer und ewig,
45 Und möchte einhergehn auf weitem Raum,
Denn nach deinen Ordnungen frag' ich.
46 Und will reden von deinen Zeugnissen vor Königen,
Und werde nicht zuschanden werden.
47 Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,
Die ich liebgewonnen,
48 Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten [die ich liebgewonnen],
Und über deine Satzungen sinnen.

Saïn.

49 Sei eingedenk' des Worts an deinen Knecht
Darob daß du mich hoffen heißest.
50 Sei das mein Trost in meinem Elend,
Daß dein Wort mich neubelebt hat.

51 Spottsüchtig sind Uebermüt'ge mir begegnet —
Von deinem Gesetze bin ich nicht abgewichen.
52 So oft ich dachte deiner Rechte von Ur her, Jahve,
Da tröstete ich mich.
53 Siedheiß ergriff mich Unmut ob der Frevler,
Die dein Gesetz verlassen.
54 Süße Lieder sind mir deine Satzungen
Im Hause meiner Pilgrimschaft.
55 Spät in der Nacht deines Namens, Jahve, gedenkend
Hielt ich Treue deinem Gesetze.
56 So ist beschieden mir:
Daß ich deine Ordnungen wahre.

Ḥeth.

57 HErr! mein Theil bist du,
Ich gedenke zu beobachten deine Worte.
58 Herzinniglich fleh' ich dich an:
Sei hold mir nach deiner Zusage.
59 Hin und her bedenkend meine Wege
Kehrt' ich meine Füße zu deinen Zeugnissen.
60 Hastig und ohne Zaudern schick' ich mich an
Zu beobachten deine Gebote.
61 Herum um mich sind Frevler-Stricke —
Dein Gesetz vergess' ich nicht.
62 Halbnachts steh' ich auf zu danken dir
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
63 Hinzu zu allen die dich fürchten gesell' ich mich,
Und zu denen die deine Ordnungen beobachten.
64 HErr! deiner Gnade ist voll die Erde,
Deine Satzungen lehre mich.

Ṭeth.

65 Treulich hast du gehandelt an deinem Knechte,
Jahve, nach deinem Worte.
66 Taktvolles Urtheil und Erkenntnis lehre mich,
Denn an deine Gebote glaub' ich.
67 Tief in Irrtum war ich, bevor ich zu leiden hatte,
Und nun beobachte ich deine Aussage.
68 Traut bist du und traulich handelnd,
Lehre mich deine Satzungen.
69 Trug brauen wider mich Uebermütige —
Ich wahre mit ganzem Herzen deine Ordnungen.
70 Talgig wie Schmeer ist ihr Herz —
Ich hab' an deinem Gesetze mein Ergötzen.
71 Taugsam war's mir, daß ich mit Leiden belegt ward,
Damit ich lernte deine Satzungen.
72 Tausende Goldes und Silbers sind mir nicht so lieb,
Als das Gesetz deines Mundes.

Jod.

73 Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet —
Mach mich verständig, daß ich lerne deine Gebote.
74 Indem die dich fürchten mich sehen, mögen sie sich freuen,
Denn auf dein Wort harre ich.
75 Ich weiß, Jahve, daß Gerechtigkeit deine Gerichte
Und daß in Treue du mich gedemütigt.
76 Innewerden laß mich deine Gnade mir zur Tröstung,
Nach deiner Verheißung an deinen Knecht.

77 Ja überkommen möge mich dein Erbarmen, daß ich lebe,
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 In Schande müssen's Uebermütige, daß sie mich niedergelogen, büßen —
Ich, ich sinne über deine Ordnungen.
79 In Gemeinschaft mit mir mögen treten die dich fürchten
Und die deine Zeugnisse kennen.
80 Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,
Auf daß ich nicht zuschanden werde.

Kaf.

81 Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
Auf dein Wort harre ich.
82 Krank vor Sehnsucht sind meine Augen nach deiner Zusage,
Gedenkend: Wann wirst du mich trösten? —
83 Keineswegs, wenn schon wie ein Schlauch im Qualm geworden,
Vergess' deiner Satzungen ich.
84 Kurz sind ja deines Knechtes Tage,
Wann wirst du an meinen Verfolgern vollziehn Gericht? —
85 Klaffende Gruben haben Uebermütige mir gegraben,
Sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze,
86 Keins deiner Gebote, das nicht treugemeint wär';
Lügnerisch verfolgen sie mich: hilf mir!
87 Kaum fehlt etwas, daß sie mich hinweggetilgt im Lande,
Doch ich verlasse deine Ordnungen nicht.
88 Kraft deiner Gnade belebe mich wieder,
So will ich beobachten das Zeugnis deines Mundes.

Lamed.

89 Lebensbeständig auf ewig, Jahve,
Hat dein Wort seinen Stand im Himmel.
90 Längs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue:
Du hast die Erde aufgestellt und sie bestehet.
91 Leistend Folge deinen Entscheidungen steht man noch heute,
Denn alle Wesen sind deine Knechte.
92 Längst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
Wär' ich vergangen in meinem Elend.
93 Lebenslang vergess' ich nicht deiner Ordnungen,
Denn durch sie hast du mich neubelebt.
94 Laß Heil mir widerfahren, dein bin ich;
Deinen Ordnungen frag' ich ja nach.
95 Lauern mir Frevler auf, mich zu verderben —
Ich habe Acht auf deine Zeugnisse.
96 Loos alles Vollkommnen ist, wie ich gesehen, Hinfall,
Doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

Mem.

97 Minniglich lieb hab' ich dein Gesetz,
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
98 Mehr als meine Feinde machen weise mich deine Gebote,
Denn auf ewig sind sie mein Theil.
99 Mehr als alle meine Lehrer bin ich einsichtig,
Denn deine Zeugnisse sind mir Ziel des Sinnens.
100 Mehr als Alte bin ich verständig,
Denn deine Ordnungen beacht' ich.
101 Meiden allen bösen Pfad lass' ich meine Füße,
Auf daß ich halte dein Wort.
102 Misachtend verlass' ich deine Rechte nicht,
Denn du hast mich unterwiesen.
103 Meinem Gaumen, wie lieblich sind ihm deine Zusagen,
Mehr als Honig meinem Munde!

104 Mit deiner Ordnungen Hülfe bin ich verständig,
Darum hass' ich allen Lügenpfad.

Nun.

105 Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fuße
Und Licht meinem Steige.
106 Nachdem ich geschworen, hielt ich's aufrecht:
Zu beobachten die Rechte deiner Gerechtigkeit.
107 Niedergebeugt bin ich gar sehr —
Jahve, belebe mich nach deinem Wort!
108 Nimm huldvoll auf, Jahve, meines Mundes Spenden,
Und deine Rechte lehre mich.
109 Nun und immerdar ist meine Seele in meiner Hand,
Doch dein Gesetz vergess' ich nicht.
110 Nachstellen schlingenlegend Frevler mir,
Doch irr' ich von deinen Ordnungen nicht ab;
111 Nahm zum ewigen Besitztum deine Zeugnisse,
Denn sie sind meines Herzens Wonne;
112 Neigte mein Herz auszuüben deine Satzungen
Auf ewig, bis aufs Letzte.

Samech.

113 Seitwärts Hinkende hass' ich
Und dein Gesetz lieb' ich.
114 Sturmdach und Schild bist du mir,
Auf dein Wort harr' ich.
115 Steht ab von mir, ihr Uebelthäter —
Ich will waren meines Gottes Gebote.
116 Sei mein Halt nach deiner Zusage, so werd' ich leben,
Und laß mich nicht zuschanden werden an meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, so widerfährt mir Heil,
Und schaun will ich auf deine Satzungen fort und fort.
118 Sonder Werth sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,
Denn Lüge ist ihr Truggewebe.
119 Sämtliche Erden-Frevler schaffst du weg als Schlacken,
Darum hab' ich lieb deine Zeugnisse.
120 Starr von Schauer vor dir ist mein Fleisch,
Und vor deinen Rechten hab' ich Furcht.

Ajin (Een).

121 Erfüllt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
Nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
122 Eintritt für deinen Knecht zum Guten,
Nicht mögen bedrücken mich Uebermütige.
123 Es schmachten meine Augen nach deinem Heile
Und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit.
124 Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
Und deine Satzungen lehre mich.
125 Ein Knecht dir bin ich, gib mir Verstand,
Daß ich erkenne deine Zeugnisse.
126 Einzugreifen für Jahve ist an der Zeit:
Sie haben verungültigt dein Gesetz.
127 Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
Mehr als Gold und als Feingold.
128 Ebendeshalb heiß' ich gut alle Anordnungen von allem,
Allen Lügenpfad hass' ich.

Phe (Pe).

129 Fernab vom Gewöhnlichen sind deine Zeugnisse,
Darum nimmt sie meine Seele war.

130 Falten deine Worte sich auseinander, wird es helle,
Indem Einfältige Verstand gewinnen.
131 Fassungsbegierig that ich weit den Mund auf,
Denn nach deinen Geboten verlang' ich.
132 Füge dich zu mir und begnade mich,
Wie es recht ist gegen die Liebhaber deines Namens.
133 Festige meine Schritte durch dein Geheiß,
Und laß nicht herrschen über mich etwelches Unheil.
134 Frei mache mich von Menschen-Drucke,
Und beobachten will ich deine Ordnungen.
135 Verkläre dein Antlitz gegen deinen Knecht
Und lehre mich deine Satzungen.
136 Fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
Darob daß man nicht beobachtet dein Gesetz.

Zade.

137 Zu eigen ist dir Gerechtigkeit, Jahve,
Und gerade sind deine Gerichte.
138 Zur Pflicht gemacht hast du in Rechtlichkeit deine Zeugnisse
Und in Treue gar sehr.
139 Zernichtung droht mir mein Eifern,
Denn vergessen haben deiner Worte meine Dränger.
140 Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage,
Und dein Knecht hat sie lieb.
141 Zwar jung bin ich und verachtet,
Doch deiner Ordnungen vergess' ich nicht.
142 Zu ewgen Zeiten ist deine Gerechtigkeit das Rechte
Und dein Gesetz Wahrheit.
143 Zwang und Drangsal haben mich betroffen,
Doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 Zu ewgen Zeiten sind deine Zeugnisse das Rechte,
Gib mir Verständnis, daß ich lebe.

Kof.

145 Kraftvollst rufe ich — erwidre mir;
Jahve, deine Satzungen will ich waren!
146 Komm mir zu Hülfe, wenn ich zu dir rufe,
Und beobachten will ich deine Zeugnisse!
147 Kaum daß der Morgen graute, fleht' ich schon;
Auf dein Wort harrte ich.
148 Keine Nachtwache beginnt, der meine Augen nicht zuvorkämen,
Zu sinnen über deine Aussage.
149 Kunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade,
Jahve, deinen Rechten gemäß belebe mich.
150 Kommen heran Schandbarem Nachjagende,
Die von deinem Gesetze sich entfernen:
151 Kommst um so näher du, o Jahve,
Und all deine Gebote erwahren sich.
152 Klar ist vorlängst mir aus deinen Zeugnissen,
Daß du für ewig sie gegründet.

Resch.

153 Reiß heraus mich, ansehend mein Elend,
Denn deines Gesetzes vergess' ich nicht.
154 Rechtsbeistand sei mir und erlöse mich,
Deiner Aussage gemäß belebe mich.
155 Ruchlosen ist ferngerückt das Heil,
Denn nach deinen Satzungen fragen sie nicht.

156 Reich ist dein Erbarmen, Jahve,
Nach deinen Rechten belebe mich.
157 Recht viel sind meiner Verfolger und Dränger,
Von deinen Zeugnissen weich' ich nicht.
158 Richtete ich auf Treubrüchige den Blick, so graute mir,
Dieweil deine Aussage sie nicht achten.
159 Rücksicht nimm, daß deine Ordnungen ich liebe,
Jahve, nach deiner Gnade belebe mich.
160 Rechn' ich, ist deines Wortes Summe Wahrheit,
Und ewig ist jeglich Recht deiner Gerechtigkeit.

Sin, Schin.

161 Schuldlos verfolgen Fürsten mich,
Aber vor deinen Worten schauert mein Herz.
162 Schwelgend in Freude bin ich über deine Aussage,
Wie einer der große Beute findet.
163 Scheinglauben hass' ich und habe davor Abscheu,
Dein Gesetz hab' ich lieb,
164 Schwinge siebenmal täglich preisend zu dir mich auf
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
165 Schatzreich an Frieden sind die dein Gesetz lieben,
Und an nichts kommen sie zu Falle.
166 Schauend erwartungsvoll auf dein Heil, Jahve,
Ueb' ich aus deine Gebote.
167 Scheu und streng hält meine Seel' über deinen Zeugnissen
Und liebgewonnen hab' ich sie sehr.
168 Scheu und streng halt' ich auf deine Ordnungen und Zeugnisse,
Denn all meine Wege sind dir gegenwärtig.

Thav (Tav).

169 Thronauf zu dir, Jahve, nahe mein Hülfschrei,
Nach deinem Worte gib mir Verständnis.
170 Thronauf zu dir komme mein Flehen,
Nach deiner Zusage rette mich.
171 Thauen von Lobpreis sollen meine Lippen,
Daß du deine Satzungen mich lehrest.
172 Thut sich auf der Mund, so gelte es deiner Aussage,
Denn all deine Gebote sind Rechtgemäßheit.
173 Thatkräftig mir zu helfen zeige deine Hand sich,
Denn deine Ordnungen hab' ich erwählet.
174 Theilzuhaben an deinem Heil, Jahve, ersehn' ich,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 Theilhaft neuen Lebens werde meine Seele zu preisen dich,
Und deine Rechte mögen mir beistehn.
176 Thät ich mich verirren — wie ein verloren Schaf suche deinen Knecht,
Denn deiner Gebote vergess' ich nicht.

An das in gnomenartigem Gewinde-Stil geschriebene *Hodu* Ps. 118 schließt sich der durchaus gnomisch-didaktische Ps. 119, der aus 176 masor. Vv., strofisch angesehen: Distichen besteht, welche nach den 22 Buchstaben des Alfabets in 22 Gruppen zerfallen (von den Alten *ὀγδοάδες* oder *octonarii* dieses *Ps. literatus s. alphabetites* genannt), denn jede Gruppe enthält 8 Vv. (Distiche), deren jeder mit demselben Ordnungsbuchstaben beginnt ($8 \times 22 = 176$); die lat. Psalterien enthalten (wie *Psalt. Veronense* und urspr. wol alle alten griechischen) vor jeder Gruppe den Buchstabennamen, das syrische die Buchstabenzeichen, und in dem Complutenser Bibelwerke wie auch anderwärts beginnt mit jeder Gruppe eine neue Zeile. Der Talmud *b. Berachoth* sagt von diesem Ps.: אתיא בתמניא אלפין (er besteht aus 8 א

u. s. w.), die Masora nennt ihn אלפא ביתא רבא, der Midrasch darüber heißt מדרש אלפא ביתא und die Pesikta פסיקתא דתמניא אפי. In unserer deutschen Bibelübers. hat er die treffende Ueberschr.: Der Christen gülden ABC vom Lob, Liebe, Kraft und Nutz des Wortes Gottes, denn es wird hier in unerschöpflicher Fülle auseinandergelegt was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie der Mensch sich zu ihm zu verhalten hat; die Masora bemerkt, daß der Ps. nur den Einen v. 122 enthält, in welchem nicht wie in allen 175 andern sich irgend eine Bez. auf das Wort der Offenbarung findet[1] — eine durch den ganzen Ps. hindurchgehende vielgliedrige Synonymenkette. Bei dieser künstlichen fein ausgedachten und durchgeführten Anlage mag es auch nicht zufällig sein, daß die Anrede יהוה 22 mal vorkommt, wie Bengel bemerkt hat: *bis et vicesies pro numero octonariorum.*

Es haben sich aber über diesen Ps. allerlei falsche Ansichten festgesetzt. Köster v. Gerl. Hgst. Hupf. verzichten auf Nachweisung irgendwelcher Planmäßigkeit und finden hier eine Spruchreihe ohne innern Fortschritt und Zus. Ew. beginnt gleich mit dem Irrtum, daß wir das lange Gebet eines alten erfahrenen Lehrers vor uns haben. Aus v. 9 f. ist aber klar, daß der D. selbst ein נער ist, was sich auch durch v. 99 und 100 bestätigt. Der D. ist ein junger Mann, der sich in einer deutlich beschriebenen Lage befindet: er wird gehöhnt, bedrückt, verfolgt, und zwar von Verächtern des göttlichen Worts (denn Abfall umgibt ihn ringsum), insbes. von einer der wahren Religion feindlichen Regierung v. 23. 46. 161.; er liegt in Banden (v. 61 vgl. 83), des Todes gewärtig (v. 109), und erkennt in seinem Leiden zwar Gottes heilsame Demütigung und Gottes Wort ist darin sein Trost und seine Weisheit, aber er sehnt sich auch nach Hülfe und fleht darum — der ganze Ps. ist ein Gebet um Beständigkeit inmitten einer gottlosen, entarteten Umgebung und in großer Trübsal, welche durch den Schmerz über den herrschenden Abfall gesteigert wird, und Gebet um endliche Errettung, welche in der Gruppe כ sich bis zu dem inständigen *wie lange*! steigert. Hat man diese scharf ausgeprägte Physiognomie des Ps. erkannt, so wird man den innern Fortschritt nicht vermissen. Nachdem der D. die Treue gegen Gottes Wort gepriesen (א) und als die Tugend aller Tugenden bez. hat, die dem Jüngling frommt und welcher er sich befleißigt (ב), bittet er inmitten höhnender und verfolgender Umgebung um die Gnade der Erleuchtung (ג), der Befestigung (ד), der Bewarung (ה), treffenden und freudigen Bekenntnisses (ו); Gottes Wort ist sein Tichten und Trachten (ז), er hält sich zu denen die Gott fürchten (ח), und erkennt zwar das Heilsame seiner Demütigung (ט), aber bedarf des Trostes (י) und seufzt: wie lange! (כ). Ohne das ewige feste machtvolle Wort Gottes würde er verzagen (ל), dieses ist in schwieriger Lage seine Weisheit (מ), ihm hat er Treue geschworen und hält sie als Verfolgter (נ), verabscheut und verachtet die Abtrünnigen (ס). Er wird bedrückt, aber Gott wird ihn nicht unterdrücken lassen (ע), nicht das gottlose Treiben, das ihm Thränenströme erpreßt, über ihn herrschen lassen (פ), über ihn, den Kleinen (noch Jugendlichen) und Verachteten, den der Eifer über die herrschende Gottvergessenheit verzehrt (צ). Möchte Gott sein Rufen bei Tag und Nacht hören (ק), bald ihn erquicken mit seinem hülfreichen Erbarmen (ר), dér, von Fürsten verfolgt, fest an ihm hanget (ש), ihn suchen, das verein-

1) In jedem v. — lautet die masor. Bem. zu v. 122 — findet sich, ausgen. nur v. 122, einer der zehn (auf die zehn Grundworte des sin. Gesetzes deutenden) Ausdrücke: אמירה, דבור, עדות, דרך, משפט, פקוד, צִוּוּי (Anbefehlung), תורה, חק, אמונה (nach a. LA. צדק).

zelte und so sehr gefährdete Schäflein (ת). Die Grundged. der einzelnen Ogdoaden sind damit nicht erschöpft und lassen sich wol noch geschickter wiedergeben, aber schon so zeigt sichs, daß der Ps. nicht des Zus. und der Fortbewegung ermangelt und daß es keine selbstgemachte, sondern eine in den öffentlichen Verhältnissen begründete Lage und Stimmung ist, aus welcher diese vielstimmige Lobpreisung des göttlichen Worts als Frucht der Lehre hervorgegangen ist. Nahe liegt die Vermutung, die Abfassung des Ps. falle in jene Zeiten der griechischen Herrschaft, in welcher die Regierung feindlich war und eine große regierungsfreundliche Partei aus den Juden selbst alle entschiedenen Bekenner der Tôra verfolgte. „Mit Sicherheit behaupten läßt sich — sagt Hitz. — daß der Ps. im maccabäischen Zeitalter von einem in heidnischer Gefangenschaft befindlichen namhaften Israeliten verfaßt ist.“ Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß das Flechtwerk eines so langen Psalms, welches bei aller Künstlichkeit von Anfang bis zu Ende uns in die sanfte Schmerzensmiene eines Confessors blicken läßt, die Arbeit eines Eingekerkerten ist, welcher sich mit dieser Zusammenflechtung seiner Klagen und Trostgedanken die Zeit kürzte.

V. 1—8. Das achtfache א: Selig die sich nach Gottes Wort halten; der D. wünscht einer derselben zu sein. Der in größtem Maßstab alfabetische Ps. beginnt angemessen nicht blos mit einfachem (112, 1), sondern zwiefachem אַשְׁרֵי. Es gilt in erster Linie den *integri viae* (*vitae*). In v. 3 geht die Beschreibung der Seliggepriesenen weiter. Mit präsentischen Futt. wechseln als Bez. des Gewohnten Perfekta. In v. 4 drückt לִשְׁמֹר den Zweck des Anbefehlens aus wie in v. 5 Ziel der Richtung. אַחֲלַי (woraus אַחֲלֵי 2 K. 5, 3) ist aus אָח (S. 268 oben) und לַי (לְוַי) zusammengesetzt und bed. also *o si*. Zu יִכֹּנוּ vgl. Spr. 4, 26., LXX *κατευθυνθείησαν*. In 6[b] wird das rückbezügliche אָז von neuem entfaltet: alsdann, wenn ich nämlich. „Rechte deiner Gerechtigkeit“ sind die Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck und Vollzuge bringenden Entscheidungen über Recht und Unrecht. בְּלָמְדִי bez. sich auf die Schrift in Zusammenhalt mit der Geschichte.

V. 9—16. Das achtfache ב: Nach Gottes Wort sich haltend wandelt ein Jüngling unsträflich; der D. will das und erbittet sich dazu Gottes Gnadenbeistand. Seinen Weg oder Wandel reinigen (זִכָּה vgl. 73, 13. Spr. 20, 9) bed. ihn von Befleckung der Sünde rein (זַךְ √ זך ذك, stechen, in die Augen stechen *nitere*[1], s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterb. 1, 424) erhalten oder ihrer entledigen. Auf die Frage 9[a] ist 9[b] die Antwort; לִשְׁמֹר bed. *custodiendo semetipsum*, denn שָׁמַר kann auch ohne נַפְשׁוֹ „sich hüten“ bed. Jos. 6, 18. Mit דְּבָרְךָ wechselt durchweg das altklassische (z. B. 18, 31) אִמְרָתְךָ, beide collektiv gemeint. Man birgt (צָפַן) das Wort im Herzen, wenn man es stets gegenwärtig hat, nicht blos als äußere Vorschrift, sondern als innerliche Triebfeder in Gegens. zu selbstischem Handeln (Iob 23, 12). In v. 12 bahnt sich der D. durch Anbetung den Weg zur Bitte. סִפַּרְתִּי v. 13 meint nicht Auf-, sondern Erzählung wie Dt. 6, 7. עֵדְוֹת ist Plur. zu עֵדוּת, עֵדוֹת v. 38 dagegen zu עֵדָה, beide von Gottes

---

1) Den Sinn von *νικᾶν* (s. oben S. 352) erhält das Wort wie ظهر und بهر von der Bed. des Ueberstrahlens = Ueberwältigens aus.

Selbst- und Willensbezeugung im Wort der Offenbarung. כְּעַל bed. nach v. 162 „wie über" (kurz für כַּאֲשֶׁר עַל), nicht: gleichsam mehr als (Olsh.), das כְּ wäre bei dieser Fassung nur störend. Ueber das schon 44,13. 112,3 vorgekommene הוֹן (v. הון هون leicht *levem* sein) *aisance*, Gemächlichkeit, Wolhabenheit, concr. Güter, Vermögen s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterb. 1,423 f. אֹרְחֹתֶיךָ v. 15 sind die in Gottes Wort vorgezeichneten Bahnen; diese will er geflissentlich im Auge behalten.

V. 17—24. Das achtfache ג: Das ist sein Lebenszweck, er will es in Furcht vor dem Fluch des Abfalls, will es auch wenn er deshalb verfolgt wird. Es heißt v. 17 nur אֶחְיֶה wie 118,19., nicht וְאֶחְיֶה wie v. 77. 116. 144.: die *apodosis imper.* beginnt erst mit וְאֶשְׁמְרָה, wogegen אחיה das Gute selbst ist, um dessen Erweisung der D. bittet. גַּל 18[a] ist *imp. apoc. Pi.* für גַּלֵּה wie נַס Dan. 1, 12. נִפְלָאוֹת heißt alles Uebernatürliche und Geheimnisvolle, welches dem gemeinen Verstand unfaßlich und der Glaubenserkenntnis anheimgegeben ist. Die Tôra enthält unter der Oberfläche ihres Buchstabens eine Fülle solcher נפלאות, in welche nur Augen, denen Gott die Decke natürlicher Kurzsicht weggezogen, hindurchblicken; deshalb die Bitte v. 18. Auf der Erde haben wir keine bleibende Stätte, wir herbergen da wie in der Fremde (v. 19. 39,13. 1 Chr. 29,15); Notker übers. *incola* der Vulg. durch *ellende* d. i. andersländisch, fremd, denn Elend ist aus ahd. *elilenti* anderes Land, Fremde, Verbannung, Gefangenschaft entstanden. Deshalb bittet der D. v. 19., daß Gott ihm seine Gebote, diese Verhaltensregeln auf der Lebensreise, in lebendigem Bewußtsein erhalten möge. Dahin geht nach v. 20 seine Sehnsucht. גָּרַס (*Hi.* Thren. 3, 16) bed. zermalmen جرش und hier wie aram. גְּרַס, גְּרַס zermalmt s.; לְתַאֲבָה (von תָּאַב v. 40. 174., einem secundären Gebilde von אָבָה) gibt die Gemütsrichtung an, in oder bei welcher die Seele sich so bis zur Zermalmung überwältigt fühlt: es ist Zermalmung vor Verlangen nach Gottes Rechten, näml. nach immer gründlicherem Wissen derselben. In v. 21 trifft LXX den Sinn des D. wahrsch. besser als die Punktation, indem sie ἐπικατάρατοι zu 21[b] zieht, so daß 21[a] aus zwei Worten wie 59[a] 89[a] besteht, wonach auch Kamphausen übers.; denn אֲרוּרִים als Attribut ist unpoetisch und als Prädicatsacc. gesucht, wogegen es naturgemäß als Präd. vor הַשֹּׁגִים מִמִּצְוֹתֶיךָ tritt: verflucht (אָרַר = عَرَّ *detestari*), näml. von Gott. Für גֹּל „wälze" (v. גָּלַל Jos. 5,9) ist v. 22 (מעל) גַּל „decke ab" = גַּלֵּה wie v. 18 punktirt, indem die Schmach als Verhüllung (wie z. B. 69,8) gedacht ist, vgl. Jes. 22,8 (viell. auch Thren. 2,14. 4,22., wenn dort גִּלָּה עַל „die Decke auf etw. hinwegthun" bed.). גַּם 23[a] hat wie Jer. 36,25 den Sinn von גַּם־כִּי *etiamsi*, גַּם 24[a] den Sinn von gleichwol ὅμως Ew. §. 354[a]. Zu נִדְבַּר בְּ (reciprok) vgl. Ez. 33,30. Fehmgerichtartig setzen sich Fürsten hin und besprechen sich wie sie ihn unschädlich machen können.

V. 25—32. Das achtfache ד: Er ist in tiefer Bekümmernis und bittet um Tröstung und Befestigung durch Gottes Wort, dem er sich ergeben. Seine Seele ist bei solcher Verkennung und Aechtung dem Staube angeheftet (44,26), unfähig sich emporzurichten; er erbittet sich 25[b] neue Lebenskraft und Lebensfreudigkeit (חַיֵּה wie 71,20. 85,7) von Gott

in Gemäßheit und auf Grund seines Wortes. Er hat seinen Wandel bis ins Einzelne Gotte hererzählt und ist nicht ohne Antwort geblieben, die ihn seines Wolgefallens vergewissert hat; möge er ihn denn im Verständnis seines Wortes immer weiter fördern, damit er, wenn auch Menschen gegen ihn sind, doch Gott für sich habe v. 26. 27. In v. 28 erneuert sich die v. 25 ausgesprochene Klage und Bitte; דָּלְפָה geht auf die in dem Triefen der Thränen gleichsam hinschmelzende Seele, קַיֵּם ist ein spätsprachiges *Pi.* aramäischer Bildung. In v. 29. 30 stehen der Weg der Lüge oder des Treubruchs und der Treue oder des Beharrens in der Wahrheit einander entgegen. חָנֵּן ist mit dopp. Acc. verbunden, indem תּוֹרָה nicht den starren Begriff fixirter Lehre, sondern lebendiger erfahrungsmäßiger Belehrung hat. שִׁוָּה (kurz für שִׁוָּה לְנֶגֶד 16,8) bed. hinstellen, näml. als vor Augen stehende *norma normans*. Er haftet an Gottes Zeugnissen; möge J. die Hoffnung die ihm daraus erwächst verheißungsgemäß nicht täuschen v. 31. Er läuft d. i. wandelt frisch und fröhlich den Weg der Gebote Gottes, denn dieser macht ihm das Herz weit, indem er dem Verfolgten Freudigkeit des Bekenntnisses und Zuversicht der Hoffnung verleiht und erhält.

V. 33—40. Das achtfache ה: Er bittet weiter um Unterweisung und Leitung, um den Abwegen der Selbstsucht und der Verläugnung zu entgehen. Das auch sonst als *acc. adv.* gebräuchliche N. עֵקֶב in der Bed. *ad extremum* (v. 33 u. 112) ist unsrem D. eigen: אֶצְּרֶנָּה (mit gemäß der Hauptform gefärbtem *Schebâ*) geht auf דֶּרֶךְ zurück. In der Bitte הֲבִינֵנִי (6 mal in diesem Ps.) ist הֵבִין causativ wie Iob 32,8 und öfter in nachexil. Schriften. בֶּצַע bed. v. בָּצַע *abscindere*, wie κέρδος an κείρειν anklingt, Gewinn und Erwerb durch Abbruch, den man dem Nächsten thut, durch Schmälerung seines Eigentums, durch Raub, Trug, Erpressung (1 S. 8,3), dann als Lastername Habsucht und überh. Selbstsucht. שָׁוְא heißt was ohne realen d. i. ohne göttlichen Gehalt ist, widergöttliche Lehre und Leben. בִּדְרָכֶךָ[1] ist defektiver Plur., vgl. חַסְדֶּךָ v. 41. וּמִשְׁפָּטֶךָ v. 43 u. ö. Aufrichtung v. 38 ist s. v. a. Verwirklichung der göttlichen Zusage; der Relativsatz אֲשֶׁר לְיִרְאָתֶךָ ist nicht nach v. 85 (wo der Ausdruck anders) auf לְעַבְדְּךָ zu bez., sondern auf אִמְרָתֶךָ: erfülle deinem Knechte deine Zusage, als welche (*quippe quae*) darauf, daß man Furcht vor dir gewinne und darin zunehme, abzielt, vgl. 130,4. 40,4. Die Schmach, die der D. fürchtet v. 39., ist nicht die Schmach des Bekenntnisses, sondern der Verläugnung; danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ nicht Gottes Gerichte, sondern geoffenbarte Rechte: diese sind gut, indem demj., welcher sie hält, wol ist und wol geschieht. Darauf, daß er mit Herzensverlangen auf Erkenntnis und Erlebnis dieser gerichtet ist, kann er sich vor Gott berufen und darauf gründet er die Bitte, daß Gott kraft seiner Gerechtigkeit d. i. Strenge, mit welcher er seine Gnadenordnung, sowol deren Verheißungen als deren Verpflichtungen, aufrecht hält, ihn, den jetzt Todbetrübten und Todmüden, neubeleben möge.

V. 41—48. Das achtfache ו: Er bittet um die Gnade rechten und

1) Heidenh. u. Baer irrtümlich gegen die Masora: בִּדְרָכֶיךָ mit *Jod. plur.*

furchtlos freudigen Bekenntnisses. Die LXX übers. v. 41[a]: καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεός σου, mit Recht aber (vgl. v. 77. Jes. 63, 7) haben Trg. Hier. den Plural: Gottes verheißungsgemäße Gnadenerweise werden ihn in den Stand setzen, seinem חֹרְפִי Schmäher (eig. Rupfer, vgl. خَرُوف Lamm = Blätter- oder Gras-Rupfer) gegenüber nicht verstummen zu müssen, sondern ihm auf Grund eigner Erfahrung entgegnen zu können; das an sich vieldeutige עָנָה bekommt durch das beigefügte דָבָר die Bed. Antwort geben (syn. הֵשִׁיב דָּבָר). Auf die Bekenntnispflicht bez. sich auch v. 43. Der Sinn der Bitte ist, daß Gott ihn nicht in den Fall kommen lassen möge, der Wahrheit schlechterdings nicht Zeugnis geben zu können, denn dem der sich dessen vor Gott unwürdig macht, erstirbt das Wort im Munde; der Verf. fürchtet das für sich nicht, denn auf Gottes Rechte (לְמִשְׁפָּטֶךָ def. Plur. wie auch v. 149., vgl. zum Beweis v. 156 und v. 175) ist seine Hoffnung gerichtet, auf ihnen steht seine Zuversicht. Die von v. 44 bis 48 folg. Futt. besagen was er durch Gottes Gnade gern thun möchte und zu thun bestrebt ist: einhergehn בָּרְחָבָה auf breitem Raum (sonst בַּמֶּרְחָב), also unbeengt, was hier nicht s. v. a. glücklich, sondern getrost und unbefangen, ohne mich einschüchtern zu lassen, von der innern, nach außen sich kundgebenden Freiheit. In v. 46 übers. die Vulgata: *Et loquebar de (in) testimoniis tuis in conspectu regum et non confundebar* — das Motto der Augsburger Confession, wozu es sich zumal bei dieser dem Grundtext nicht entsprechenden historischen Fassung der beiden Zeitwörter eignete. Das Aufheben der Hände v. 48 ist wie beim Gebet 28, 2. 63, 5. 134, 2. 141, 2 u. ö. Ausdruck heftigen sehnlichen Verlangens. Das zweite אשׁר אהבתי ist versehentlicher Wiederholung verdächtig. שִׂיחַ בְּ (syn. הָגָה בְּ) bed. ein an den Gegenstand hingegebenes stilles und lautes Meditiren.

V. 49—56. Das achtfache ז: Gottes Wort ist seine Hoffnung und sein Trost bei aller Verhöhnung, und wenn er über die Abtrünnigen sich ereifert ist Gottes Wort seine Beruhigung. Da es v. 49 nicht דְּבָרְךָ, sondern דָּבָר heißt, so ist nicht nach 98, 3. 106, 45 zu erkl., sondern: gedenke des zu deinem Knechte geredeten Worts, darum daß du mich hoffen gemacht (*Pi. causat.* wie z. B. נִשָּׁה vergessen machen Gen. 41, 51) d. i. verheißend mich eines seligen Ausgangs getröstet und darauf hin meine Erwartung gerichtet hast. Ebendas ist sein Trost in seiner Niedergeschlagenheit, daß Gottes zusagende Aussage ihn neubelebt hat und ihre lebendig machende Kraft an ihm beweist. In הֱלִיצֻנִי (הֱלִיצוּנִי) *ludificantur* deutet sich an, daß die זֵדִים eben לֵצִים Frivole, Libertins, Freigeister sind (Spr. 21, 24). מִשְׁפָּטֶיךָ v. 52 sind die seit grauer Vorzeit geoffenbarten, gültigen, bewährten Rechte Gottes; in der Erinnerung an diese, welche je nach dem Verhältnis, das man zu ihnen einnimmt, des Menschen Geschick bestimmen, fand der D. Trost; man kann übers.: da tröstete ich mich, oder nach jüngerem Gebrauch des *Hithpa.*: ward ich getröstet. Ueber זַלְעָפָה *aestus* s. 11, 6 und zur Sache v. 21. 104. „Haus der Pilgrimschaft" nennt der D. das Erdenleben, denn die Erde ist zwar des Menschen 115, 16., aber er hat da keine bleibende Stätte 1 Chr. 29, 15., sein בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 ist wo anders (s. oben v. 19. 39, 13). Gottes Satzungen sind da

seine זְמִרוֹת, die ihn geistig laben, die Beschwerden der Wanderung versüßen und seine Schritte messen und beflügeln. Gottes Name lag ihm bisher nicht blos bei Tage, sondern auch bei Nacht im Sinne, und infolge dessen hat er Gottes Gesetz beobachtet (וָאֶשְׁמְרָה, wie noch 5 mal in diesem Ps. vgl. 3,6., wol zu untersch. von וְאֶשְׁמְרָה v. 44). Eben dies, daß er Gottes Ordnungen wart (*observat*), ist ihm (zutheil) geworden. Anderen ist Anderes beschieden (4,8), ihm dieses Eine Allernothwendigste.

V. 57—64. Das achtfache ח: Gottes Wort zu verstehen und zu halten ist sein Theil, der Gegenstand seines unablässigen Bittens und Dankens, die höchste Gnade, die ihm widerfahren kann. Nach 16,5. 73,26 gehört חלקי ה' zus.; 57ᵇ ist eine daraus gezogene Folgerung (אָמַר לְ wie Ex. 2,14 u. ö.), die vorliegende Vershalbirung bewährt sich. חִלָּה פְנֵי ist wie 45,13 Ausdruck liebherzenden anschmiegsamen Bittens, lat. *caput mulcere* (*demulcere*). Seine Zukehr zu Gottes Wort bez. der D. v. 59 als Folge sorgfältiger Prüfung seiner Handlungen. Es zu beobachten ist er seitdem, ohne sich lange mit Fleisch und Blut zu besprechen, rasch und freudig entschieden gewesen v. 60., obgleich ihn Nachstellungen böser Menschen umringen; der Sinn von חֶבְלֵי bestimmt sich nach v. 110., die Punktation unterscheidet חֶבְלֵי ὠδῖνας und חַבְלֵי Stricke, Bande nicht so scharf wie man erwarten dürfte (s. 18,5 f.), „Banden" aber vom Sing. 1 S. 10,5 (Böttcher §. 800) bed. der Plur. nach vorliegendem Sprachgebrauch nirgends. Dankbarkeit treibt ihn Mitternachts (*acc. temp.* wie Iob 34,20) aufzustehen, sich niederzuwerfen vor Gott und zu beten. Demgemäß ist er befreundet, steht er nahe (Spr. 28,24) allen Gottesfürchtigen. Aus der Fülle der Gnade Gottes, die nirgends auf Erden sich unbezeugt läßt (64ᵃ = 33,5), erbittet er sich innere Belehrung über sein Wort als der Gnaden höchste und liebste.

V. 65—72. Das achtfache ט: Das gute Wort des gütigen Gottes ist alles Guten Quell; man lernt es auf dem Wege der Demut. Ueberblickt er sein Leben, so sieht er in allem was ihm widerfahren die gute wolmeinende Fügung des Gottes des Heils gemäß dem Heilsplan und der Heilsordnung seines Worts. Die außerpausale Form עַבְדְּךָ bleibt 65ᵃ bei *Athnach*, obwol kein *Olewejored* vorausgeht (vgl. 35,19. 48,11. Spr. 30,21). An Gottes Geboten gläubig haftend kann er zuversichtlich bitten, daß Er ihn טוּב טַעַם und דַּעַת lehre; טַעַם ist ethisch die Fähigkeit, Gutes und Uebles zu unterscheiden und jenes herauszufühlen, טוּב טַעַם Wolverständigkeit eine Wortpaarung wie טוּב לֵב Frohsinn. In dieses Verhältnis zu seinem Wort hat ihn Gott versetzt, indem er ihn demütigte und so aus der Irre zurechtbrachte; אִמְרָה 67ᵇ ist wie v. 11 nicht die verheißende, sondern die verpflichtende Aussage Gottes. טוֹב heißt Gott als der Menschenfreundliche und מֵטִיב als der solche Gesinnung Bethätigende; diesen liebreichen Gott erbittet er sich zum Lehrer. In der Treue gegen sein Wort läßt er sich nicht irre machen durch all die Lüge, welche Uebermütige ihm aufschmieren (Böttch.), oder besser absolut (vgl. Iob 13,4): über ihn zusammenschmieren, wahres Wesen wie durch falsche Tünche unkenntlich machend (טָפַל ver-, auf-, aneinanderschmieren, wie das Targ. Talm. u. Syrische zeigt). Wenn das Herz dieser Leute, die ihn durch Ver-

leumdung zum Zerrbild machen, gegen alle Eindrücke des Wortes Gottes wie mit dickem Schmeer überzogen (Bild der Unempfindlichkeit und Verstocktheit 17,10. 73,7. Jes. 6,10. LXX *ἐτυρώθη*, *A. ἐλιπάνθη*, *S. ἐμυαλώθη*), so hat er dagegen an Gottes Gesetz sein Ergötzen (שִׁעֲשַׁע mit Acc.-Obj. nicht des Ergötzten 94,19 sondern des Ergötzenden). Wie heilsam ist ihm die Leidensschule gewesen, durch die er dahin gelangt ist! Das Wort aus Gottes Munde ist ihm nun theurer, als der größte irdische Reichtum.

V. 73—80. Das achtfache י: Gott demütigt, aber er erhöht auch wieder nach seinem Worte; darum bittet der D., damit er ein Trostexempel sei für die Gottesfürchtigen zur Beschämung seiner Feinde. Es ist unmöglich, daß Gott den Menschen, der sein Geschöpf ist, verlassen und ihm was ihn wahrhaft glücklich macht versagen sollte, nämlich Verständnis und Erkenntnis seines Wortes; um diese geistliche Gabe bittet der D. v. 73., vgl. zu 73ª Dt. 32,6. Iob 10,8. 31,15., und er wünscht v. 74., daß alle die Gott fürchten an ihm mit Freuden ein Beispiel sehen mögen, wie das Vertrauen zu Gottes Wort sich belohnt (vgl. 34,3. 35,27. 69,33. 107,42 u. a. St.). Er weiß, daß Gottes Gerichte eitel Gerechtigkeit sind d. i. normirt durch Gottes Heiligkeit, aus der sie stammen, und der Menschen Heil, worauf sie abzwecken, weiß, daß Gott אֱמוּנָה (*acc. adv.* für בֶּאֱמוּנָה) ihn gedemütigt, es treu mit ihm meinend, denn gerade in der Leidensschule lernt man den Werth seines Wortes erst recht würdigen, bekommt man seine Kraft zu schmecken. Aber Trübsal, wenn auch versüßt durch Einblick in Gottes heilsame Absicht, bleibt doch immer bitter, daher die wolberechtigte Bitte v. 76., daß doch Gottes Gnade sich erweisen möge ihm zum Troste, gemäß der ihm (לְ wie 49ª), seinem Knecht, gewordenen Verheißung. עִוֵּת v. 78 ist statt mit dem Acc. des Rechts oder der Rechtssache, welche verkehrt wird, mit dem Acc. der Person construirt, welcher solche Rechtsverkehrung, solche Bedrückung mittelst Entstellung angethan wird, wie Iob 19,6. Thren. 3,36; Chajug liest עִוְּרוּנִי wie v. 61. Den Wunsch v. 79 verstehe man nach 73,10. Jer. 15,19 vgl. Spr. 9,4. 16. Liest man statt וְיֹדְעֵי (wofür v. 63) nach dem *Chethib* וְיֵדְעוּ (vgl. v. 125), so ist mit יָשׁוּבוּ לִי Zukehr zum Zwecke des Lernens gemeint: ihre Erkenntnis möge sich aus seiner Erfahrung bereichern. Sich selbst aber wünscht er v. 80 vorbehaltloses, mangelloses, wankelloses Festhalten an Gottes Wort, denn nur so ist er vor schmählicher Enttäuschung sicher.

V. 81—88. Das achtfache כ: Diese Aufrichtung nach Gottes Verheißung ist sein Sehnen (כָּלְתָה) jetzt wo wenig fehlt, daß seine Feinde ihn zu Grunde gerichtet (כִּלּוּנִי). Seine Seele und Augen schmachten (כָּלָה wie 69,4. 84,3 vgl. Iob 19,27) nach Gottes Heil, daß es ihm widerfahre, nach Gottes Zusage, daß sie eintreffe. In v. 83 ist כִּי wie 21,12 u. ö. hypothetisch, hier wie 27,10 im Sinne von „obschon" (Ew. §. 362ᵇ). Er läßt Gottes Wort durch nichts aus seinem Bewußtsein drängen, obwol bereits geworden wie ein im Qualme geschwärzter und zusammengeschrumpfter Schlauch. Die Sitte der Alten, Krüge mit Wein, um diesen früher alt d. i. mild zu machen, über Rauch aufzustellen (s. Rosenmüller), trägt nichts zum Verständnis aus — den vorderhand nicht zu brauchen-

den Schlauch hing man in der Höhe auf, und daß er da den obenhinaus ziehenden Rauch zu bestehen hatte, begreift sich bei dem Mangel der Kamine. Der Vergleichspunkt, in dem wir zumeist mit Hitz. stimmen, ist die Beseitigung des in seinem Verließ fort und fort den Plackereien seiner Verfolger Ausgesetzten. כַּמָּה v. 84 ist s. v. a. wie wenige. Das Leben hienieden ist kurz, also auch der Zeitraum, innerhalb dessen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbaren kann. שִׁיחוֹת (wofür LXX falsch שִׂיחוֹת) Gruben ist ein altes Wort 57, 7. Der Relativsatz 85ᵇ bez. die זֵדִים als Widerspiel des geoffenbarten Gesetzes, denn daß andern eine Grube zu graben diesem nicht gemäß ist, brauchte nicht gesagt zu werden. Alle Gebote Gottes sind Ausfluß seiner Treue, fordern also auch Treue, eben diese Treue aber macht den D. zum Gegenstande tödtlichen Hasses. Sie haben ihn beinahe schon vertilgt „im Lande". Gew. übers. man „auf Erden", aber בַּשָּׁמַיִם zu Anfang des folg. Octonars ist zu entfernt, um Gegens. dazu zu sein, und lautet auch nicht so (vgl. dagegen ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mt. 5, 12). Also: im Lande (vgl. 58, 3. 73, 9), wo sie sich für die Alleinberechtigten halten, haben sie ihm schier das Garaus gemacht, ohne seine Glaubenstreue zu erschüttern. Aber er bedarf neuer Gnade, um nicht doch zuletzt zu erliegen.

V. 89—96. Das achtfache ל: Ewig und unvergänglich in steter Selbstbewährung ist Gottes lebens- und trostkräftiges Wort, an welchem der D. ewig halten will. Es hat den Himmel zum Standort und also auch des Himmels Eigenschaften, vor allem himmelgleiche Beständigkeit. Aehnlich spricht Ps. 89 (v. 3) von Gottes Treue, von welcher hier v. 90 sagt, daß sie in Geschlecht und Geschlecht währe; die Erde hat Er schöpferisch hingestellt und sie stehet, als Thatbeweis näml. und Schauplatz seiner endlosen unveränderlichen Treue. Subj. von v. 91 sind nicht Himmel und Erde (Hupf.), denn nur die Erde ist vorerwähnt, die Himmel v. 89 in ungleichartiger Beziehung. Hitz. u. A. sehen das Subj. in לְמִשְׁפָּטֶיךָ: Anlangend deine Rechte, so bestehen sie noch heute, aber das folg. עֲבָדֶיךָ fordert für עָמְדוּ einen andern Sinn: entw. dienstbereiten Hintretens oder, da עמד למשפט eine gemünzte RA ist Num. 35, 12. Jos. 20, 6. Ez. 44, 24., folgeleistenden Sichgestellens (Böttch.). Das Subj. von עָמְדוּ will in größter Allgemeinheit gedacht sein (vgl. Iob 38, 15), wie das folg. הַכֹּל zeigt: alle Wesen sind Gottes Knechte (Unterthanen) und haben sich deshalb gehorsam und demütig seinen Richtersprüchen zu stellen — הַיּוֹם „heute noch" fügt der D. hinzu, denn diese Richtersprüche sind die in der Tôra invoraus formulirten. Die Freude an diesem ewigfesten alles bedingenden Worte hat den D. in seiner Trübsal aufrechterhalten v. 92. Ihm verdankt der bis in den Tod Verfolgte und Betrübte seine Wiederbelebung v. 93. Von Ihm, dessen Eigentum er in Glauben und Liebe ist, erwartet er sein Heil auch ferner v. 94. Mögen Frevler ihm auflauern (קִוּוּ in feindlichem Sinne wie 56, 7., indem קִוָּה vgl. חִבָּה auf קָוָה قَوِىَ mit der breiten Grundbed. gespannt, fest, stark s. zurückgeht), ihn zu verderben, er bedenkt Gottes Zeugnisse. Er weiß aus Erfahrung, daß alle תִּכְלָה (irdische) Vollkommenheit ein Ende hat (indem sie, auf ihrem Höhepunkt

angelangt, in ihr Gegentheil umschlägt), Gottes Gebot (Sing. wie Dt. 11, 22) dagegen ist über die Maßen weit (vgl. Iob 11,9), unbeschränkt in seiner Währung und Bewährung.

V. 97—104. Das achtfache מ: Der D. rühmt die Lebensweisheit, die das ebendeshalb ihm so süße Wort Gottes darreicht. Gottes liebes Gesetz, mit dem er sich unablässig beschäftigt, macht ihn an Weisheit (Dt. 4, 6), Intelligenz, Urtheil seinen Feinden, seinen Lehrern und den Alten (Iob 12, 20) überlegen; es gibt also zur Zeit Lehrer und Alte (*πρεσβύτεροι*), welche (wie die hellenisirenden Sadducäer) in ihrer Laxheit nicht weit vom Abfall sind und den jungen gestrengen Eiferer um Gottes Gesetz feindlich verfolgen. Die Construction 98ª ist wie Jo. 1, 20. Jes. 59, 12 u. ö. הִיא geht auf die Gebote in ihrer Einheit: auf ewig hat er von ihnen Besitz ergriffen (vgl. 111ª). Falsch erkl. die Mischna *Aboth* IV, 1: von allen meinen Lehrern gewinn' ich an Einsicht; alle drei מִן v. 98—100 bed. *prae* (LXX *ὑπέρ*). In כָּלֵאתִי 101ª sieht man an der Schreibung das V. ל״א in ל״ה übergehen. הוֹרֵתָנִי ist wie Spr. 4, 11 vgl. Ex. 4, 15 defect. Schreibung für הוֹרֵיתַנִי. נִמְלְצוּ 103ª ist nicht s. v. a. נִמְרְצוּ Iob 6, 25 (s. dort S. 76. 172), sondern bed. dem Dativ-Obj. לְחִכִּי zufolge was leicht eingeht oder mundet (LXX *ὡς γλυκέα*), also wol v. מָלַץ = מָלַט glatt s.: wie geglättet, leicht eingehend (Spr. 23, 31) sind meinem Gaumen deine Zusagen; mit dem Plur. des Präd. verbindet sich der Collektiv-Sing. אִמְרָתֶךָ (vgl. Ex. 1, 10). Er hat keinen Geschmack an der gottentfremdeten Gegenwart, um so mehr aber an Gottes verheißener Zukunft. Aus Gottes Gesetze gewinnt er die Fähigkeit der Geisterprüfung, darum haßt er allen Lügenpfad (= 128ᵇ) d. i. alle die dem Zeitgeiste zusagenden falschgläubigen Richtungen.

V. 105—112. Das achtfache נ: Das Wort Gottes ist sein steter Führer, dem er sich anvertraut hat auf ewig. Der Weg hienieden ist ein Weg durch Dunkel und führt an Abgründen vorüber; in dieser Gefahr des Falls und Irrsals ist Gottes Wort seinem Fuße d. i. Gange Leuchte und seinem Stege Licht (Spr. 6, 23), seine Lampe oder Fackel und seine Sonne. Er hat was er geschworen, näml. Gottes Gerechtsame zu beobachten, auch aufgerichtet d. i. in Erfüllung gebracht, aber nicht ohne unter schweren Bekenntnisleiden niedergebeugt zu werden, weshalb er bittet (wie v. 25), daß ihn Gott gemäß seinem Worte, welches Leben verheißt denen die es halten, neubeleben möge. Freiwillige Opfer seines Mundes nennt er v. 108 vgl. 50, 14. 19, 15 die aus innerstem Triebe seines ganzen Herzens kommenden Gebetsbekenntnisse, in denen er sich ganz und gar der Gnade Gottes verdankt und anheimgibt. Die Bitte um deren wolgefällige Aufnahme gründet er darauf daß er auf das Aeußerste gefaßt ist. „Seine Seele in der Hand haben“ ist s. v. a. in bewußter Lebensgefahr schweben, wie „seine Seele in die Hand nehmen“ Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21. Iob 13, 14 s. v. a. sein Leben daran zu geben bereit sein, sein Leben wagen.[1] Obwol sein Leben bedroht ist (v. 87), wankt und

---

1) Vgl. *b. Taanîth* 8ª: Das Gebet des Menschen wird nicht erhört אלא אם כן משים נפשו בכפו d. h. wenn er nicht sein Leben zu opfern bereit ist.

weicht er doch nicht von Gottes Worte, Gottes Zeugnisse hat er in Besitz genommen und bekommen auf ewig (vgl. v. 98), sie sind seine נַחֲלָה, um welche er alles Andere gern darangibt, denn sie sind es (חֶמְדָּה ungenau für חֶדְוָה) die ihn innerlichst beglücken und entzücken. In v. 112 ließe sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Ausübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist עֵקֶב s. v. a. לָעַד und v. 44 beweist, daß 112ᵇ kein in sich geschlossener Gedanke zu sein braucht.

V. 113—120. Seine Hoffnung ruht auf Gottes Wort, ohne durch Zweifler und Abtrünnige sich irre machen zu lassen. סֵעֲפִים (Nominalform der Gebrechen) sind innerlich Gespaltene, auf beiden Seiten (סְעִפִּים) Hinkende 1 K. 18, 21., welche theilweise dem Jahvetum, theilweise dem Heidentum huldigen und also Glauben und Naturalismus zu vereinigen suchen. Im Gegens. zu solchen gilt des D. Lieben, Glauben, Hoffen ganz und gar dem Gotte der Offenbarung, und allen denen, die ihn abwendig machen wollen, ruft er v. 115 (vgl. 6, 9) ein entrüstungsvolles *apage* zu. Er bedarf aber der Gnade, um zu beharren und zu überwinden. Um diese bittet er v. 116. 117. Das מִן in מִשִּׂבְרִי ist das gleiche wie in בּוֹשׁ מִן. Das *ah* von וְאֶשְׁעָה ist wie Jes. 41, 23 das intentionelle (Ew. §. 228ᶜ). Die Begründung des סָלִיתָ *vilipendis* meint nicht: erfolglos ist ihr Trug (Hgst. Olsh.), sondern: Lüge ohne Wahrheitsgehalt ist ihre selbstbetrügerische und verführerische Richtung. LXX Syr. lesen תַּרְעִיתָם „ihre Gesinnung“, aber das ist ein aram., im Hebr. unverständliches Wort, welches die Alten nur der scheinbaren Tautologie halber in den Text hineingelesen. Eher dürfte die LA חִשַּׁבְתָּ oder חָשַׁבְתָּ (Aq. S. Hier.; LXX ἐλογισάμην, also חשבתי) statt הִשְׁבַּתָּ 119ᵃ berechtigt sein, aber jenes gibt einen zu geringen Sinn und die LA beruht auf Verkennung der Constr. des השבית mit Accusativen des Obj. und der Wirkung: alle Frevler, so viel ihrer auf Erden sind, tilgst du hinweg als Schlacken (סִגִים). Danach sind משפטיך v. 120 Gottes Strafgerichte oder vielmehr (vgl. v. 91) Gottes Rechte, nach denen er richtet. Es sind Strafurtheile wie Lev. c. 26. Deut. c. 28 gemeint. Vor diesen fürchtet sich der D., denn die Allmacht kann die Worte sofort in Thaten umsetzen. In Furcht vor dem Gotte, der Ex. 34, 7 und anderwärts sich selbst bezeugt, starrt und schaudert ihm Haut und Haar.

V. 121—128. Das achtfache ע: In der gegenwärtigen Zeit des Abfalls und der Verfolgung hält er sich um so strenger an die Richtschnur des göttlichen Worts und befiehlt sich der Schirmung und Belehrung Gottes. Im Bewußtsein seines gottgemäßen Verhaltens (sonst immer צֶדֶק וּמִשְׁפָּט, hier einmal משפט וָצדק) hofft der D., daß ihn Gott sicher nicht (בַּל) seinen Bedrückern zu willkürlichem Schalten überlassen werde. Diese Hoffnung überhebt ihn aber doch nicht des Bedürfnisses und der Pflicht fortgehender Bitte, daß J. sich zwischen ihn und seine Feinde stellen möge; עֲרֹב *seq. acc.* bed. jem. bürgschaftleistend und überh. mittlerisch vertreten Iob 17, 3. Jes. 38, 14., לְטוֹב ähnlich wie לְטוֹבָה 86, 17. Neh. 5, 19: mir zum Besten, zu wahrem Frommen. Der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung v. 123 lautet wie v. 81 f.; אִמְרַת צִדְקֶךָ heißt die Verheißung, die von Gottes צדק ausgeht und so wahr als Er צדיק ist nicht

unerfüllt bleiben kann. Die Eine Hauptbitte des D. aber, auf die er v. 124f. zurückkommt, geht auf immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes, denn diese Erkenntnis ist an sich schon Leben und Seligkeit, und die Gegenwart fordert dringlichst dazu auf. Denn die große Menge (welche Subj. zu הֵפֵרוּ ist) bricht thatsächlich und grundsätzlich Gottes Gesetz, es ist also Zeit, für J. zu handeln (עָשָׂה לְ wie Gen. 30, 30. Jes. 64, 3. Ez. 29, 20), und ebendazu bedarf es gründlicher sicherer Erkenntnis. Darum schließt sich der D. mit ganzer Liebe an Gottes Gebote, sie gehen ihm über Gold und Feingold (19, 11), die er etwa durch Verläugnung gewinnen könnte. Darum nimmt er es so genau als nur möglich mit Gottes Wort, indem er כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל alle Anordnungen aller Dinge d. i. alle göttlichen Anordnungen, mögen sie sich beziehen auf was nur immer sie wollen, als יְשָׁרִים bekennt und beobachtet (יִשֵּׁר in Bekenntnis und That für recht erklären) und alle lügnerische Richtung, alles Pseudojudentum hasset. Zwar läßt sich 126ª auch erkl.: es ist Zeit daß J. handle d. i. richterlich eingreife, aber dieser Ged. ist dem Zus. fremd und gewährt für עַל־כֵּן keinen gleich straffen Anschluß; auch hätte dann עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה accentuirt werden müssen. Zu כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל „alle Befehle jederlei Inhalts" vgl. Jes. 29, 11. und mehr formell Num. 8, 16. Ez. 44, 30; der Ausdruck ist absichtlich so gesteigert und die Correctur כל־פקודיך (Ew. Olsh. Hupf.) auch deshalb überflüssig, weil die Bez. des Gesagten auf den Gott der Offenbarung sich in diesem Zus. von selbst versteht.

V. 129—136. Das achtfache פ: Um so sehnsüchtiger verlangt er nach dem Lichte und der Speise des Wortes Gottes, je tiefer er sich über dessen Verächter betrübt. Die Zeugnisse Gottes sind פְּלָאוֹת wunderbare und wunderliche (paradoxe) Dinge, erhaben über das alltägliche Leben und den gemeinen Verstand; נְצָרָתַם ist in dieser Gedankenverknüpfung nicht von sorgfältiger Beobachtung, sondern aufmerksamer, nach eindringendem Verständnis verlänglicher Betrachtung gemeint. Eröffnung, Erschließung (פֵּתַח *apertio* mit *Zere* zum Untersch. von פֶּתַח *porta*) der Worte Gottes gewährt Licht, indem sie Einfältige (פְּתָיִים wie Spr. 22, 3) verständig macht, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott selbst es ist, der den Lernbegierigen die Mysterien seines Wortes entfaltet. Ein solcher Lernbegieriger ist der D.: aufgesperrten Mundes lechzt er, näml. nach der Himmelskost solcher Aufschlüsse (פָּעַר .wie פָּעַר פֶּה Iob 29, 23 vgl. Ps. 81, 11). יָאַב ist ἅπ. λεγ. wie auch תָּאַב unserem Ps. ausschließlich eigen ist, beides sec. Bildungen v. אָבָה. Die Liebe zu Gott kann ja nicht unerwidert bleiben; die Erfahrung fördernder Gnade ist ein denen die den Gott der Offenbarung lieben zukommendes Recht, Liebe um Liebe, Heil um Heilsverlangen ist ihre Prärogative. Auf Grund dieser Wechselbeziehung ergehen dann die Bitten v. 133—135., zuletzt auf die Eine Hauptbitte לַמְּדֵנִי zurückkommend. אִמְרָה v. 133 ist hier nicht blos Verheißung, sondern im Allgem. der kundgegebene Gotteswille. כָּל־אָוֶן bez. sich vorzugsweise auf alle Verläugnungssünde, in die er unter dem äußeren und inneren Drucke עֹשֶׁק verfallen könnte. Denn um sich her hat er solche die Gottes Gesetz nicht beobachten. Ueber diese Abtrünnigen (עַל לֹא wie Jes. 53, 9 = עַל־אֲשֶׁר לֹא) strömen seine Augen Bäche Wassers

יִרְדוּ wie Thren. 3,48 mit Acc. des Obj. Seine Stimmung ist nicht fühllose Selbstüberhebung, sondern jeremianische Trauer über die Verachtung Jahve's und die Selbstverderbung der Verächter.

V. 137—144. Das achtfache צ: Gerecht und treu waltet Gott nach seinem Worte, für welches der D. deshalb eifert, obwol jung und verachtet. Das Präd. יָשָׁר 137ᵇ geht seinem Subj. מִשְׁפָּטֶיךָ (Gottes Entscheidungen in Wort und That) in der Grundform voraus (nach dem Schema des Verbalsatzes 124,5), wie auch im Deutschen das prädicative Adj. unflectirt bleibt. Die Accusative צֶדֶק und אֱמוּנָה v. 138 sind nicht prädicative (Hitz.), wozu צֶדֶק (als Gerechtigkeit), nicht aber אֱמוּנָה sich eignet, sondern adverbielle (in Ger., in Treue) und מְאֹד ordnet sich seiner Stellung nach als virtuelles Adj. (vgl. Jes. 47, 9) dem ואמונה unter: die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes gehen von einer Gesinnungs- und Handlungsweise gegen die Menschen aus, welche genau und streng von seiner Heiligkeit bestimmt ist (צדק) und über die Maßen treu und redlich das Beste der Menschen meint (אמונה מאד). Dieses gute Gesetz Gottes von seinen Verfolgern misachtet zu sehen versetzt den D. in einen Eifer, der ihn seitens derselben an den Rand des äußersten Verderbens bringt (69, 10 vgl. צִמְּתַתְנִי 88, 17). Gottes Selbstaussage ist ja ohne Makel und also nicht zu bemäkeln, sie ist gediegenes feuerbeständiges edelstes Metall (18, 31. 12, 7), darum hat er sie lieb und kehrt sich, obwol jung (LXX *νεώτερος*, Vulg. *adolescentulus*) und geringgeschätzt, nicht an die Einreden seiner älteren, gelehrteren stolzen Gegner (Gliederung des v. 141 wie v. 95 u. ö.). Die צְדָקָה des Gottes der Offenbarung wird ewig צֶדֶק und sein Gesetz ewig אֱמֶת bleiben; צדקה ist hier Name der Eigenschaft und des danach geeigenschafteten Handelns, צדק des der Idee des Rechten durchaus gemäßen Bestandes. So auch v. 144: Jahve's Zeugnisse sind in Ewigkeit צדק, so daß alle Creaturen ihrer Uebereinstimmung mit dem absolut Rechten die Ehre geben müssen. Immer tiefer in diese ihre Vollkommenheit einzublicken ist das wachsende Leben des Geistes. Um diesen lebendig machenden Einblick bittet der D.

V. 145—152. Das achtfache ק: Treue gegen Gottes Wort und Errettung nach dessen Verheißung ist der Inhalt seines unablässigen Gebetes. Schon in der Morgendämmerung (נֶשֶׁף) war er betend wach; es heißt nicht חַנֶּשֶׁף ich kam dem Zwielicht zuvor, auch ist קִדַּמְתִּי nicht nach 88, 14 s. v. a. קדמתיך, sondern קִדַּמְתִּי · · וָאֲשַׁוֵּעָה ist die Auflösung der sonst üblichen Construction קדמתי לְשַׁוֵּעַ Jon. 4, 2., indem קִדֵּם „vornan, vorweg gehen" (68, 26) auch „sich (mit etw.) beeilen" bed. kann: frühe schon vor Morgenanbruch schrie ich. Statt לדבריך liest das *Keri* (Trg. Syr. Hier.) nach v. 74. 81. 114 passender לִדְבָרְךָ. Aber auch den Nachtwachen kamen seine Augen zuvor, indem sie von den einzelnen in ihrem Beginne (vgl. לְרֹאשׁ Thren. 2, 19) sich nicht schlafend betreffen ließen. אִמְרָה ist hier wie v. 140. 158 u. ö. Gottes gesamtes Wort, sei es fordernd oder verheißend. In v. 149 ist כְּמִשְׁפָּטֶךָ defectiver Plur. wie v. 43 (s. zu v. 37) nach v. 156, obwol nach v. 132 auch der Sing. (LXX Trg. Hier.) statthaft wäre: gemeint ist Gottes Heilsordnung oder seine darauf bezüglichen Verfügungen. Das correlative Verb. von v. 150 und 151 legt sich durch die Wort-

stellung nahe. Bei קָרְבוּ (vgl. קָרֵב) ist an ein feindliches Andringen, bei קָרוֹב wie 69,19. Jes. 58,2 an ein hülfreiches Beispringen gedacht. זִמָּה ist vom Gesetz gebrandmarkte Schandthat: auf solche sind sie geflissentlich aus, Gottes Gesetz aber ist durchaus sich erwahrende Wahrheit. Und der D. hat schon lange daraus die Erkenntnis gewonnen, daß es damit nicht auf blos temporäre Geltung abgesehn ist. Die Sophismen der Apostaten können ihn also nicht beirren. יְסַדְתָּם für יְסַדְתָּן wie הֵמָּה v. 111.

V. 153—160. Das achtfache ר: Weil Gott die seinem Wort Getreuen nicht unterliegen lassen kann, erfleht er dessen Hülfe gegen seine Verfolger. רִיבָה ist wie 43,1. 74,22 vor anlautendem (halbgutturalen) ר *Milra*. Das לְ von לְאִמְרָתְךָ ist das der Bez. (hinsichtlich deiner Aussage), sei es normativer Bez. (= כאמרתך v. 58) wie Jes. 11,3 oder causaler 25,2. Jes. 55,5. Iob 42,5. Das Präd. רָחוֹק wie יָשָׁר v. 137 steht in nächster noch unbestimmter Form voraus. Ueber 156^b s. zu v. 149. Treuloser ansichtig empfand er tiefen Ekel: וָאֶתְקוֹטָטָה pausaler Aorist, erg. בָּהֶם 139,21. Ob man אֲשֶׁר *quippe qui* oder *siquidem* übers., kommt auf eins hinaus. ראשׁ v. 160 bed. die Haupt- oder Gesamtzahl. Ueberrechnet er das Wort Gottes im Einzelnen und Ganzen, so ist Wahrheit der Gesamtnenner, Wahrheit das Facit. Dreimal wiederholt sich in dieser Gruppe das flehentliche חַיֵּנִי. Der Ps. wird, je näher seinem Ende, um so dringlicher.

V. 161—168. Das achtfache שׁ (sowol שׂ als שׁ [1]): Mitten in Verfolgung blieb Gottes Wort seine Furcht, Freude und Liebe, der Gegenstand seines Dankens und der Grund seines Hoffens. Fürsten verfolgen ihn ohne triftigen Grund, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Worten (das *Keri* beliebt wie v. 147 den Sing.), welche zu verläugnen das allergrößte Uebel für ihn wäre, fürchtet sich sein Herz. Es ist aber Furcht, die mit herzinniger Freude (v. 111) beisammen ist. Es ist die Freude eines durch reiche Beute sich belohnenden Kampfes (Richt. 5,30. Jes. 9,2). Nicht blos Morgens und Abends, nicht blos dreimal des Tages (55,18), sondern siebenmal (שֶׁבַע wie Lev. 26,18. Spr. 24,16) d. i. immer und immer wieder, jeden Gebetstrieb warnehmend, dankt er Gott für sein Wort, das so gerecht entscheidende, richtig leitende, für alle die es lieben eine Quelle überschwenglichen Friedens, bei welchem man keiner Gefahr des Falles מִכְשׁוֹל (LXX σκάνδαλον, vgl. 1 Joh. 2,10) ohne wirksame Gegenwirkung preisgegeben ist. Er sagt 166^a wie Jakob Gen. 49,18 und kann so sagen, indem er rastlos der Heiligung nachjagt. Er sucht aufs gewissenhafteste Gottes Gesetz zu halten, wofür er sich auf Gott den Allwissenden berufen kann. שָׁמְרָה ist hier 3 *pr.*, wogegen 86,2 *imper.* Von אָהַב lautet das Fut. אֹהַב und אֱהַב, wie von אָחַז sowol אֹחֵז als אֶאֱחֹז.

V. 169—176. Das achtfache ת: Möge Gott wie seinen Lobpreis, so dieses sein Flehen erhören und seines Knechtes, des in großer Gefahr schwebenden Schäfleins, sich annehmen. Die Bitten הֲבִינֵנִי und הַצִּילֵנִי gehen Hand in Hand, weil der D. ein um seines Glaubens willen Verfolgter ist und ebensosehr der Glaubensbefestigung, als der Befreiung von

1) Während selbst in den ältesten alfabetischen Pijutim das *Sin* wohl das *Samech*, nie aber das *Schin* mitvertritt, ist es in den bibl. alfab. Stücken umgekehrt; hier fallen *Sin* und *Schin* zusammen und *Samech* ist besonders vertreten.

dem äußern Zwange bedarf, der ihm angethan wird. רִנָּה ist das gellend laute, תְּחִנָּה das innige und dringliche Gebet. עָנָה eig. entgegnen bed. v. 172 anheben, anstimmen (wie zuweilen auch ἀποκρίνεσθαι). Auf den Vorsatz dankbaren Lobes Gottes und seines Wortes gründet der D. nach der Regel 50, 23 seine Bitte um Hülfe. Zu schätzen wissend was er hat, ist er berechtigt das Gute, das er noch nicht hat, hinzuzuerbitten und hinzuzuhoffen. Die יְשׁוּעָה, nach der er verlangt (תָּאַב wie v. 40. 20), ist Erlösung von der argen Welt, in welcher das Leben seiner eignen Seele gefährdet ist. Mögen denn Gottes Rechte (def. Plur. wie v. 43. 149., den nur der Syr. als Sing. faßt) ihm beistehen (יַעְזְרֻנִי, nicht יַעַזְרֻנִי); Gottes Hand v. 173 und Gottes Wort begehrt er zum Beistand, diese beiden sind ineinander, das Wort ist das Medium seiner Hand. Nach diesem hundertfach im Ps. bezeugten Verhältnis des D. zu Gottes Wort kann es auffallen, daß er von sich sagen kann תָּעִיתִי כְּשֶׂה אֹבֵד, und viell. verhält sich die Accentuation richtig, wenn sie sich nicht durch Jes. 53, 6 bestimmen läßt, sondern erklärt: Hab' ich mich verirrt — so suche wie ein verlorenes Schaf deinen Knecht; שֶׂה אֹבֵד ist ein zu Verlust gegangenes (vgl. אֹבְדִים als Benennung der Diaspora Jes. 27, 13) und in Gefahr gänzlichen Untergangs schwebendes (vgl. 31, 13 mit Lev. 26, 38) Schaf. Bei jener Erklärung, nach welcher interpungirt ist, schließt sich auch 176[b] leichter an: seine Verirrung ist kein Abfall, sein Heim, nach dem er sich wenn er auf Abwege gerathen zurücksehnt, ist bei dem HErrn.

DIE FUNFZEHN STUFENLIEDER.

Ps. CXX—CXXXIV.

Diese Lieder sind sämtlich שִׁיר הַמַּעֲלוֹת überschrieben. Die LXX übers. der nächsten Wortbed. nach ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, Itala u. Vulg. *canticum graduum* (woher liturgisch: „Gradualpsalmen"). Der Sinn bleibt dabei dunkel. Wenn aber Theod. übers. ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων, Aq. Symm. ᾠδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις (als ob es durchweg לַמַּעֲלוֹת wie 121, 1 hieße), so sieht das schon wie Auslegung aus. Die Väter, insbes. Theodoret und überh. die syr Kirche, denken dabei an τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον. Diese Ansicht vertrat lange Zeit Ewald. Er übersetzte in seiner Einl. zu den poet. Bb. des A. B. 1839 und anderwärts „Lieder der Pilgerzüge" oder „der Heimzüge" und erklärte diese 15 Ps. für alte und neue Reiselieder der aus dem Exil Heimkehrenden. Das V. עָלָה ist allerdings für das Reisen nach Palästina aus dem babyl. Niederland, wie aus dem äg. Niltballand, das übliche Wort Und daß die Rückkehr aus dem Exil Ezr. 7, 9 הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל heißt, ist verlockend. Einige dieser Ps., wie 121. 123—125. 129. 130. 132. 133., sind dieser Situation auch angemessen oder lassen sich ihr doch anpassen. Aber Ps. 120 ist, wenn auf das Exil zu beziehen, ein Lied mitten aus diesem heraus; Ps. 126 könnte seiner ersten Hälfte nach ein Reiselied der Heimkehrenden sein, ist aber seiner zweiten Hälfte zufolge auf Dank gegründete Bitte der Heimgekehrten um Wiederbringung Gesamtisraels, und Ps. 122 setzt Bestand und Besuch des Tempels und der h. Stadt, Ps. 134 volle Uebung des Tempeldienstes voraus. Unbequem ist es auch, daß מַעֲלָה, welches an sich nur Hinaufreise, nicht Heimreise besagt, ohne nähere Bestimmung ist, zumal da bei dieser Wortbildung die Bed. eines Etwas (Treppe, Sonnenzeiger, aufsteigende Ge-

danken Ez. 11, 5) mindestens ebenso nahe liegt, als die einer Handlung. Deutlicher schon wäre שִׁיר הָעֹלִים. Und was soll der Plural? Die Deutung desselben von den verschiedenen Zügen, in welchen die Exulanten heimkehrten, setzt einen Sprachgebrauch voraus, von dem wir nichts wissen.

Verhältnismäßig wahrscheinlicher ist die Bez. auf die Wallfahrtsreisen an den drei hohen Festen, nach späterem hebr. Ausdruck die שָׁלֹשׁ רְגָלִים; auch dieses von der Tôra geforderte Hinaufziehn nach Jerusalem heißt allgewöhnlich עלה. So Agellius 1606, Herder Eichh. Mr. Hgst. Keil u. A., so jetzt auch Ew. in Ausg. 2. 1866 der Einl. zu den Dichtern des A. B., so Kamphausen, Reuß in seiner Abh. *Chants de Pèlerinage ou petit Psautier des Pèlerins du second temple* (in der *Nouvelle Revue de Théologie* I, 273—311), und Liebusch in dem Quedlinburger Osterprogramm 1866: „Die Pilgerlieder im fünften Buche des Psalters.“ Aber מַעֲלָה in dieser Bed. ist unerhört, und wenn Hupf. dagegen sagt: „daß ein Nomen zufällig im A. T. nicht vorkommt, hat nichts auf sich, da es sich ja jedenfalls hier um Deutung eines späteren Sprachgebrauchs handelt“: so ist zu erwidern, daß auch der gesamte nachbiblische Hebraismus keine Spur dieses Sprachgebrauchs aufweist. Thenius sucht deshalb dem Wort in anderer Weise gerecht zu werden. Er versteht מעלות von den verschiedenen bei den Festreisen nach dem hochgelegenen Jerusalem stattfindenden Stationen d. i. Hinaufzugs-Stufen. Aber der rechte Name für „Stationen“ wäre מַסָּעוֹת oder מַעֲמָדוֹת, und überdies ist der von den Processionen nach dem Calvarienberg entlehnte Begriff ohne historischen Halt im Cultus Israels. So entgeht uns denn bei der Bez. dieses Psalmtitels auf die Festreisen der nöthige Boden in Sprache und Sitte, und die Erwägung, daß die ersten drei und die letzten drei Lieder in ein Festwallfahrts-Gesangbuch passen und daß alle, wie Liebusch nachgewiesen, die Charakterzüge des geistlichen Volkslieds an sich tragen, vermag den fraglichen Sinn des מעלות nicht zu entscheiden.

Wir prüfen nun die spätere jüdische Deutung. Laut *Middoth* II, 5. *Succa* 51[b] führte aus dem Vorhof der israel. Männer (עזרת ישראל) hinab in den Vorhof der Frauen (עזרת נשים) eine halbkreisförmige Treppe mit 15 Stufen, und auf diesen 15 Stufen, welche den 15 Stufenpsalmen entsprechen, musicirten am Abend des ersten Laubenfesttags bei der Freudenfeier des Wasserschöpfens[1] die Leviten, oberhalb welcher oben im Portale (auf der Schwelle des Nikanor- oder Agrippathors[2]) zwei Priester mit Trompeten standen. Man hat gesagt, es sei dies eine zu Gunsten der Ueberschrift שיר המעלות erfundene talmudische Fabel und die 15 Stufen seien aus Ez. 40, 26. 31 zusammengelesen. Diese Verdächtigung beruht aber auf Unkenntnis. Denn der Talmud sagt an jenen Stellen gar nicht, daß die 15 Ps. von den 15 Stufen den Namen haben, er sagt nicht einmal daß gerade diese Ps. auf den 15 Stufen vorgetragen worden seien, sondern er setzt die 15 Stufen mit den 15 Ps. nur in Parallele und erklärt übrigens den Namen שיר המעלות ganz anders, näml. aus einer Legende über David und Ahitofel *Succa* 53[a], *Maccoth* 11[a] (anders gefaßt im Abschn. *Chelek* des Traktats *Sanhedrin* im jerus. Talmud). Diese Legende, auf welche sich die targumische Ueberschrift bezieht (s. Buxtorf *Lex. talm. s.* קפא), ist abgeschmackt genug, hat aber mit den 15 Stufen nichts zu schaffen.

---

1) s. Gesch. der jüdischen Poesie S. 193 f.

2) Nikanorthor hieß es im serubabelschen, Agrippathor im herodianischen Tempel, in beiden stieg man zu dessen Schwelle auf 15 Stufen hinauf, s. Unruh, Das alte Jer. u. seine Bauwerke (1861) S. 137 vgl. 194.

Erst spätere jüd. Ausll. sagen, die 15 Ps. hätten von den 15 Stufen den Namen.[1] Etwas Aehnliches muß schon Hippolytos gehört haben, wenn er sagt (p. 190 *ed. Lagarde*): *πάλιν τε αὐτοῦ εἰσί τινες τῶν ἀναβαθμῶν ᾠδαί, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ, τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχεσθαι ἐν τῷ ἑβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ*, worauf Hilarius fußt: *esse autem in templo gradus quindecim historia nobis locuta est*, näml. 15 (7+8) aus dem Priestervorhof ins Allerheiligste führende Stufen. Da lag denn die Allegorie nahe, an welcher die kirchliche Deutung lange Gefallen gefunden: *Gesang der staffeln oder auffsteygungen*, wie Otmar Nachtgal erklärt, *die dz gemüt deren so von irdischen dingen zu Got steygen anzaygen*. Der Furtmaiersche Cod. in Maihingen überschreibt demnach: *Psalm der ersten staffeln* u. s. w. Lassen wir diesen *sensus anagogicus* auf sich beruhen, so wäre der Titel, auf die 15 Stufen bezogen, zwar an sich nicht unpassend (vgl. *Graduale* oder *Gradale* im röm. Gottesdienst), aber so äußerlich wie sonst keiner.[2]

Es ist Gesenius' Verdienst, den wahren Sinn der fraglichen Psalmüberschrift zuerst durchschaut zu haben, indem er seit 1812 (Hallische LZ 1812 Nr. 205) und seitdem öfter gelehrt hat, daß die 15 Lieder von ihrem stufenweise fortschreitenden Gedanken-Rhythmus den Namen haben und daß also der Name, wie Triolett (Ringelgedicht) in der abendländischen Poetik, sich nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auf den technischen Bau bezieht. Die Richtigkeit dieser Ansicht ist bes. von de Wette gebührend gewürdigt worden, welcher unter den künstlicheren Rhythmen auch diesen Stufenrhythmus aufführt. Die Lieder heißen Stufenlieder als klimaktisch und zwar mittelst *πλοκή* (*ἐπιπλοκή*) d. i. Wiederaufnahme des unmittelbar vorausgegangenen Worts steigerungsweise sich fortbewegende Lieder, und sind wegen dieser gemeinsamen Eigenschaft, wie die von einer ähnlichen den Namen führenden מִכְתָּמִים, zusammengesellt. Daß, wie Liebusch einwendet, מעלות in dieser figürlichen Bed. sonst ohne Spur ist, verschlägt nichts, da wir überhaupt in den Psalmenüberschriften eine (abgesehen von einigen Nachklängen in der Chronik) sonst unbelegbare Kunstsprache poetisch-musikalischer Technik kennen lernen. Und auch das widerlegt uns nicht, daß diese in ein vorausgegangenes Wort einsetzende und so sich fortsetzende, gleichsam kletternde Gedankenbewegung auch außerhalb dieser 15 Lieder im Psalter selbst (z. B. 93. 96), wie auch anderwärts (Jes. 17, 12 f. 26, 5 f. und bes. im Liede Debora's Richt. 5, 3. 5. 6 u. s. w.) nicht ohne Beispiel ist, und daß sie in den 15 Ps. nicht überall gleicherweise durchgeführt erscheint — genug daß hier wie nirgends in 15 verketteten Liedern (auch 125. 127. 128. 132) der Parallelismus zurücktritt und der Fortgang sich mit Vorliebe als Stufengang darstellt, indem das Nachfolgende auf dem Vorhergehenden fußt und von da aus höher und weiter aufsteigt.

---

1) Lyra in seiner Postille und Jacob Leonitius in seinem hebr. *Libellus effigiei templi Salomonis* (Amsterd. 1650. 4) sagen sogar, die Leviten hätten auf je einer Stufe eins der 15 Stufenlieder gesungen. Luther hat diese Ansicht wieder verallgemeinert, denn seine Uebers. „Ein Lied im höhern Chor" will sagen, *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori* (Bakius).

2) Eine neue Combination dieser Ps. in Ansehung der Verszahl von 120 u. 121 (7 + 8) und ihrer Gesamtzahl mit den Tempelstufen hat Hitzig in seinem Psalmencomm. 1865 versucht.

PSALM CXX.

Nothschrei in zanksüchtiger Umgebung.

**1 Zu Jahve in der Bedrängnis mein
Ruf' ich, so erhört er mich.
2 Jahve, o rette meine Seele von Lügenlippe,
Von tückischer Zunge!**

**3 Was soll er dir geben und was dir weiter geben,
Du tückische Zunge?
4 Pfeile eines Starken, geschärfte,
Nebst Glühkohlen von Ginster.**

**5 O weh mir, daß ich weile unter Meschech,
Wohne bei Gezelten Kedars.
6 Lange genug schon wohnt meine Seele
Bei Friedens-Hassern.
7 Ich bin Friede, doch wenn ich rede,
Sind jene auf Krieg aus.**

Dieses 1. Stufenlied schließt sich an 119, 176 an. Der Verf. von Ps. 119., ringsum von Abfall und Verfolgung umgeben, vergleicht sich einem leicht verlornen Schafe, welches der Hirte zu suchen und heimzuholen hat, wenn es nicht umkommen soll, und auch der Verf. von Ps. 120 ist ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων. Sein Zeitalter ist unsicher und also auch ob er von ausländischen Barbaren oder von seinen eignen verweltlichten Volksgenossen so endlose heimtückische Anfechtung zu erleiden hat. Eine dritte Möglichkeit hat E. Tiling in seiner *Disquisitio de ratione inscript. XV Pss. grad.* (1765) zu begründen gesucht. Er leitet dieses und die folg. Stufenlieder aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile ab, als geheime und offenbare Feindschaft der Samaritaner und anderer Nachbarvölker (Neh. 2, 10. 19. 4, 1. 6, 1) den Aufschwung der jungen Colonie niederzuhalten suchte.

V. 1—4. Der Punktation וַיַּעֲנֵנִי nach scheint der D. seine jetzige Bitte, welche von v. 2 an Inhalt des ganzen Ps. ist, auf die Thatsache früherer Gebetserhörung zu stellen; denn die Bitte v. 2 ergeht offenbar aus seiner v. 5 ff. beschriebenen kläglichen Lage. Indes ist auch anderwärts da, wo sich וְיַעֲנֵנִי erwarten ließe, וַיַּעֲנֵנִי punktirt 3, 5. Jon. 2, 3., so daß also unbeschadet der Punktation וַיַּעֲנֵנִי sich als gläubiger Ausdruck des Erfolgs (vgl. das Fut. der Folge Iob 9, 16) des gegenwärtigen Hülferufs fassen läßt. צָרָתָה ist der urspr. Bed. nach Form der Zustandsbestimmung wie 3, 3. 44, 27. 63, 8. Jon. 2, 10. Hos. 8, 7 und בַּצַּר־לִי = בְּצָרָתָה לִּי 18, 7 fußt auf dem üblichen צַר לִי. Es folgt v. 2 die Bitte, welche der D. erhörungsgewiß zu J. emporsendet. רְמִיָּה neben לָשׁוֹן ist, obwol es kein *masc.* רָמִי gibt (vgl. jedoch aram. רַמַּאי, רַמַּי), als Adjektiv n. d. F. טְרִיָּה, עֲנִיָּה gefaßt, was es viell. auch Mi. 6, 12 ist; der Parall. legte לְשׁוֹן nahe, wie לְשׁוֹן מִרְמָה 52, 6., die Punktation die dies dennoch verschmähte wird also auf Ueberlieferung beruhen. Die Anrede in v. 3 ergeht an die arglistige Zunge. Allerdings ist לָשׁוֹן gew. Fem., aber während die Zunge als solche Fem. ist, geht das לשון רמיה der Anrede wie 52, 6 auf den welcher solcherlei Zunge hat (vgl. Hitz. zu Spr. 12, 27) und dadurch rechtfertigt sich das לְךָ, wogegen die Uebers.: „was bringt sie dir und was frommt sie dir", oder: „was fügt dir zu und was thut dir weiter die arglistige Zunge"

zwar syntaktisch möglich (Ges. §. 147[e]), aber als zweideutig und verwirrend im Ausdruck unwahrsch. ist. Auch ist aus dem Anklang des מַה־יִּתֵּן לְךָ וּמַה־יֹּסִיף לָךְ an die Schwurformel כֹּה יַעֲשֶׂה־לְּךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף 1 S. 3, 17. 20, 13. 25, 22. 2 S. 3, 35. Ruth 1, 17 zu folgern, daß als Subj. von יתן und יסיף Gott gedacht ist: was wird oder vielmehr der sonst precativen Verwendung der Formel und der hier vorausgehenden Bitte gemäß: was soll er dir geben (נָתַן wie Hos. 9, 14) und was dir zulegen, du arglistige Zunge? Daß nun v. 4 nicht die Anrede an die Zunge fortsetzende Charakteristik derselben ist (Ew.), zeigt die Wechselbez. von 4[a] zu מה־יתן und von 4[b] mit dem hinzufügenden עִם zu מה־יסיף. Sonach antwortet v. 4 auf v. 3 mit der zwiefachen Strafe, welche J. der falschen Zunge zu fühlen geben wird. Die Frage, die der D., der Erhörung seines Hülfrufs gewiß, an die falsche Zunge stellt, bezweckt der aufgerufenen mit einem Anfluge von Sarkasmus zu hören zu geben, wessen sie zu gewärtigen hat. Die böse Zunge ist ein scharfes Schwert 57, 5., ein gespitzter Pfeil Jer. 9, 7., sie ist wie höllisches Feuer Jak. 3, 6. Dieser ihrer Artung und ihrem Gebaren 64, 4 entspricht auch die Strafe. Der גִּבּוֹר LXX *δυνατός* ist Gott selbst, wie *b. Erachin* 15[b] mit Hinweis auf Jes. 42, 13 bemerkt wird: אין גבור אלא הקב״ה. Dieser vergilt der bösen Zunge Gleiches mit Gleichem. Pfeile und Kohlen (140, 11) erscheinen auch sonst unter seinen Strafmitteln. Sie, welche durchbohrende Pfeile schoß, wird von eines unwiderstehlich Starken geschärften Pfeilen durchbohrt; sie, welche den Nächsten in Angstglut versetzte, muß nachhaltige, sicher und qualvoll verzehrende Ginsterkohlengut erleiden. Die LXX übers. allgemein *σὺν τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς*, Aq. nach jüd. Trad. *ἀρκευθίναις*, aber רְתָמִים arab. رَتَم *ratem* ist der (z. B. in der *Belkâ* ungemein häufige) Ginsterstrauch.

V. 5—7. Da Pfeile und Ginsterglut, womit der bösen Zunge gelohnt wird, vorjetzt noch von ihr selber ausgehn, so fährt der D. mit tief aufseufzendem אוֹיָה (nur hier) fort. גּוּר mit dem Acc. dessen, bei dem man weilt, wie 5, 5. Jes. 33, 14. Richt. 5, 17. Die Moscher מֶשֶׁךְ (deren Namen LXX als Appell. in der Bed. langer Dauer faßt, vgl. den umgekehrten Fall Jes. 66, 19 LXX) wohnen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, unter ihnen und Kedarenern (s. 83, 7) zugleich zu weilen ist unmöglich. Deshalb sind die beiden Volksnamen mit Saad. Calv. Amyrald. u. A. emblematisch zu verstehen von *homines similes ejusmodi barbaris et truculentis nationibus.*[1] Meschech zählt zu Magog Ez. 38, 2 und die Kedarener sind von der Erblust (Gen. 16, 12) des *bellum omnium contra omnes* besessen. Zu lange schon währt dem D. (und seinen Volksgenossen, mit denen er sich viell. zusammenfaßt) die so rohe und händelsüchtige Umgebung. רַבַּת reichlich (s. 65, 10) erscheint bes. 2 Chr. 30, 17 f. als jüngeres Prosawort. Das die Handlung auf das Subj. zurückwerfende לָהּ gibt der Aussage wie 122, 3. 123, 4 gemütliche Färbung. Er seinerseits ist Friede (vgl. Mi. 5, 4. Ps. 109, 4. 110, 3), inwiefern Friedensliebe, Friedenswillig-

1) Wenn der Ps. ein maccabäischer wäre, so könnte man meinen מֶשֶׁךְ von מָשַׁךְ *σύρειν* spiele auf die Syrer oder auch auf die jüdischen Apostaten mit Bezug auf מָשַׁךְ עָרְלָה *ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀκροβυστίαν* (1 Cor. 7, 18; an.

keit, Friedensverlangen seine Seele ausfüllt; aber wenn er nur den Mund aufthut, so sind sie auf Krieg aus, so wird ihre Stimmung und ihr Verhalten sofort feindlich. Ewald (§. 362[b]) construirt (nach Saadia): und ich — Frieden obwol ich rede; aber wenn auch כִּי (wie עַד 141,10) diese Stellung im Satze einnehmen könnte, so doch nicht וְכִי. Zu אֲדַבֵּר ist nicht einmal mit Hitz. (nach 122,8. 28,3. 35,20) שָׁלוֹם hinzuzudenken. Mit der schrillen Dissonanz von שלום und מלחמה schließt der Ps.; der Hülfruf, mit welchem er anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersehnend, darüber.

PSALM CXXI.

Trost göttlicher Obhut.

1 **Ich hebe meine Augen zu den Bergen:**
Von wo wird kommen meine Hülfe?
2 **Meine Hülfe kommt von Jahve,**
Erschaffer Himmels und der Erde.

3 **Er wird ja doch nicht wanken lassen deinen Fuß,**
Nicht schlummern wird dein Hüter.
4 **Siehe nicht schlummert und nicht schläfet**
Der Hüter Israels

5 **Jahve ist dein Hüter,**
Jahve dein Schatten ob deiner rechten Hand:
6 **Tags wird die Sonne dich nicht stechen**
Und der Mond in der Nacht.

7 **Jahve wird dich behüten vor allem Uebel,**
Wird behüten deine Seele.
8 **Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang**
Von jetzt an und auf ewig.

Nur dieses Stufenlied ist nicht שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, sondern שִׁיר לַמַּעֲלוֹת überschrieben. LXX Trg. Hier. übers. wie anderwärts, Aq. und Symm. dagegen *ᾠδὴ* (*ᾆσμα*) *εἰς τὰς ἀναβάσεις*, wie auch der Midrasch *Sifrî* mystisch deutet: Lied auf die Stufen, auf welchen Gott die Gerechten in das Jenseits emporführt. Diejenigen, welche המעלות von den Heimzügen oder von den Wallfahrten erklären, finden mit Recht dieses einmalige למעלות ihrer Erklärung günstig. Aber das ל ist das der Norm. Das hervorstechendste Merkmal von Ps. 121 ist die staffelförmige Gedankenbewegung: er ist לַמַּעֲלוֹת nach Art der Stufen geformt. Die Ansicht, daß wir ein Wanderlied vor uns haben, hat den Anfang gegen sich, welcher auf einen festbegrenzten Gesichtskreis und also festen und von den heimatlichen Bergen fernen Wohnort schließen läßt. Die tetrastichische Anlage ist unverfehlbar.

V. 1—4. Apollinaris übers. so nichtssagend als möglich: *ὄμματα δενδροκόμων ὀρέων ὑπερεξετάννυσσα* — mit Wiedergabe des fehlgegriffenen *ἦρα* der LXX. Es heißt ja אֶשָּׂא, nicht נָשָׂאתִי. Und die Berge, nach denen der Psalmist die Augen erhebt, sind nicht irgendwelche. הָרֵי יִשְׂרָאֵל ist bei Ez. die Bez. der Heimat vom mesopotamischen Flachlande aus. Nach der Gegend dieser Berge hin geht sein Sehnsuchtsblick, sie sind seine Kibla d. i. Richtpunkt seines Gebets, wie Daniel's 6, 11. Zu übers.: von welchen mir Hülfe kommt (Lth.) ist unzulässig; מֵאַיִן ist Frágwort,

auch Jos. 2, 4., wo die Frage eine indirekte. Der D. blickt zu den Bergen auf, den Bergen der Heimat, den heiligen Bergen (133,3. 87,1. 125,2), indem er sehnsüchtig fragt: von wo wird mir Hülfe kommen und auf diese Frage der Sehnsucht sich selbst die Antwort gibt, daß seine Hülfe nirgend anderswoher, als von J. kommt, dem Erschaffer Himmels und der Erde, dem hinter und auf diesen Bergen thronenden, dessen hülfreiche Macht sich bis in die äußersten Fernen und Winkel seiner Schöpfung erstreckt und bei (עִם) welchem die Hülfe ist d.i. sowol die Willigkeit als die Macht zu helfen, so daß also die Hülfe von nirgends als von (מִן) ihm allein kommt. In v. 1ᵇ hat der D. eine Frage gestellt und in v. 2 diese Frage sich selbst beantwortet. In v. 3 und weiter fährt der Beantwortende fort zu dem Fragenden zu reden. Der D. ist sich selbst gegenständlich geworden und sein in Gott gefaßtes Ich spricht ihm Trost zu, indem es ihm die in jener Hoffnung auf J. enthaltenen frohen Aussichten auseinanderlegt. Das subjektive אַל verneint beidemal mit affektuöser Abweisung des platterdings Unmöglichen. Der D. sagt zu sich selbst: er wird ja doch nicht hingeben לַמּוֹט dem Wanken (wie 66,9 vgl. 55,23) deinen Fuß, dein Hüter wird doch nicht schlummern, und bestätigt dann daß dies nicht geschehen werde, indem er den Ausdruck stufenpsalmgemäß steigert: siehe nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels d. h. er schlummert nicht vor Müdigkeit ein und sein Leben ist kein wechselndes Wachen und Schlafen. Die Augen seiner Fürsehung stehen über Israel immer offen.

V. 5—8. Was vom שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל gilt, zieht der D. v. 5 nach Gen. 28,15 gläubig auf sich, den Einzelnen in Gottes Volke. J. ist sein Hüter, ist sein Schatten ob seiner rechten Hand (יְמִינֶךָ wie Richt. 20,16. 2 S. 20,9 u. ö. Annexion statt der Apposition, vgl. z. B. جانبُ الغربيِّ die Seite des Westlichen = die westliche), der ihn schützend und frisch erhaltend gegen Sonnenglut deckt, צֵל wie 109,6. 110,5 mit der Vorstellung schirmender drüber hin sich breitender Ueberschattung (vgl. Num. 14,9). An das Bild vom Schatten schließt sich die Tröstung v. 6. הִכָּה bed. von der Sonne: verderblich treffen Jes. 49,10., die Pflanze so daß sie verdorrt 102,5., den Kopf Jon. 4,8 so daß die Symptome des Sonnenstichs (2 K. 4,19. Judith 8,2 f.) sich einstellen. Die Uebertragung des Wortes auf den Mond ist nicht zeugmatisch. Auch die Mondstrahlen können unerträglich werden, die Augen krankhaft afficiren und (bes. in den Aequatorialgegenden) tödtliche Hirnentzündung bewirken.[1] Von den schädlichen Einflüssen der Naturumgebung erweitert sich die Verheißung v. 7. 8 nach allen Seiten. Jahve — sagt sich der D. — wird dich behüten vor allem Uebel, welcherlei Art es auch sei und woher immer es drohe; er wird behüten deine Seele und also dein Leben nach innen wie nach außen; er wird behüten (יִשְׁמָר־ vgl. dagegen יִשְׁפָּט־ 9,9) dein Aus- und Eingehn d.i.

---

1) Dennoch verstehen manche Ausll. den hier gemeinten verderblichen Einfluß des Mondes von der nächtlichen Kälte, welche sonst in gleichem Gegens. genannt wird Gen. 31,39. Jer. 36,30. le Maistre de Sacy bem. dabei: *On dit quelquefois d'un grand froid, comme d'un grand chaud, qu'il est* *b r û l a n t*. Auch der Araber sagt vom Schnee und der Kälte wie vom Feuer: *j a ḥ r i k* er (sic) brennt.

deinen Handel und Wandel (Dt. 28, 6 u. ö.), denn, wie Chrys. bem., *ἐν τούτοις ὁ βίος ἅπας, ἐν εἰσόδοις καὶ ἐξόδοις*, also: allüberall und allseits, und das von anjetzt bis in Ewigkeit, wobei der Ged. nahe liegt, daß das Leben dessen keinen Abbruch erleiden kann, der unter so allgemeinem und unbegrenztem Schutze der ewigen Liebe steht.

PSALM CXXII.

Glückwünschender Rückblick auf die Wallfahrtsstadt.

1 Ich freute mich derer die mir sagten:
„Ins Haus Jahve's wolln wir gehen!"
2 Stille standen unsere Füße
In deinen Thoren, Jerusalem,
3 Jerusalem, du wiederaufgebaute
Als eine Stadt, die eng in sich verbunden!

4 Wo hinaufzogen die Stämme,
Die Stämme Jáh's —
Eine Vorschrift für Israel —
Zu danken dem Namen Jahve's.
5 Denn dort waren niedergesetzt Stühle zu Gericht,
Stühle für das Haus Davids.

6 Wünschet Jerusalem Frieden:
Wol geh' es denen die dich lieben!
7 Es sei Friede in deiner Ringmauer,
Wolergehn in deinen Palästen!
8 Um meiner Brüder und meiner Freunde willen
Will ich Frieden dir zusprechen.
9 Um des Hauses Jahve's willen, unsres Gottes,
Will ich dein Bestes suchen.

Sind unter הֶהָרִים 121, 1 die Berge des h. Landes zu verstehen, so ist auch klar, weshalb der Sammler dieses Stufenlied, welches mit dem Ausdruck der Freude an der Wallfahrt nach dem Hause Jahve's und also nach dem h. Berge beginnt, an das vorige angeschlossen. Es berührt sich durch seinen Friede (שָׁלוֹם) athmenden Inhalt aber auch nahe mit Ps. 120. Der D. ruft der h. Stadt in Erinnerung an die schöne Zeit, wo er als Festbesucher in ihr weilte und ihres erhebenden Anblicks genoß, innige Segensgrüße zu. Wenn der Ps. in Ansehung des לְדָוִד für einen altdav. zu halten wäre, so würde er in die Reihe jener Ps. der absol. Verfolgungszeit gehören, welche mit Sehnsucht nach der Heimat, dem Hause Gottes zurückblicken (23. 26. 55, 15. 61 und bes. 63). Aber das לדוד fehlt in LXX *AB*, und א, welcher *ΤΩ ΔΑΔ* hat, setzt dieses gegen *AB* auch vor Ps. 124 *εἰ μὴ ὅτι κύριος κτλ*. Es ist hier durch v. 5 veranlaßt, aber unkritischer Weise. Daß übrigens die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren, zeigen die Maßregeln Jerobeams I. Die Stierbilder in Dan und Bethel und das in einen andern Monat verlegte Laubenfest sollten den politischen Bruch befestigen, indem sie die religiöse Einheit aufhoben und das Volk vom Besuche Jerusalems entwöhnten. Der D. unseres Ps. aber lebt viel später. Er lebt, wie mit Hupf. aus v. 3 zu schließen ist, zur Zeit des aus seinen Trümmern wieder erstandenen nachexilischen Jerusalems. Dorthin ist er zu einem der hohen Feste gezogen und hier blickt er, noch ganz der erheben-

den Erinnerungen voll, auf die h. Stadt zurück, denn v. 1 f. gibt sich trotz Reuß Hupf. Hitz. stilistisch als Rückblick.

V. 1—3. Das Prät. שָׂמַחְתִּי kann ebensowol: ich freue mich (1 S. 2, 1) als: ich freute mich bed.; hier ist es in Zusammenhalt mit v. 2ª Rückblick, denn הָיָה mit dem Partic. hat meistens rückblickende Bed. Gen. 39, 22. Dt. 9, 22. 24. Richt. 1, 7. Iob 1, 14.; zwar könnte עֹמְדוֹת הָיוּ auch bed.: sie sind stehend geworden und stehen noch (wie 10, 14. Jes. 59, 2. 30, 20), aber wozu dann nicht kürzer עָמְדוּ (26, 12)? Richtig LXX: εὐφράνθην und ἑστῶτες ἦσαν. Der D., jetzt wieder auf der Rückreise begriffen oder zurückgekehrt, gedenkt der Freude, mit der ihn der Ruf zum Aufbruch: „Nach dem Hause Jahve's wolln wir ziehen!" erfüllte. Als dann er und die andern Festbesucher ihr Wallfahrtsziel erreicht hatten, da standen ihre Füße still, wie festgebannt von dem überwältigenden herrlichen Anblick.[1] Diese Erinnerung erneuernd ruft er aus: Jerusalem, o du wiederaufgebaute — zwar bed. בָּנָה an sich nur „bauen", aber hier wo wenn nichts zum Gegentheil zwingt geschlossener Sinn der Verszeile vorauszusetzen ist, und in der Umgebung von Liedern, welche Freud und Leid der nachexilischen Wiederherstellungszeit abspiegeln, gewinnt es gleichen Sinn wie 102, 17. 147, 2 und häufig (Ges.: *o Hierosolyma restituta*). Das Parallelglied 3ᵇ fordert diesen Sinn zwar nicht, aber ist ihm doch günstig. Die frühere Uebers. Luthers: *wie eyne stad, die sich miteynander zusamen hellt* war glücklicher als seine spätere: *eine Stad, da man zusamen komen sol*, welche statt des Passivs ein *Ni.* oder *Hithpa.* erfordert. חֻבַּר bed. wie Ex. 28, 7 zusammengefügt, zu einem Ganzen verbunden s., יַחְדָּו verstärkt die Vorstellung des einheitlich, völlig, traulich (vgl. 133, 1) Geschlossenen. Das כ von כְּעִיר ist sogen. כ *veritatis*: Jer. ist aus seiner Zertrümmerung und Zerrissenheit wiedererstanden, die Breschen und Lücken sind beseitigt (Jes. 58, 12), es steht da als eng ineinander gefügte Stadt, in der Haus an Haus sich reiht. So hat sie der D. gesehen und mit Wonne erfüllt ihn die Erinnerung.[2]

V. 4—5. Das Imponirende des Eindrucks wurde noch mächtig durch die Erwägung gesteigert, daß dies die Stadt ist, wo von jeher die zwölf Stämme des Gottesvolkes (die als dessen Bestandtheile auch noch nach dem Exil unterschieden werden Röm. 11, 1. Le. 2, 36. Jac. 1, 1) sich an den drei hohen Festen zusammenfanden. Der zweimalige Gebrauch des שׁ = אשׁר paßt (wie im Hohenliede) zu der zierlichen gemütlichen miniaturartigen Weise dieser Stufenlieder. In שֶׁשָּׁם ist שָׁם wie Koh. 1, 7 s. v. a. שָׁמָּה, welches hinwieder in v. 5 nicht mehr als ein emphatisches שָׁם ist (vgl. 76, 4. 68, 7). עָלוּ besagt ein Pflegen (vgl. Iob 1, 4) in der Vergangenheit, welches in die Gegenwart hereinreicht. עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל ist nicht Acc. der Bestimmung (Ew. §. 300ᶜ), sondern Appos. zum Satze wie z. B. Lev.

1) So auch Veith in seinen vielfach schönen Vorträgen über zwölf Stufenpsalmen (Wien 1863) S. 72: „Sie hielten ihre Schritte an, um dem Staunen Zeit zu gönnen, womit der Anblick des Tempels, der Königsburg und der prachtvollen Stadt sie erfüllte."

2) In Synagoge und Kirche ist die Deutung des v. 3 vom Parallelismus des himmlischen und irdischen Jerusalems üblich geworden.

23,14. 21. 31 (Hitz.), hinweisend auf die Anordnung Ex. 23,17. 34,23. Dt. 16,16. Die so entstandene Sitte wird v. 5 daraus begründet, daß Jerusalem die Stadt des Einen Nationalheiligtums zugleich die Stadt des davidischen Königtums war. Die RA יָשַׁב לְמִשְׁפָּט ist hier von den richterlichen Personen (vgl. 29,10 mit 9,5. Jes. 28,6), welche zu Gericht sitzen, übergetragen auf die Stühle, welche zu Gericht niedergesetzt sind und dastehen (vgl. 125,1 und *θρόνος ἔκειτο* Apoc. 4,2). Der Trg denkt an Stühle im Tempel, näml. an den erhöhten (im zweiten Tempel auf 2 Säulen ruhenden) Sitz des Königs im Vorhof der isr. Männer beim שער העליון, aber למשפט führt in den Palast 1 K. 7,7; dieser war in der Blütezeit des davidischen Königtums auch der höchste Landesgerichtshof, der König der oberste Richter 2 S. 15,2. 1 K. 3,16 und Söhne, Brüder oder Verwandte des Königs seine Beisitzer und Räthe. Zur Zeit des D. ist das anders, aber die Anziehungskraft Jerusalems nicht allein als Stadt Jahve's, sondern auch als Stadt Davids bleibt stehen für alle Zeiten.

V. 6—9. Indem der D. dergestalt das Bild der vaterländischen Friedensstadt sich vor die Seele stellt, das Bild der Herrlichkeit, die sie immer noch besitzt, und der größeren, die sie vordem hatte, breitet er aus der Ferne in aufflammender Liebe segnend die Hände darüber und fordert alle Volksgenossen rings umher und allerorten auf: *apprecamini salutem Hierosolymis.* So richtig Ges. *thes.* p. 1347, denn wie שָׁאַל לוֹ לְשָׁלוֹם bed. sich nach jemandes Wolergehen erkundigen und ihn mit der Frage: הֲשָׁלוֹם לָךְ begrüßen (Jer. 15,5), so bed. שְׁאַל שָׁלוֹם jemandes Wolergehen erfragen, gern wissen mögen und gern sehen, daß es ihm wolgeht, also von dem Wunsche daß es ihm wolgehe beseelt sein, syr. שׁאל שׁלמא דְ geradezu: jemanden grüßen, denn das fragende הֲשָׁלוֹם לָךְ und das anwünschende שָׁלוֹם לָךְ *εἰρήνη σοί* (Lc. 10,5. Joh. 20, 19 ff.) sind beide gleichen Quelles und Sinnes. Die von Ew. empfohlene LA אֹהֳלַיִךְ ist eine hier eingedrungene Erinnerung an Iob 12,6. Mit der Geliebten werden die Liebenden zusammengefaßt, mit der Mutter die Kinder. שָׁלָה alliterirt mit שָׁלוֹם; die nachdrückliche Form יִשְׁלָיוּ kommt auch sonst außer Pausa vor (z. B. 57,2). In v. 7 wird die Alliteration von שָׁלוֹם und שַׁלְוָה wiederaufgenommen, beide klingen mit dem Namen Jerusalems zusammen. *Ad elegantiam facit,* bemerkt Venema, *perpetua vocum ad se invicem et omnium ad nomen Hierosolymae alliteratio.* Beides zusammen kennzeichnet das Stufenlied als solches. Wolfahrt — ruft der D. der h. Stadt aus der Ferne zu — sei in deiner Vormauer, Wolergehn in deinen Palästen d. i. draußen und drinnen; חֵיל Zwinger, Umwallung (v. חול umringen, arab. حول ringsum, gleich richtig חֵיל oder חֵל geschrieben) und אַרְמְנוֹת als Parallelwort wie 48,14. Der Doppelbeweggrund so angelegentlichen Friedenswunsches ist Liebe zu den Brüdern und Liebe zum Hause Gottes. Um der Brüder willen ist er freudig entschlossen, Frieden (*τὰ πρὸς εἰρήνην αὐτῆς* Lc. 19,42) von Jerusalem zu sprechen (דִּבֶּר בְּ wie 87,3. Dt. 6,7 LXX *περὶ σοῦ*, vgl. דִּבֶּר שָׁלוֹם mit אֶל und לְ Frieden zusprechen 85,9. Est. 10,3), ob des Hauses Jahve's will er Gutes (d. i. was zu ihrem Besten gereicht) ihr erstreben (wie בִּקֵּשׁ טוֹבָה לְ Neh. 2,10 vgl. דָּרַשׁ שָׁלוֹם Dt. 23,7

Jer. 29,7). Denn obwol nach vorübergehendem Besuche nun wieder von Jer. fern, bleibt er doch mit der h. Stadt als dem Ziele seines Sehnens und mit den dort Wohnenden als seinen Brüdern und Freunden in Liebe verbunden. Jerusalem ist und bleibt Gesamtisraels Herz, so gewiß als Jahve, der dort sein Haus hat, Gesamtisraels Gott.

PSALM CXXIII.

Aufblick zum HErrn in Zeiten der Schmach.

1 **Zu dir erheb' ich meine Augen, im Himmel Thronender!**
2 **Siehe wie die Augen von Knechten auf die Hand ihres Herrn,**
Wie die Augen einer Magd auf die Hand ihrer Gebieterin:
So unsere Augen auf Jahve unsern Gott, bis er uns begnade.

3 **Begnade uns, Jahve, begnade uns, denn satt genug sind wir von Schmach.**

4 **Zur Genüge satt hat unsere Seele**
Den Hohn der Uebermütigen, die Schmach von Despoten.

Mit dem vorigen Ps. ist dieser durch Gemeinsamkeit des Gottesnamens יהוה אלהינו verbunden. Alsted († 1638) gibt ihm die kurze sinnige Aufschrift *oculus sperans*. Es ist ein Aufblick harrenden Glaubens zu J. unter zwingherrischer Bedrückung. Daß dieser Ps. gereimt erscheint „wie kaum ein anderes Stück des A.T." (Reuß), kommt nur von jenen Flexionsreimen, welche im Tefilla-Stil sich von selbst einstellen.

V. 1—2. Aller Menschen und insbesondere der Gemeinde Geschicke liegen in der Hand des in der unnahbaren Herrlichkeit des Himmels thronenden alles beherrschenden Königs und alles entscheidenden Richters. Zu ihm empor hebt der D. seine Augen, zu ihm die Gemeinde, mit welcher er ihn יהוה אלהינו nennen darf, gleichwie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn, einer Magd Augen auf die Hand ihrer Gebieterin gerichtet sind, denn diese Hand regiert das ganze Haus und ihrer Winke und Weisungen sind sie in gespanntester Aufmerksamkeit gewärtig. Die von Israel sind Jahve's Knechte, die Gemeinde Israel ist Jahve's Magd. In seiner Hand liegt ihre Zukunft. Endlich wird er sich der Seinen erbarmen. Darum geht ihr Sehnsuchtsblick nach Ihm hin, ohne zu ermüden, bis daß er gnädig ihre Drangsal wende. Ueber das *i* von הַיֹּשְׁבִי s. zu Ps. 113. 114. אֲדוֹנֵיהֶם ist ihr gemeinsamer Herr, denn es wird da im Gegenbilde der Allherr gemeint ist als *plur. excellentiae* gedacht sein, wie es überh. als eig. Plur. nur selten (Gen. 19,2. 18. Jer. 27,4) vorkommt.

V. 3—4. Die 2. Str. nimmt das יְחָנֵּנוּ wie im Echo auf. Sie beginnt mit einem Kyrie eleison, welches in staffelförmig anschwellender Weise begründet wird. Schon reichlich ist die Gemeinde mit Schmach gesättigt. רַב ist ein abstractes „viel" und רַבַּת (vgl. 65,10. 120,6) concret „ein großes Maß", wie רַבַּת 62,3 etwas Großes (s. Böttcher, Lehrb. §. 624). Das verinnerlichende, verinnigende לָּהּ lautet überein mit 120,6 — wahrsch. Anzeichen Eines Verf. הבוז verstärkt sich, wie בַּז Ez. 36,4., durch לַעַג. Der Art. von הַלַּעַג ist rückweisend: von solchem Spott der Uebermütigen (Ew.

§. 290[d]). Rückweisend ist auch הַבּוּז, aber da viertmalige Wiederholung des Art. unschön wäre, sagt der D. hier לגאיונים mit dem zur Umschreibung des Gen. dienenden לְ. Die Masora zählt dieses Wort unter die 15 כתיב חדא וקריין תרתין (als eins geschriebenen und als zwei zu lesenden Wörter). Das *Kerî* lautet näml. לִגְאֵי יוֹנִים *superbis oppressorum* (יונים *prt. Kal* wie הַיּוֹנָה Zef. 3, 1 u. ö.). Aber abgesehen davon, daß für גְּאֵי von dem unbekannten גָּאֶה eher גֵּאֵי von גֵּאֶה (Form der Gebrechen, verkürzt גֵּא) zu vocalisiren wäre, erscheint diese genit. Verbindung als gesucht und inwiefern sie einen Unterschied unter den Bedrückern macht als unpassend. Der D. meinte sicher לַגַּאֲיוֹנִים oder לִגַאֲיוֹנִים. Dieses גַּאֲיוֹן (n. d. F. עֶלְיוֹן, אֶבְיוֹן, רַעְיוֹן) ist viell. eine absichtliche Neubildung des D. Saadia erkl. nach dem talm. לִגְיוֹן *legio*, aber wie ließe sich im Psalter ein gräcisirtes lateinisches Wort (λεγεών) erwarten! Dunasch ben-Labrat (um 960) hält גאיונים für ein zusammengesetztes Wort in der Bed. von הַגֵּאִים הַיּוֹנִים. In der That mag der D. die sonst ungebräuchliche Adjektivform גַּאֲיוֹנִים gewählt haben, weil sie an יוֹנִים erinnert, obgleich sie kein Compositum wie דִּבְיוֹנִים ist. Ist der Ps. ein maccabäischer, so liegt es nahe, in לגאיונים eine Anspielung auf die Despotenherrschaft der יְוָנִים zu finden.

PSALM CXXIV.

Der Retter vom Tode in Wassern und Schlinge.

1 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Möge Israel sagen —
2 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Als aufstanden wider uns Menschen:

3 Alsdann hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als sich entflammte ihr Zorn an uns —
4 Alsdann hätten die Wasser uns ersäuft,
Der Strom wäre übergegangen über unsere Seele —
5 Alsdann wären übergegangen über unsere Seele
Die hochtrotzenden Wasser.

6 Gelobt sei Jahve, der uns nicht hingegeben
Eine Beute ihren Zähnen!
7 Unsere Seele, wie ein Vogel ist sie entronnen
Aus der Vogler Strick:
Der Strick ward zersprengt
Und wir — wir entrannen.

8 Unsere Hülfe ist im Namen Jahve's,
Des Erschaffers Himmels und der Erden.

Mit der Aussage רַבַּת שָׂבְעָה־לָּהּ נַפְשֵׁנוּ des 4. Stufenliedes deckt sich עָבַר נחלה עַל־נַפְשֵׁנוּ dieses 5., auch berühren sich beide in den sinnverwandten und nach einer zeitgeschichtlichen Anspielung aussehenden Neubildungen גַּאֲיוֹנִים und זֵידוֹנִים. Das לְדָוִד fehlt in LXX *AB* hier wie in 122, fehlt außer dem Trg. überhaupt in den alten Uebers. und steht also nicht einmal textkritisch fest: es ist ein Ps. in der Weise der davidischen, an die er in den Bildern von den ersäufenden Wassern 18, 5. 17 (vgl. 144, 7) 69, 2 f. und von dem Vöglein sich anschließt, vgl. auch zu לִבְלִי 27, 13., zu אָדָם von feindlichen Menschen 56, 12., zu בָּלַע חַיִּים 55, 16., zu בָּרוּךְ ה' 28, 6 31, 22. Das schöne Lied bekundet seine jüngere Abkunft durch sein aramaisirendes

und nach Art der späteren Poesie sich in allerlei Verzierungen der Sprache gefallendes Gepräge. Die Kunst der Form besteht weniger in strofischem Ebenmaß, als darin daß, um einen Schritt vorwärts zu thun, immer um einen halben Schritt rückwärts gegangen wird. Luthers Nachbildung (1524): Wär Gott nicht mit uns diese Zeit hat die Aufschrift: „Der Rechtgläubigen Salve Guarde."

V. 1—5. Gemeinhin übers. man: Wenn es nicht J. war, der für uns war. Aber das שֶׁ gehört ungeachtet des vorausgestellten Subj. (vgl. Gen. 23,13) mit לוּלֵי zus., indem im aramaisirenden Hebräisch (vgl. dagegen Gen. 31,42) לוּלֵי שֶׁ (vgl. لَوْلَا أَنْ) *nisi* (eig. *nisi quod*) bed., wie im Aram. (דְּ) שֶׁ (לוּאֵי) לְוֵי *o si* (eig. *o si quod*). Auch das diesem Ps. im A. T. eigentümliche אֲזַי für אָז folgt dem Vorbilde des dialektischen אֲדַיִן اذن ايضا (הֲדַיִן, חֵידַיִן). Die ältere Sprache bedient sich, um den Nachsatz von לוּלֵי (לוּלֵא) nachdrücklich zu beginnen, des bestätigenden כִּי Gen. 31,42. 43, 10., hier steht אֲזַי (LXX gut ἄρα) wie 119,92. Das לּ in הָיָה לָנוּ ist beidemal *rafe* nach der oben S. 357 erörterten Regel. Als Menschen אָדָם wider Israel sich erhoben und ihr Zorn an ihnen entbrannte, wären sie, die der feindlichen Welt gegenüber in sich selbst Ohnmächtigen, lebendig verschlungen worden, wenn sie nicht J. für sich, wenn sie Ihn nicht auf ihrer Seite gehabt hätten. Lebendig verschlungen wird sonst vom plötzlich und gewaltsam hinraffenden Hades gesagt 55, 16. Spr. 1, 12., hier aber, wie v. 6 zeigt, von den als wilde Bestien vorgestellten Feinden. In v. 4 wird die Feindesmacht, die sich über sie herwälzte, wie Jes. 8, 7 f. die assyrische, mit einem überflutenden Strome verglichen. נַחְלָה Strom ist *Milel*, zunächst Acc.: nach dem Strome hin Num. 34, 5., dann aber auch als Nominativ wie לַיְלָה, הַמָּוְתָה u. dgl. (vgl. vulgärgriech. ἡ νύχθα, ἡ νεότητα) verwendet, so daß ־ָתָה sich zu ־ַת (־ָה) wie ־ָנָה, ־ָמוֹ zu ־ָן, ־ָם verhält (Böttch. §. 615). Diese jüngsten Ps. lieben solche Verzierungen durch verschönerte Formen und aramäische oder aramaisirende Wörter. זֵידוֹנִים ist ein zwar nicht unhebräisch gebildetes, aber im Chald. heimischeres Wort, das Targumwort für זֵדִים 86, 14. 119, 51. 78 (auch 54, 5 für זרים), obwol nach Levy die HSS nicht זֵידוֹנִין sondern זֵידָנִין bieten. A. u. St. übers. das Targ.: der König welcher gleicht den übermütigen Wassern (לְמוֹי זֵידוֹנַיָּא) des Meeres (Antiochos Epiphanes? — Ein Scholion erkl. οἱ ὑπερήφανοι). Ueber עָבַר vor mehrzähligem Subj. s. Ges. §. 147.

V. 6—8. Nachdem die Thatsache des göttlichen Beistandes ausgesprochen, folgt v. 6 der Dank dafür und v. 7 der Jubel der Geretteten. Die Feinde sind v. 6 ihrer Blutgier wegen als Raubthiere gedacht, wie im B. Daniel die Weltreiche; v. 7 wegen ihrer Hinterlist als יוֹקְשִׁים. Der Punktation nach ist nicht zu übers.: Unsere Seele ist gleich einem Vogel der entronnen, wobei נפשׁנו כצפור accentuirt sein würde, sondern: unsere Seele (Subj. mit Groß-*Rebia*) ist wie ein Vogel (כְּצִפּוֹר wie Hos. 11, 11. Spr. 23, 32. Iob 14, 2 statt des syntaktisch üblicheren כַּצִּפּוֹר) entronnen aus der Schlinge des Vogelstellenden (יוֹקְשִׁים, sonst יָקוּשׁ, יָקוֹשׁ Vogler 91, 3). נִשְׁבָּר (mit *ā* bei *Rebia*) ist 3 *pr.*: die Schlinge ward zersprengt und wir — wir wurden frei. Den epiphonematischen Schluß bildet in v. 8 (vgl. 121, 2.

134,3) der allgemeine, hier beziehungsvolle Ged.: die Hülfe Israels steht im Namen Jahve's, des Weltschöpfers, d. i. dem als solcher offenbaren und fort und fort sich bewährenden. Will die Weltmacht die Gemeinde Jahve's sich gleichartig machen oder vernichten, so rettet diese nicht Verläugnung ihres Gottes, sondern treues, bis zum Tode standhaftes Bekenntnis.

PSALM CXXV.

Der Wall Israels gegen Versuchung zum Abfall.

1 Die in Jahve vertraun sind wie der Zionsberg,
Der nicht wankt, auf ewig steht er fest.
2 Jerusalem — Berge sind rings um sie
Und Jahve rings um sein Volk
Von nunmehr und bis ewig.

3 Denn nicht verbleiben wird der Bosheit Scepter
Auf dem Loose der Gerechten,
Daß nicht etwa ausstrecken die Gerechten
Nach dem Unrecht ihre Hände.

4 O zeig dich gütig, Jahve, den Guten
Und Geraden in ihren Herzen.
5 Die aber ablenken ihre gewundnen Pfade —
Die lasse dahinfahren Jahve mit den Uebelthätern.
Friede über Israel!

Den äußern Anlaß zur Anfügung dieses Ps. an den vorigen bot das Stichwort יִשְׂרָאֵל. Die Situation ist wie in Ps. 123. 124. Das Volk ist unter fremder Herrschaft. In dieser liegt ein verführerischer Anlaß zum Abfall. Bereits scheiden sich Fromme und Abtrünnige. Die Treugebliebenen werden aber nicht immer geknechtet bleiben. Um Jerusalem sind Berge, aber noch mehr: Jahve, der Felsen festester, J. umgibt sein Volk.

Daß dieser Ps. einer der jüngsten ist, zeigt sich an dem umständlichen יְשָׁרִים בְּלִבּוֹתָם statt des alten יִשְׁרֵי־לֵב, an פֹּעֲלֵי הָאָוֶן statt des sonstigen פֹּעֲלֵי אָוֶן und auch an לְמַעַן לֹא (außer hier nur 119,11. 80. Ez. 19, 9. 26, 20. Zach. 12, 7) statt פֶּן oder לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא.

V. 1—2. Die Unerschütterlichkeit, welche die auf J. Vertrauenden in aller Versuchung und Anfechtung bewähren, wird mit dem Zionsberge verglichen, weil der Gott, an dem sie gläubig hangen, der auf Zion Thronende ist. Das Fut. יֵשֵׁב bed.: er sitzt und wird sitzen, also: er bleibt sitzen, vgl. 9, 8. 122, 5. Aeltere Ausll. meinen um der chald. und röm. Katastrofe willen den himmlischen Zion verstehen zu müssen, aber jene traf ja nur die Bauten auf dem Berge, nicht diesen selbst, der an sich und seiner Bestimmung nach (s. Mi. 3, 12. 4, 1) unerschüttert blieb. Auch v. 2 ist ja kein anderes als das irdische Jer. gemeint. Die h. Stadt hat eine natürliche Umwallung von Bergen und das h. Volk, das darin wohnt und anbetet, hat einen noch unendlich höheren Schutz an J. der es rings umgibt (s. zu 34, 8), wie etwa eine feurige Mauer (Zach. 2, 9) oder ein unüberschreitbar breiter und gewaltiger Strom (Jes. 33, 21), was sich auch jetzt bestätigen wird, denn u. s. w. Statt aus dem Satze v. 2 zu Er-

wartendes mit לכן zu folgern, bestätigt ihn der D. mit כי durch sicher zu Erwartendes.

V. 3. Der Druck der Weltmacht, welcher jetzt auf dem h. Lande lastet, wird nicht ewig währen, die Dauer der Drangsal ist genau nach der Widerstandskraft der Gerechten bemessen, welche Gott durch Drangsal prüft und läutert, aber nicht ohne sie zugleich gnädiglich zu bewaren. שֵׁבֶט הָרֶשַׁע ist heidnisches Scepter und הַצַּדִּיקִים die an der Religion der Väter festhaltenden Israeliten, גורל (*κλῆρος* = *κληρονομία*) heißt das h. Land, dessen alleinberechtigte Erben diese Gerechten sind. נוּחַ bed. sich wo niederlassen und niedergelassen aufliegen oder ruhen (vgl. Jes. 11,2 mit Joh. 1,32 *ἔμεινεν*). Die LXX übers. *οὐκ ἀφήσει* d.i. לֹא יַנִּיחַ (vgl. dagegen יָנִיחַ er wird herabsenken Jes. 30,32). Nicht auf die Dauer wird das Scepter heidnischer Tyrannei auf dem h. Lande ruhen, Gott wird das nicht zulassen: damit nicht zuletzt vermöge der Macht, welche Druck und Gewöhnung über die Menschen ausüben, auch die Gerechten sich an dem herrschenden widergöttlichen Treiben betheiligen; שָׁלַח mit בְּ: sich an etw. vergreifen oder auch nur (wie Iob 28,9) Hand daran legen (öfter mit עַל). Wie hier עַוְלָתָה, ist auch 80,3 die dem Locativ gleiche Form mit Präp. verbunden.

V. 4—5. Auf dem Grunde des starken Glaubens v. 1 f. und der getrosten Hoffnung v. 3 erhebt sich nun die Bitte, daß J. doch den Getreuen bald das ersehnte Gut der Freiheit zuwenden, die Bekenntnisscheuen und mit Abfall Umgehenden dagegen samt den erklärt Bösen aus dem Wege räumen möge. Denn so sind v. 4 f. gemeint. טוֹבִים (in den Sprüchen wechselnd mit צדיקים 2,20 *opp.* רשעים 14,19) sind hier die dem guten Willen Gottes gemäß Rechtgläubigen und Rechthandelnden[1] oder, wie das Parallelglied erklärt (wo לִישָׁרִים wegen des Zusatzes keines Art. bedurfte), die im Grunde ihres Herzens gerad, wie Gott es haben will, Gesinnten. Diesen erbittet der D. Gutes, näml. Bewarung vor Verläugnung und Befreiung aus der Knechtschaft, denen dagegen welche beugen (הִטָּה) ihre krummen Pfade d. i. ihre Pfade in krummer Richtung vom rechten Wege ablenken (עֲקַלְקַלּוֹתָם vgl. Richt. 5,6 nicht minder als Am. 2,7. Spr. 17,23 Objektsacc., was näher liegt als daß es Acc. der Richtung nach Num. 22,23 *extr.* vgl. Iob 23,11. Jes. 30,11) — denen wünscht er, daß J. sie hinwegräumen möge (הוֹלִיךְ wie أَهْلَكَ *perire facere* = *perdere*) samt den Uebelthätern d. i. den offenbaren Sündern, denen diese Lauen und Schlauen, Falschen und Zweideutigen an Gefährlichkeit für die Gemeinde um nichts nachstehn. LXX richtig: *τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλιάς* (*A. διαπλοκάς*, *S. σκολιότητας*, *Th. διεστραμμένα*) *ἀπάξει κύριος μετὰ κτλ.* Zuletzt faßt der D. alle seine Hoffnungen, Bitten und Wünsche, indem er wie priesterlich segnend seine Hände über Israel ausstreckt, in das Eine שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל zusammen. Er meint *τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Gal. 6,16. Auf diesen ruft er Frieden herab. Friede ist das

1) Der Midrasch erinnert hier an ein talmudisches Räthsel: es kam ein Guter (Mose Ex. 2, 2) und empfing Gutes (die Tôra Spr. 4, 2) von dem Guten (Gott Ps. 145, 9) für die Guten (Israel Ps. 125, 4).

Ende der Tyrannei, der Feindschaft, der Zerrissenheit, der Unruhe, der Angst; Friede ist Freiheit und Harmonie und Einheit und Sicherheit und Seligkeit.

PSALM CXXVI.

Freudenernte nach Thränensaat.

1 **Als heimführte Jahve die Heimkehrenden Zions,**
War's uns wie träumenden.
2 **Da füllte Lachen unseren Mund**
Und unsere Zunge Jubel,
Da sagte man unter den Heiden:
„Großes hat Jahve gethan an ihnen" —
3 **Großes hat Jahve gethan an uns,**
Wir wurden fröhlich.

4 **O führe zurück, Jahve, unsere Weggeführten**
Wie Regenbäche in dem Südland!
5 **Die aussäen mit Thränen,**
Werden mit Jubel ernten.
6 **Er gehet hin und wieder unter Weinen,**
Tragend die Streu des Samens —
Kommt einher mit Jubel,
Tragend seine Garben.

Mit diesem Ps., den das Stichwort צִיּוֹן mit dem vorigen verknüpft, verhält es sich ganz wie mit Ps. 85, der auch einerseits für die Wiederbringung der Gefangenen Israels dankt und andererseits über den immer noch nicht völlig gewichenen Zorn zu klagen hat und um nationale Wiederherstellung bittet. Es gibt zwar Ausll., welche auch den dankenden Rückblick, mit welchem dieses Stufenlied v. 1—3., wie jener korah. Ps. v. 2—4., anhebt, in die Zukunft verlegen (unter den Uebers. folgerichtiger wenigstens, als die älteren, Lth.), aber aus Gründen, die sich durch Ps. 85 widerlegen und die schon den Forderungen der Syntax gegenüber verstummen müssen.

V. 1—3. Wenn man sich, um zu beweisen daß הָיִינוּ כְּחֹלְמִים *erimus quasi somniantes* bed. könne, auf Stellen wie Jes. 1, 9. Gen. 47, 25 oder auf andere, wo והיינו *perf. consec.* ist, beruft, so sind das syntaktisch verschiedene Fälle; hier ist eine andere Uebers. als der LXX: *ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιὼν ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι* (כִּנְחָמִים ?, Hier. richtig *quasi somniantes*) unmöglich. Ebenso falsch aber ists, wenn Hier. weiter übers.: *tunc implebitur risu os nostrum,* denn zwar hat das Fut. nach אָז in zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen wie 96, 12. Zef. 3, 9 Futurbed., immer aber Imperfektbed. nachdem einmal vergangenheitsgeschichtlicher Ton angeschlagen Ex. 15, 1. Jos. 8, 30. 10, 12. 1 K. 11, 7. 16, 21. 2 K. 15, 16. Iob 38, 21., also: *tunc implebatur.* Es sind die wieder auf vaterländischem Boden heimischen Exulanten, welche hier in die schöne Zeit zurückblicken, wo ihr Geschick plötzlich eine andere Wendung nahm, indem der Gott Israels das Herz des Besiegers Babels lenkte, sie freizugeben und in ehrenvoller Weise nach ihrer Heimat zu entlassen. שִׁיבַת ist weder s. v. a. שְׁבִית, noch braucht man so zu lesen (Olsh. Böttch. Hupf.); שִׁיבָה (v. שׁוּב wie בִּיאָה, קִימָה) bed. die Rückkehr und dann

die Rückkehrenden, freilich eine Neuerung dieses sehr späten D. Als heimbrachte J. die Heimziehenden Zions — will der D. sagen — waren wir wie träumende. Meint er damit: die lange siebzigjährige Leidenszeit lag hinter uns wie ein entschwundener Traum (Jos.-Kimchi) oder: die plötzlich angebrochene Erlösung schien uns anfangs nicht Wirklichkeit, sondern ein schöner Traum zu sein? Der Wortlaut ist für Letzteres: wie solches nicht wirklich erlebende, sondern nur träumende. Da — fährt der D. fort — füllte sich mit Lachen unser Mund (Iob 8,21) und unsere Zunge mit Jubel, indem näml. der Eindruck des mit der bisherigen Trübsal contrastirenden Glückes den Mund weit aufzuthun drängte, damit die Freude wie in vollem Strom ausbrechen könne, und die jubelvolle Stimmung die Zunge zu Jubelrufen drängte, die wegen des unerschöpflichen Stoffs kein Ende nehmen wollten. Und wie ehrfurchtgebietend stand Israel damals unter den Völkern da, wie staunenerregend wirkte auf sie die wundersame Wandlung seines Geschickes! Selbst die Heiden bekannten, daß das Jahve's Werk sei und daß er Großes an ihnen gethan (Jo. 2, 20 f. 1 S. 12,24) — die herrlichen Weissagungen Jesaia's wie 45,14. 52, 10 und anderwärts gingen in Erfüllung. Die Gemeinde ihrerseits besiegelt jenes Bekenntnis aus Heidenmund. Das eben machte sie so fröhlich, daß Gott durch solche Großthat sich zu ihr bekannte.

V. 4—6. Aber noch ist das macht- und gnadenreich begonnene Werk nicht vollendet; die bis jetzt Zurückgekehrten, aus deren Herzen dieser Ps. gedichtet ist, sind im Verh. zum Gesamtvolke nur wie ein kleiner Vortrab. Statt שבותנו liest das *Keri* hier שְׁבִיתֵנוּ v. שְׁבִית Num. 21,29 u.d.F. בְּכִית Gen. 50,4. Wie wir anderwärts lesen, daß Jerusalem sich nach ihren Kindern sehnt und J. ihr zuschwört: sie alle sollst du anthun wie Geschmeide und dir umgürten wie eine Braut Jes. 49,18.: so geht hier der D. von der Vorstellung aus, daß das h. Land nach reichlichem neubelebendem Bevölkerungs-Zufluß sich sehnt, wie der Negeb d. i. das judäische (Gen. 20, 1) und überh. das nach der Sinai-Wüste hin gelegene Südland nach den zur Sommerszeit verschwindenden und zur Winterszeit regelmäßig wiederkehrenden Regenwasserströmen lechzet. Ueber אֲפִיק „wasserhaltiges Rinnsal“ s. zu 18,16. Uebersetzt man *converte captivitatem nostram* (wie Hier. nach LXX), so kommt man mit dem Bilde nicht zurecht, wogegen es sich bei der Uebers. *reduc captivos nostros* ebenso schön zum Obj. als dem regierenden Verbum fügt. Haben wir נגב richtig nicht auf das Land des Exils, sondern das Land der Verheißung bezogen, dessen Gestalt dermalen der Verheißung noch so unähnlich ist, so werden wir nun auch unter denen die in Thränen säen nicht die Exulanten, sondern die bereits Heimgekehrten verstehen, die den alten heimatlichen Boden wieder bestellen und zwar mit Thränen, weil das Erdreich ausgetrocknet ist und wenig Hoffnung gibt daß der Same aufgehe. Aber dieser thränenvollen Aussaat wird eine Freudenernte folgen. Man erinnert sich dabei der Dürre und des Miswachses, womit die neue Colonie zur Zeit Haggai's heimgesucht ward, und des vom Profeten darauf hin, daß das Werk des Tempelbau's rüstig fortgesetzt werde, verheißenen künftigen Segens. Hier aber ist die thränenvolle Aussaat nur ein Bild der

neuen Grundlegung, welche unter kümmerlichen und gedrückten Verhältnissen wirklich nicht ohne viele Thränen Ezr. 3, 12 vor sich ging, im Allgem. aber deckt sich das Psalmwort mit dem Worte des Bergpredigers Matth. 5, 4: Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. Subj. zu v. 6 ist der Landmann und ohne Bild jedes Mitglied der *ecclesia pressa.* Die Gerundivconstr. 6[a] (wie 2 S. 3, 16. Jer. 50, 4 vgl. die mehr indogermanische Ausdrucksweise 2 S. 15, 30) malt das andauernde Dahingehen, hier Hin- und Wiedergehen des leidvoll in sich Gekehrten, 6[b] das zweifellose Kommen und sichere Auftreten des über Erwarten Hochbeglückten. Jener trägt מֶשֶׁךְ הַזָּרַע den Samenzug = Samenwurf (denn מֹשֵׁךְ הַזָּרַע Am. 9, 13 bed. den Samen längshin in die Furchen auswerfen), dieser seine Garben, den beschämenden Ertrag (תְּבוּאָה) seiner, wie es ihm schien, aussichtslosen Aussaat. Wie unter der Aussaat Alles zu verstehen ist, was der Einzelne zum Baue des Reiches Gottes beiträgt, so unter den Garben die heilsame Frucht, welche, indem Gott über Bitten und Verstehen sein Gedeihen dazu gibt, daraus hervorwächst.

PSALM CXXVII.

An Gottes Segen ist alles gelegen.

1 **Wenn Jahve nicht baut das Haus,**
Arbeiten vergeblich daran die es bauen.
Wenn Jahve nicht bewacht die Stadt,
Bleibt vergeblich schlaflos wer sie bewachet.

2 **Vergeblich ists daß ihr frühe aufsteht**
Und spät erst euch niedersetzet,
Essend Brot mühvoller Arbeit —
Ebenso gibt er seinem Liebling im Schlaf.

3 **Sieh ein Erbtheil Jahve's sind Söhne,**
Ein Lohn Frucht des Leibes.
4 **Wie Pfeile in eines Helden Hand,**
Also Söhne der Jugend.

5 **O Heil dem Manne,**
Der seinen Köcher davon voll hat:
Nicht zuschanden werden sie,
Wenn sie sprechen mit Feinden im Thore.

Das überschriftliche לִשְׁלֹמֹה ist diesem Stufenliede nur deshalb beigeschrieben, weil man in v. 2 nicht allein eine Anspielung auf den Namen יְדִידְיָה fand, den Salomo von Nathan empfing 2 S. 12, 25., sondern auch auf seine Ausstattung mit Weisheit und Reichtum im Traume zu Gibeon 1 K. 3, 5 ff., wozu noch die Mischleform des Ps. kommt, denn wie das Spruchlied, die erweiterte Form des Maschal, besteht er aus einer Doppelschnur von Sprüchen, deren Ausdruck mannigfach an das Spruchbuch erinnert (עֲצָבִים v. 2 mühsame Anstrengungen wie Spr. 5, 10; מְאַחֲרֵי wie Spr. 23, 30; בְּנֵי הַנְּעוּרִים v. 4 die im Jugendalter gezeugten Söhne wie Spr. 5, 18 אֵשֶׁת נְעוּרִים ein im Jugendalter vermähltes Weib; בַּשַּׁעַר v. 5 wie Spr. 22, 22. 24, 7) und welche zusammen wie die Entfaltung des Spruches 10, 22 sind: *Der Segen Jahve's, der macht reich und die Arbeit fügt nichts hinzu neben ihm.* Schon Theodoret bemerkt, von der naheliegenden Voraussetzung aus daß v. 1 auf den Tempelbau ziele,

wie viel besser der Ps. in die Zeit Zerubabel-Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet war und bei der verhältnismäßig geringen Zahl der aus dem Exil Heimgekehrten eine zahlreiche Familie und besonders viele Söhne als ein doppelt und dreifach kostbarer Gottessegen erscheinen mußten.

V. 1—2. Daß an Gottes Segen alles gelegen, erweist der D. an Beispielen aus den gottgeordneten Lebenskreisen der Familie und des Staates. Die Herstellung des Hauses, das uns Obdach gewährt, der Bestand der Stadt, in der wir sicher und geruhig wohnen, die Erlangung der Güter, die das Leben erhalten und verschönern, die Erzeugung und Auferziehung von Söhnen, die dem alternden Vater zur starken Stütze gereichen — alles das sind Dinge, welche von Gottes Segen abhängen, ohne daß natürliche Vorbedingungen sie gewährleisten, kluge Anstalten sie sicherstellen, unermüdliches Arbeiten sie erzwingen, ungeduldiges Sorgen und Murren sie ertrotzen können. Mancher baut sich ein Haus, aber er kann den Bau nicht hinausführen oder er stirbt darüber, ohne es beziehen zu können, oder der Bau mislingt durch unvorhergesehene Schäden oder wird, wenn er gelingt, eine Beute gewaltsamer Zerstörung: wenn nicht Gott selbst es bauet, so mühen sich daran (עָמַל בְּ Jon. 4, 10. Koh. 2, 21) umsonst die es Bauenden. Manche Stadt ist wolbestellt und scheint durch weise Vorsichtsmaßregeln vor jedem Unfall, vor Feuersbrunst und Ueberfall gesichert; aber wenn Gott selbst sie nicht hütet, so ists vergeblich daß solche, denen ihre Obhut vertraut ist, dem Schlafe entsagen und mit aller Hingabe ihres Amtes warten (שָׁקַד ein erst seit der Literatur der salomonischen Zeit häufiges Wort). Das Perf. im Nachsatze besagt das, wenn nicht jenes seitens Gottes geschieht, menschlicherseits erfolglos Geschehene, vgl. Num. 33, 23. Manche stehen früh auf, um an die Arbeit zu kommen, und zögern lange hinaus das Hinsitzen d. h. nicht: das sich Niederlegen (Hupf.), denn das heißt שְׁכַב, nicht יָשַׁב, sondern das Sichsetzen, um zu feiern und wie das Folg. zeigt zu essen (Hitz.); קוּם und שֶׁבֶת stehen einander entgegen, letzteres kann also nicht das Sitzenbleiben bei der Arbeit bed., wofür Jes. 5, 11 (wo בַּבֹּקֶר und בַּנֶּשֶׁף den Gegensatz bilden) nicht vergleichbar ist. Daß man vor dem Eindringen griechischer Sitte nicht ἀνα (κατα) κείμενος, sondern sitzend aß, zeigt 1 S. 20, 24. Es ist euch vergeblich — ruft ihnen der D. zu — es bringt euch doch nicht was ihr erzwingen zu können meint, ihr eßt dabei doch nur Brot der Mühsale d. i. mit Müh und Noth (vgl. Gen. 3, 17 בְּעִצָּבוֹן) erschwungenes: כֵּן gleicherweise d. i. Gleiches, wie ihrs nur immer durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget, gibt Gott seinem Geminnten (60, 7. Dt. 33, 12) שֵׁנָא (= שֵׁנָה) im Schlafe (adv. Acc. wie עֶרֶב, לַיְלָה, בֹּקֶר) d. i. ohne unruhiges Selbstwirken, im Stande selbstloser Entäußerung und anspruchsloser gelassener Hingabe an Ihn: *Gott beschert vber nacht*, sagt ein deutsches Sprichwort, und schon ein griechisches: *εὕδοντι κύρτος αἱρεῖ*. Böttch. faßt כֵּן im Sinne von „so = ohne Weiteres"; diesen Sinn hat כן allerdings zuweilen (s. Einl. zu Ps. 110), aber nicht hier, wo es rückbezüglich an der Spitze des Satzes steht und wo was dieses mimische כן besagen würde in שנא liegt.

V. 3—5. Mit הִנֵּה wird weiter auf ein besonders augenfälliges Bei-

spiel für den Satz, daß alles an Gottes Segen liegt, hingewiesen. Neben בָּנִים gestattet פְּרִי הַבָּטֶן (Gen. 30,2. Dt. 7,13) auch Töchter einzuschließen. Mit שָׂכָר (an Gen. 30,18 erinnernd) verhält sichs wie mit נַחֲלַת. Wie hier dieses das Erbtheil nicht nach erbrechtlichem Anspruch, sondern nach dem freien Willen des Gebers bez., so jenes nicht den Lohn, der pflichtschuldig ausgezahlt, sondern die Belohnung, die nach freiem Ermessen ertheilt und zwar verheißungsgemäß erwartet, aber keinesfalls gefordert werden kann. Söhne sind eine Segensgabe von oben. Sie sind, zumal wenn aus jugendlicher Ehe entsprossen (*opp.* בֶּן־זְקֻנִים Gen. 37,3. 44,20) und demgemäß selber kräftig (Gen. 49,3) und zur Zeit wo der Vater altert in der Blüte ihrer Jahre stehend, gleich Pfeilen in Helden-Hand — eine Vergleichung, welche dem D. Zeitverhältnisse nahe legten, in denen neben der Kelle das Schwert geführt und das Werk der nationalen Wiederherstellung Schritt um Schritt gegen offne Feinde, neidische Nachbarn und falsche Brüder vertheidigt werden mußte. Pfeile im Köcher genügten da nicht, man mußte sie nicht blos zur Hand, sondern בְּיַד in der Hand haben, um sie auflegen und sich wehren zu können. Welch ein Schatz war in einer solchen Zeit stets nothwendiger Kampfbereitschaft der Schutz und Trutz, den jugendkräftige Söhne dem älteren Vater und schwächeren Familiengliedern gewährten. Glückselig der Mann — ruft der D. aus — der solcher Pfeile seinen Köcher d. i. sein Haus voll hat, um die Feinde mit so vielen Pfeilen als eben noth thut bedienen zu können. Der Vater und eine solche ihn umgebende Söhne-Schaar (dies der complexe Subjektsbegriff) bilden eine nicht zu durchbrechende Phalanx. Gilt es mit Feinden im Thore zu reden d. i. ihnen freimütig ihr Unrecht vorzuhalten oder ihre ungerechte Anklage abzuwehren — sie werden nicht zuschanden d. h. nicht eingeschüchtert, entmutigt, entwaffnet. Ges. im *thes.* faßt wie schon Ibn-Jachja דִּבֶּר hier in der Bed. „verderben“, aber Gen. 34,13 bed. dieses *Pi.* hinterrücks (hinterlistig) handeln und 2 Chr. 22,10 meuchlerisch beseitigen; diese von دبر *pone esse* (s. 18,48. 28,2) ausgehende Färbung des Begriffs paßt hier nicht und לא־יֵבֹשׁוּ ist der wenn man ידברו in seiner gemeinüblichen Bed. faßt entstehenden Vorstellung des Thores als Forum günstig. Ungerechte Richter, boshafte Verkläger, falsche Zeugen ziehen sich vor einer so wehrhaften Familie scheu zurück. Das Gegentheil lesen wir Iob 5,4 von Söhnen, auf welchen der Fluch ihrer Väter ruht.

PSALM CXXVIII.

Familienglück des Gottesfürchtigen.

1 Glücklich jeder, der Jahve fürchtet,
Der da wandelt in seinen Wegen.
2 Deiner Hände Erarbeitetes wirst du ja genießen,
Glücklich bist du und wol ist dir.

3 Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock ist sie
Im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie Setzreise von Oliven
Rings um deinen Tisch.

4 **Siehe, ja also wird gesegnet der Mann,**
Der Jahve fürchtet.
5 **Es segne dich Jahve aus Zion,**
Und schaue das Wol Jerusalems
Alle Tage deines Lebens,
6 **Und schaue Kinder deiner Kinder —**
Friede über Israel!

Wie Ps. 127 an 126 angeschlossen ist, weil die Thatsache, daß Israel dergestalt von der Erlösung überrascht ward daß es zu träumen meinte, ihre Erklärung in der allgemeinen Wahrheit findet, daß Gott dem den er liebt im Schlafe beschert was Andere durch Abmühn bei Tag und Nacht nicht zu erschwingen vermögen: so folgt Ps. 128 auf 127 aus gleichem Grunde wie Ps. 2 auf 1, es sind beidemal Psalmen zusammengestellt, deren einer mit אַשְׁרֵי beginnt und einer mit אַשְׁרֵי schließt. Uebrigens ergänzen sich Ps. 128 und 127. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie die neutest. Parabeln vom Schatz im Acker und der Einen Perle. Was den Menschen beglückt wird in Ps. 127 als Segensgabe und in Ps. 128 als Segenslohn dargestellt, indem hier was in שָׂכָר 127, 3 sich flüchtig andeutet zur Entfaltung kommt. Dort erscheint es als Geschenk der Gnade im Gegensatz zu gottentfremdetem menschlichen Selbstwirken, hier als Frucht des *ora et labora*. Ew. hält diesen und den vorigen Ps. für Tischlieder. Aber sie passen dazu schlecht, denn sie enthielten Selbstbespiegelungen statt Bitten und statt Segnungen des zu Genießenden.

V. 1—3. Das כִּי v. 2 bed. weder *denn* (Aq. *κόπον τῶν ταρσῶν σου ὅτι φάγεσαι*) noch *wenn* (S. *κόπον χειρῶν σου ἐσθίων*), es ist das geradezu affirmative, welches zuweilen so im Satze zurückgeordnet wird 118, 10—12. Gen. 18, 20. 41, 23.; Beweis für dieses versichernde כי ist das in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze ungemein übliche כִּי עַתָּה oder auch כִּי־אָז Iob 11, 15 oder auch nur כִּי Jes. 7, 9. 1 S. 14, 39 *ja dann* — der Uebergang von der confirmativen in die affirmative Bed. ist an v. 4 unseres Ps. ersichtlich. Durch eigne Arbeit sich zu nähren ist eine Pflicht, welcher selbst ein Paulus sich nicht entziehen wollte (Act. 20, 34), und so das Erarbeitete eigner Hände (LXX *τοὺς καρποὺς τῶν πόνων* oder nach urspr. LA *τοὺς πόνους τῶν καρπῶν*[1]) zu essen ist ein großes Glück (טוֹב לָךְ wie 119, 71), denn wer es kann macht sich Andern nützlich und doch auch von ihnen unabhängig, er ißt das Segensbrot Gottes, welches süßer ist als das Gnadenbrot der Menschen. In nahem Zus. damit steht das Glück eines in sich befriedigten Hauses, eines lieblichen und stillen und hoffnungsreichen Familienlebens. „Dein Weib (אֶשְׁתְּךָ nur hier für אִשְׁתְּךָ) ist wie ein fruchtbringender Weinstock"; פֹּרִיָּה für פֹּרָה v. פָּרָה = פָּרַי mit festgehaltenem י des Stammes wie בּוֹכִיָּה Thren. 1, 16. Das Bild des Weinstocks eignet sich trefflich für das Weib, welche ein Absenker des Mannes ist und des männlichen Haltes bedarf wie die Rebe eines Stabes oder einer Hauswand (*pergula*). בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ gehört nicht zum Bilde, wie Kimchi meint, welcher an einen vom Zimmer aus ins Freie hinausrankenden Weinstock denkt; es ist der Winkel (יַרְכְּתֵי dinglich und künst-

1) Dass *τῶν καρπῶν* der LXX hier wie Spr. 31, 20 von den Händen gemeint ist, bem. Theodoret und auch Didymos (bei Rosenm.): *καρπούς φησι νῦν ὡς ἀπὸ μέρους τὰς χεῖρας* (d. i. *per synecdochen partis pro toto*), *τουτέστι τῶν πρακτικῶν σου δυνάμεων φάγεσαι τοὺς πόνους*.

lich s. v. a. natürlich יְרֵכֵי) d. i. Hintergrund, die Zurückgezogenheit des Hauses gemeint, wo die draußen nicht viel sichtbare Hausfrau ein ganz und gar in dem Glücke ihres Mannes und ihrer Familie aufgehendes Stillleben führt. Die von so edler Rebe stammenden Kinder, rings um den Familientisch aufgepflanzt, sind wie Oliven-Setzlinge, vgl. bei Euripides *Med.* 1098: *τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα* und *Herc. fur.* 839: *καλλίπαις στέφανος*. So frisch wie abgesenkte junge Olivenbäumchen und so vielverheißend sind sie.

V. 4—6. Auf dieses holdselige Familiengemälde zurückweisend fährt der D. fort: siehe denn also = siehe so wird wirklich gesegnet ein Mann, welcher J. fürchtet; כִּי bestätigt die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf הִנֵּה hinweist. Auf das verheißende Fut. 5ª folgen Imperative, welche den Gottesfürchtigen gleich zu dem auffordern, was ihm verheißungsgemäß sicher bevorsteht. מִצִּיּוֹן wie 134, 3. 20, 3.; בָּנִים לְבָנֶיךָ für בְּנֵי בָנֶיךָ hält das 1. Glied der Wortkette in beabsichtigter Unbestimmtheit. Aller Segen des Einzelnen kommt von dem Gotte des Heils, der in Zion Wohnung gemacht hat, und vollendet sich im Miterleben des Wolergehens der h. Stadt und der Gesamtgemeinde, deren Centrum sie ist. Ein neutest. Lied würde hier die Aussicht auf das jenseitige Jerusalem öffnen. Aber der dem A. T. aufgeprägte Charakter der Diesseitigkeit läßt das nicht zu. Die Verheißung lautet nur auf diesseitige Theilnahme am Wole Jerusalems (Zach. 8, 15) und langes Fortleben in Kindeskindern, und ruft in diesem Sinne auf Israel in allen seinen Gliedern und aller Orten und aller Zeiten fürbittend Frieden hernieder.

PSALM CXXIX.

Das Ende der Dränger Zions.

1 **Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,**
Möge Israel sprechen —
2 **Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,**
Sind dennoch mein nicht mächtig worden.

3 **Auf meinem Rücken pflügten Pflüger,**
Zogen lang hin ihre Furchenstrecke.
4 **Jahve ist gerecht:**
Er hat zerhaun der Frevler Strick.
5 **Zuschanden müssen werden und rückwärts weichen**
Alle Hasser Zions.

6 **Sie müssen werden wie Gras von Dächern,**
Welches, ehe es aufschoßt, verdorret —
7 **Womit seine Hand kein Schnitter füllt**
Und seinen Busen kein Garbenbinder,
8 **Und nicht sagen die vorübergehen:**
Der Segen Jahve's werde euch!
„Wir segnen euch im Namen Jahve's!!“

Wie auf Ps. 124 mit יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל Ps. 125 mit שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל folgte, so folgt auf Ps. 128 mit שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל Ps. 129 mit יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל. Mit Ps. 124 hat dieser Ps. 129 nicht allein das auffordernde יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל gemein, sondern auch

die Situation einer erlebten Rettung (vgl. v. 4 mit 124, 6 f.), von welcher aus dankend rückwärts und getrost in die Zukunft geblickt wird, und bei aller sonstigen Klassicität der Form den hie und da bemerklichen aramaisirenden Anstrich.

V. 1—2. Dankbar soll Israel bekennen, daß es, wie viel und sehr es auch bedrängt ward, doch nicht erlegen ist. רַבַּת kommt neben רַבַּת schon 65, 10. 62, 3 vor, in der nachexil. Sprache wird es gewöhnlich 120, 6. 123, 4. 2 Chr. 30, 18., syr. *rebath*. Mit מִנְּעוּרַי wird in die Zeit des äg. Druckes zurückgeblickt, denn die Zeit des äg. Aufenthalts war die Jugendzeit Israels Hos. 2, 17. 11, 1. Jer. 2, 2. Ez. 23, 3. Der Vordersatz 1ᵃ wiederholt sich in kettenförmiger Anknüpfung, um den Ged. zu vollenden, denn die Pointe ist 2ᵇ, wo גַּם, auf den ganzen Verneinungssatz bezüglich, *auch* im Sinne von *gleichwol* ὅμως (syn. בְּכָל־זֹאת) bed. wie Ez. 16, 28. Koh. 6, 7 vgl. oben 119, 24.: obwol sie viel und sehr mich drängten, haben sie mich doch nicht übermocht (Constr. wie Num. 13, 30 u. ö.).

V. 3—5. Sonst wird gesagt, daß die Feinde Israel überfuhren 66, 12 oder über dessen Rücken hinschritten Jes. 51, 23.; hier ist die gangbare Bildrede חָרַשׁ אָוֶן Iob 4, 8 vgl. Hos. 10, 13 zu einem andern Bilde der feindlichen Behandlung erweitert: mitleid- und rücksichtslos mishandelten sie den dargestreckten Rücken des in Unterwürfigkeit gehaltenen Volkes, als ob er ihr Ackerboden wäre und zogen, ohne ihrer Grausamkeit Einhalt zu thun und ihrer Ausbeutung des geknechteten Volkes und Landes eine Grenze zu setzen, langhin ihre Furchenstrecke מַעֲנִיתָם, nach dem *Keri* מַעֲנוֹתָם. Aber מַעֲנָה bed. nicht (wie Keil zu 1 S. 14, 14 meint, obwol richtiger als Thenius erklärend) die Furche (= תֶּלֶם, גְּדוּד), sondern wie مَعْنَاة einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann (צֶמֶד) immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche zieht, v. עָנָה beugen, wenden (s. hinten den Excurs Wetzsteins), also: sie zogen langhin ihre Furchenwende (Dativobj. statt des Acc. beim *Hi.* wie z. B. Jes. 29, 2 vgl. beim *Pi.* 34, 4. 116, 16 und *Kal* 69, 6 nach aramäischer, obwol nicht unhebräischer Weise). Gerecht ist J. — dies eine allgem. Wahrheit, die sich gegenwärtig bewährt hat: — zerhaun hat er der Frevler Strick (עֲבוֹת wie 2, 3., hier aber durch das Bild v. 3 vgl. Iob 39, 10 herbeigeführt, LXX αὐχένας d. i. ענק), womit sie Israel gebunden hielten. Aus dem eben Erlebten schöpft Israel die Hoffnung, daß alle Hasser Zions (ein neugeprägter Name für die Feinde der Religion Israels) mit Schande werden zurückweichen müssen.

V. 6—8. Ihr Ergehen veranschaulicht der D. mittelst Ausmalung eines jesaianischen Bildes Jes. 37, 27: sie werden wie חֲצִיר גַּגּ״ת u. s. w. שֶׁ ist Relativ zu יָבֵשׁ (*quod exarescit*) und קַדְמַת *priusquam* ist hebraisirt nach מִן־קַדְמַת דְּנָה Dan. 6, 11 oder מִקַּדְמַת דְּנָה Ezr. 5, 11. שָׁלַף hat sonst die Bed „ausziehen" von Schwert, Schuh, Pfeil, wonach LXX Theod. Quinta: πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι ehe mans ausrupft. Aber neben ἐκσπασθῆναι der LXX findet sich auch die LA ἐξανθῆσαι, und in diesem Sinne übers. Hier.: (*statim ut*) *viruerit*, Symm. ἐκκαυλῆσαι (in den Stengel schießen), Aq. ἀνέθαλεν, Sexta ἐκστερεῶσαι (zu voller Festigkeit gelan-

gen). Das Targ. umschreibt שלף in beiderlei Sinne: aufsprossen und ausreißen. Erstere Bed., nach welcher Venema erkl.: *antequam se evaginet vel evaginetur i. e. antequam e vaginulis suis se evolvat et succrescat*, vertreten auch Parchon Kimchi AE. In gleichem Sinne vermutet v. Ortenberg: שֶׁחָלַף. Da man Gras der Dächer wenn man es ausraufen will ebensowol in grünem als welkem Zustande ausraufen kann, und da es das Nächstliegende ist, חציר als Subj. zu שלף zu nehmen, so entscheiden wir uns für die intrans. Bed. „sich herausmachen, sich entwickeln, schossen“: Dächer-Gras welkt, ehe es Aehren oder Blüten getrieben, eben weil es keine tiefe Wurzel hat und deshalb der Sonnenhitze nicht Stand halten kann.[1] Der D. verfolgt das Bild vom Dächer-Grase noch weiter. Der umschließende Schoß oder Busen *κόλπος* heißt sonst חֹצֶן Jes. 49, 22. Neh. 5, 13., hier חֵצֶן wie arab. *ḥiḍn* (diminutiv *ḥoḍein*), gleicher Wurzel mit מָחוֹז Bucht 107, 30. Die Feinde Israels sind wie Gras auf Dächern, welches nicht eingescheuert wird, ihr Leben schließt mit sicherem Untergange, dessen Keim sie (ohne daß es einer Entwurzelung bedarf) in sich selbst tragen. Die Bem. Knapps, daß jeder abendländische Dichter mit v. 6 aufgehört haben würde, beruht auf dem Irrtum, daß v. 7. 8 müßige Ausschmückung seien. Der Gruß an die Schnitter v. 8 ist aus dem Leben, man versagte ihn selbst heidnischen Schnittern nicht; ähnlich grüßt Boaz Ruth 2, 4 mit ה׳ עִמָּכֶם und erhält den Gegengruß יְבָרֶכְךָ ה׳. Hier sind es die Vorübergehenden, welche den Erntenden zurufen: *Der Segen* (בִּרְכַּת) *Jahve's widerfahre euch* (אֲלֵיכֶם,[2] wie im ahronitischen Segen), und (da בֵּרַכְנוּ אֶתְכֶם בְּשֵׁם ה׳ im Munde der selben zwecklos übertriebene Höflichkeit wäre) den Gegengruß zurückempfangen: *wir segnen euch im Namen Jahve's.* Als Gegensatz ergibt sich, daß den Gerechten eine unter dem Wechsel fröhlicher Segensgrüße sich vollziehende Einerntung ihrer Aussaat bevorsteht.

PSALM CXXX.

De profundis.

1 **Aus Tiefen rufe ich dich, Jahve.**
2 **Allherr, o hör' auf meine Stimme,**
Es seien deine Ohren achtsam
Auf die Stimme meines Flehens!

3 **Wenn du Missethaten behältst, Jāh —**
Allherr, wer kann bestehen?!
4 **Doch bei dir ist das Vergeben,**
Auf daß du werdest gefürchtet.

5 **Ich hoffe auf Jahve, es hoffet meine Seele,**
Und seines Worts erharr' ich.

---

1) So auch Geiger in der DMZ XIV, 278 f., welchem zufolge bei Saadia und Abu-Said سلف (شلف) in der Bed. in der ersten Reife s., blühen vorkommt, die auch hier שלף habe, vgl. talm. שלופפי von den noch in der Blüthe befindlichen unreifen Datteln.

2) Hie und da findet sich עֲלֵיכֶם als Schreibfehler; der hebr. Psalter Basel 1547. 12 merkt es als Variante an.

6 **Meine Seele harrt des Allherrn,**
Mehr denn Nachtwachende auf den Morgen,
Nachtwachende auf den Morgen.
7 **Harre, Israel, auf Jahve,**
Denn bei Jahve ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung.
8 **Und Er wird Israel erlösen**
Von allen seinen Missethaten.

Einmal gefragt, welche Ps. die allerbesten seien, antwortete Luther: *Psalmi Paulini*, und als seine Tischgenossen in ihn drängten, welche das seien, antwortete er: Ps. 32. 51. 130. 143. In der That kommen in Ps. 130 die Verdammlichkeit des natürlichen Menschen, die Freiheit der Gnade und das geistliche Wesen der Erlösung zu wahrhaft paulinischem Ausdruck. Er ist unter den 7 *Psalmi poenitentiales* der sechste (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

Der Chronist hatte diesen Ps. schon in der vorliegenden nahen Zusammenordnung mit Ps. 132 vor sich, denn der selbständige Zusatz, um welchen er Salomo's Tempelweihgebet 2 Chr. 6, 40—42 bereichert, ist aus Stellen von Ps. 130 (v. 2 vgl. die göttliche Erwiderung 2 Chr. 7, 15) und Ps. 132 (v. 8. 16. 10) zusammengesetzt.

Das Wechselverhältnis von Ps. 130 zu Ps. 86 ist schon dort erwähnt worden. Die zwei Ps. sind Ansätze, der jehovischen und elohimischen Psalmweise als dritte eine adonajische an die Seite zu stellen. Dort wiederholt sich אֲדֹנָי siebenmal, hier dreimal. Auch sonst zeigt sichs, daß der Verf. von Ps. 130 jenen Ps. 86 kannte (vgl. 2ª שִׁמְעָה בְקוֹלִי mit 86, 6 וְהַקְשִׁיבָה בְּקוֹל; 2ᵇ לְקוֹל תַּחֲנוּנָי mit 86, 6 בְּקוֹל תַּחֲנוּנוֹתָי; v. 4 עִמְּךָ הַסְּלִיחָה mit 86, 5 וְסַלָּח; v. 8 עִם ה׳ הַחֶסֶד mit 86, 5. 15 רַב־חֶסֶד). Daß קַשּׁוּב (n. d. F. שַׁכּוּל) nur noch in jenen Lehnstellen des Chronisten, קַשָּׁב aber nur Neh. 1, 6. 11 wie סְלִיחָה nur noch Dan. 9, 9. Neh. 9, 17 vorkommt, weist unsern Ps. in eine jüngere Sprachzeit; auch Ps. 86 ist nicht davidisch.

V. 1—4. Die Tiefen מַעֲמַקִּים sind nicht die Tiefen der Seele, sondern die tiefe äußere und innere Noth, in welcher der D. wie in Wassertiefen (69, 3. 15) versunken ist. Aus diesen Tiefen schreit er zu dem Gotte des Heils und bittet den Allwaltenden und Allesvermögenden dringlich um willfähriges Gehör (שָׁמַע בְּ Gen. 21, 12. 27, 13. 30, 6 u. a.). Gott hört zwar an sich schon als der Allwissende das Leiseste und Geheimste wie das Lauteste, aber, wie Hilarius bemerkt, *fides officium suum exsequitur, ut Dei auditionem roget, ut qui per naturam suam audit per orantis preces dignetur audire.* In diesem Sinne bittet der D., daß seine Ohren קַשֻּׁבוֹת (dunklere Nebenform zu קַשָּׁב im Stande der *arrectae aures* befindlich) mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandt sein mögen seinem lauten flehentlichen Bitten (28, 2). Sein Leben hängt am Faden des göttlichen Erbarmens. Wenn Gott Missethaten bewart, wer kann vor ihm bestehen?! Er bewart sie שָׁמַר, wenn er sie anrechnet (32, 2) und im Gedächtnis behält (Gen. 37, 11) oder, wie es Iob 14, 17 bildlich heißt, wie versiegelt in Verwarung hält, um sie, wenn das Maß voll ist, zu ahnden. Das hat den Untergang des Sünders zur unausbleiblichen Folge, denn der göttlichen Strafgerechtigkeit kann nichts Stand halten (Nah. 1, 6. Mal. 3, 2. Ezr. 9, 15). Wenn Gott sich nicht als *Jāh* zeigte[1], so würde vor ihm, der *Adonaj*

1) Eusebios zu Ps. 68 (67), 5 bem., der Logos heiße Ἴα als *μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ τὰς ἀκτῖνας τῆς ἑαυτοῦ θεότητος συστείλας καὶ ὥσπερ καταδὺς ἐν*

ist, also seinen richterlichen Willen durchsetzen kann, keine Creatur bestehen können (Jes. 51, 16). So handelt er aber nicht. Er verfährt nicht nach der gesetzlichen Strenge recompensativer Gerechtigkeit. Diesen die Pause nach der Frage ausfüllenden, aber nicht direkt ausgesprochenen Ged. begründet das folg. כִּי, welches also wie Iob 22, 2. 31, 18. 39, 14. Jes. 28, 28 (vgl. Koh. 5, 6) das Gegentheil einführt. Bei dem HErrn ist הַסְּלִיחָה die Willigkeit zu vergeben, damit er gefürchtet werde d. h. er vergibt, wie es anderwärts heißt (z. B. 79, 9), um seines Namens willen: er sucht darin seines Namens Verherrlichung, er will als der alleinige Urheber unseres Heils, welcher, allen Selbstruhm zuschanden machend, Gnade für Recht über uns ergehen läßt (vgl. 51, 6), geehrfürchtet sein und gewährt dem Sünder dadurch, daß er ihm in der Machtvollkommenheit schlechthin freier Gnade סְלִיחָה angedeihen läßt, Anlaß, Grund und Stoff ehrfürchtigen Dankes und Lobpreises.

V. 5—8. Darum darf der Sünder, darum will auch der D. nicht verzagen. Er hofft auf J. (*acc. obj.* wie 25, 5. 21. 40, 2), es hoffet seine Seele, Erhoffen, Erharren Gottes ist die Stimmung seines innersten und ganzen Wesens. Er harrt auf Gottes Wort, das Wort seines Heils (119, 81), welches, wenn es in die Seele eindringt und da haftet, alle Unruhe beschwichtigt und durch den zugeeigneten Trost der Vergebung alles in ihr und außer ihr für sie umschafft und lichtet. Seine Seele ist לַאדֹנָי d. i. unverrückt und unausgesetzt auf Ihn gerichtet, wie Chr. A. Crusius auf seinem Sterbebett mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen freudig ausrief: „Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. M e i n e g a n z e S e e l e i s t z u G o t t." Der Sinn des לאדני erhellt an sich schon aus 143, 6 und bestimmt sich zudem, ohne daß שֹׁמֶרֶת zu ergänzen ist (Hitz.), nach dem folg. לַבֹּקֶר. Dem HErrn ist er wartend zugewandt, wie nächtlicher Weile auf den Morgen Wartende. Die Wiederholung des שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר (vgl. Jes. 21, 11) gibt den Eindruck langhin sich dehnenden peinlichen Wartens. Der Zorn, in dessen Bereiche der D. sich jetzt befindet, ist nächtliche Finsternis, aus welcher er in den sonnigen Bereich der Liebe (Mal. 3, 20) versetzt zu werden wünscht, nicht allein er aber, sondern zugleich ganz Israel, dessen Bedürfnis das gleiche und für welches also gleichfalls gläubiges Harren der Weg zum Heile ist. Bei J., ausschließlich bei Ihm, bei Ihm aber auch in ihrer ganzen Fülle ist הַחֶסֶד (gegen 62, 13 ohne pausale Veränderung gemäß dem Schwanken der Segolata) die Gnade, welche der Sündenschuld und ihrer Folgen entledigt und Freiheit, Frieden und Freude ins Herz gibt. Und reichlich (הַרְבֵּה adverbieller, hier wie Ez. 21, 20 adjekt. gebrauchter *inf. absol.*) ist bei ihm Erlösung d. i. er besitzt im reichsten Maße die Willigkeit, die Macht, die Weisheit, deren es bedarf, um die Erlösung zu beschaffen, die zwischen das Verderben und den Gefährdeten als Scheidewand (Ex. 8, 19) tritt. Zu ihm also muß der Einzelne, wenn er Gnade erlangen will, zu ihm muß sein Volk hoffend aufschaun, und diese auf Ihn gerichtete Hoffnung wird

---

τῷ σώματι. Aehnlich lautet die in unserem größeren Psalmen-Comm. mitgetheilte Stelle von Vincentius Cioonia (1567).

nicht zuschanden werden: Er in der Machtfülle seiner freien Gnade (Jes. 43, 25) wird Israel erlösen von allen seinen Missethaten, indem er diese vergibt und ihre unseligen innerlichen und äußerlichen Folgen aufhebt. Mit dieser Verheißung (vgl. 25, 22) tröstet sich der D. Er meint völlige und schließliche, vor allem in echt neutestamentlicher Weise geistliche Erlösung.

PSALM CXXXI.

Kindliche Ergebung in Gott.

1 **Jahve, nicht hochmütig ist mein Herz und nicht hochfahrend meine Augen,**
Noch geh' ich um mit großen Dingen
Und sonderlichen die jenseit meiner.

2 **Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele;**
Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter,
Gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele.

3 **Harre, Israel, auf Jahve**
Von nun an und bis ewig.

Dieses kleine Lied ist לְדָוִד überschrieben, weil es wie ein Nachhall der Antwort 2 S. 6, 21 f. ist, mit welcher David, als er in linnenem Efod und also nicht in königlichem Schmuck, sondern in gemeiner Priesterkleidung vor der Bundeslade her tanzte, die höhnische Bemerkung Michals zurückweist: *ich schätze mich noch geringer, als ichs jetzt zeige, und erscheine mir niedrig in meinen Augen.* Ueberh. ist David ein Muster der Gesinnung, die der D. hier ausspricht. Er drängte sich nicht hervor, sondern ließ sich aus der Verborgenheit hervorziehn. Er nahm den Thron nicht stürmisch in Besitz, sondern nachdem ihn Samuel gesalbt hat, geht er willig und geduldig die langen dornenvollen Umwege tiefer Erniedrigung, bis er aus Gottes Hand empfängt was Gottes Verheißung ihm zugesprochen. Ungef. ein Jahrzehnt währte die saulische Verfolgung und 7½ J. sein nur erst anfängliches Königtum in Hebron. Er gab es Gott anheim, Saul und Isboseth zu beseitigen. Er ließ Simei fluchen. Er räumte Jerusalem vor Absalom. Hingabe an Gottes Führung, Ergebung in seine Schickungen, Zufriedenheit mit dem was Er beschieden sind Grundzüge seines edlen Charakters, den der D. dieses Ps. indirekt sich selber und seinen Zeitgenossen, dem bei geringen Anfängen unter schwierigen Verhältnissen auf demütig genügsames und stilles Harren angewiesenen Israel der nachexilischen Zeit, als Spiegel vorhält.

Mit לֹא־גָבַהּ לִבִּי weist der D. von sich den Hochmut des Seelenzustandes, mit לֹא־רָמוּ עֵינַי (*lo-ramû* wie Spr. 30, 13 und vor ע z. B. auch Gen. 26, 10. Jes. 11, 2., wonach die falsche Accentsetzung bei Baer zu corrigiren) den Hochmut der Geberde und Haltung, mit וְלֹא הִלַּכְתִּי den Hochmut des Strebens und der Handlungsweise. Im Herzen hat der Hochmut seinen Sitz, besonders in den Augen findet er seinen Ausdruck und große Dinge sind der Bereich, worin er sich geflissentlich bewegt. Gegens. der גְּדֹלוֹת (Jer. 33, 3. 45, 5) ist nicht das Kleinliche, sondern das Kleine und Gegens. der נִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי (Gen. 18, 14) nicht das Triviale, sondern das Erreichbare. אִם־לֹא eröffnet nicht einen bedingenden Vordersatz, denn wo fände sich Anzeige des Nachsatzes? Auch bed. es nicht „sondern“, was

es auch Gen. 24, 38. Ez. 3, 6 nicht bed.: auch an diesen St. ist es wie in der unsrigen von der bekannten Schwurformel her betheuernd: wahrlich ich habe .. שִׁוָּה bed. Jes. 28, 25 die Ackerfläche durch Umpflügen ebnen und hat hier ethischen Sinn, wie יָשָׁר mit seinen Gegensätzen עָקֹב und עָפֵל; das *Po.* דּוֹמֵם ist nach דּוּמִיָּה 62, 2 und דּוּמָם Thren. 3, 26 zu verstehen. Er hat seine Seele geebnet, so daß Demut ihr überall und immer gleicher Zustand ist, er hat sie gestillt, so daß sie schweigt und ruht und Gott in sich und für sich reden und wirken läßt: sie ist wie eine ebene Fläche, ein ruhiger Wasserspiegel. Ewalds und Hupfelds Uebers.: „wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter, so liegt an mir entwöhnet meine Seele“ widerlegt sich dadurch daß es wenigstens כִּגְמֻלָּה, richtiger aber כֵּן גמולה heißen müßte, aber auch außerdem schon durch den in כַּגָּמֻל verschlungenen Artikel, wonach zu übers.: gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter (hier כְּגמול wegen der determinirenden Nebenbestimmung), gleich dem Entwöhnten (hier כַּגּמול weil ohne Nebenbestimmung: vgl. mit Hitz. Dt. 32, 2 u. dgl., übrigens auch weil auf das erstere גמול zurückweisend: vgl. Hab. 3, 8) ist bei mir meine Seele (Hitz. Hgst. u. die Meisten). Wie ein entwöhntes, näml. ein nicht erst im Anfange der Entwöhnung begriffenes, sondern wirklich entwöhntes Kind (גָּמַל, verw. גָּמַר, zu Ende bringen, insbes. absäugen) an seiner Mutter anliegt, ohne ungeduldig schreiend nach der Mutterbrust zu verlangen, sondern damit zufrieden, daß es die Mutter hat — gleich einem solchen entwöhnten Kinde ist an ihm d. i. im Verhältnis zu seinem Ich (welches in עָלַי als die Seele an sich habend gedacht ist, vgl. 42, 7. Jer. 8, 18. Psychol. S. 151 f.) seine Seele: sie, die von Natur unruhige und begehrliche, ist beschwichtigt, sie verlangt nicht nach irdischem Genieß und Gut, daß Gott es ihr gebe, sondern sie ist vergnügt in Gottes Gemeinschaft, sie hat an Ihm volle Genüge, sie ist in Ihm gesättigt. Durch den Abgesang v. 3 erhält das individuelle Psalmwort gemeindliche Beziehung. Israel soll auf alle Selbstüberhebung, alles Selbstwirken verzichten und in Demut und Stille seines Gottes erharren von jetzt und bis ewig. Denn Er widerstehet den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade.

PSALM CXXXII.

Gebet für das Haus Gottes und das Haus Davids.

1 **Gedenke, Jahve, dem DAVID**
All die von ihm bestandne Mühsal,
2 **Ihm der geschworen Jahve,**
Gelobt hat dem Starken Jakobs:
3 **„Nicht geh' ich ins Zelt meines Hauses,**
Nicht besteig' ich das Bett meines Lagers;
4 **Nicht gönn' ich Schlaf meinen Augen,**
Meinen Wimpern Schlummer,
5 **Bis ich finde eine Stätte für Jahve,**
Ein Wohngezelt dem Starken Jakobs!“

6 **Siehe sie war, wir hörtens, in Efrâtha,**
Wir fanden sie in den Gefilden Ja'ars.

7 **So laßt uns eingehn in sein Wohngezelt,**
Uns niederwerfen vor seiner Füße Schemel.
8 **Erhebe dich, Jahve, zu deiner Ruhe,**
Du und die Lade deiner Majestät!
9 **Deine Priester mögen sich kleiden in Gerechtigkeit**
Und deine Frommen frohlocken.
10 **Von wegen DAVIDS deines Knechts**
Weise nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!

11 **Geschworen hat Jahve dem DAVID**
In Wahrheit was er nicht zurücknimmt:
„Von der Frucht deines Leibes
Setz' ich Inhaber des Thrones dir.
12 **Wenn deine Kinder meinen Bund beachten**
Und meine Zeugnisse, so ich sie lehre:
Sollen auch ihre Kinder auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir."
13 **Denn erkiest hat Jahve Zion,**
Hats begehrt zur Wohnung sich.

14 **„Das ist meine Ruhe auf ewig,**
Hier will ich wohnen, denn nach ihr begehr' ich.
15 **Ihren Vorrath will ich segnen reichlich,**
Ihre Armen sättigen mit Brot,
16 **Und ihre Priester kleiden in Heil**
Und ihre Frommen sollen froh frohlocken.
17 **Dort lass' ich sprossen ein Horn dem DAVID,**
Richte zu eine Leuchte meinem Gesalbten.
18 **Seine Feinde werd' ich kleiden in Schande**
Und über ihm soll blühen seine Krone.

Mit Absicht steht Ps. 131 vor Ps. 132: jener ist aus der Erinnerung an ein Wort Davids bei Einholung der Bundeslade erwachsen und dieser beginnt mit der Erinnerung an Davids demütig eifriges Streben, dem über der Bundeslade unter seinem Volke thronenden Gotte eine feste und würdige Wohnung zu verschaffen. Es ist der einzige Ps., in welchem die h. Lade genannt wird. Der Chronist legt v. 8—10 Salomo bei Einweihung des Tempels in den Mund 2 Chr. 6, 41 f. Nach einer mit עַתָּה an Salomo's Tempelweihgebet angeschlossenen Entlehnung aus Ps. 130, 2 schließt er mit וְעַתָּה weitere Entlehnungen aus Ps. 132 an; die Varianten dieser von ihm frei und gedächtnisweise angefügten Psalmverse (ה' אלהים für 'ה, לְנוּחֶךָ für לִמְנוּחָתֶךָ, תְּשׁוּעָה für צֶדֶק, יִשְׂמְחוּ בַטּוֹב für יְרַנֵּנוּ) sind ebensoviel Beweise dafür, daß er den Ps. abgeändert und nicht umgekehrt (wie Hitz. hartnäckig behauptet) der Psalmist aus der Chronik entlehnt hat. Man sieht sogar noch deutlich, wie auf den Schluß von v. 42 beim Chronisten die Erinnerung an Jes. 55, 3, so wie viell. auch auf den Schluß von v. 41 die Erinnerung an Jes. 55, 2 eingewirkt hat.

Der Ps. erfleht um Davids willen göttliche Huld dem Gesalbten Jahve's. Dieser Gesalbte ist in diesem Zus. weder der Hohepriester noch Israel, welches nie so genannt wird (s. Hab. 3, 13), noch David selbst, der „in allen Nöthen seines Geschlechts und Volkes vor Gott stehende", wie Hgst. vorgibt, um dieses Stufenlied, wie andere, gleichfalls der nachexil. Zeit der neuen Colonie zuweisen zu können. Eher ließe sich Zerubabel verstehen (Baur), mit welchem nach der Schlußweissagung des B. Haggai eine neue Periode davidischer Herrschaft anheben soll. Aber auch Zerubabel, der פַּחַת יְהוּדָה, konnte nicht מָשִׁיחַ heißen, denn er war es nicht. Der Chronist verwendet den Ps. inhaltgemäß. Er paßt in Salomo's Mund. Die An-

sicht, daß er von Salomo selbst gedichtet sei, als die Bundeslade aus dem Zelttempel auf Zion in das Tempelgebäude auf Zion versetzt ward (Amyr. de W. Thol. u. A.), hat das Verh. des Hergangs wie er 2 Chr. 5, 5 ff. erzählt wird zu den Wünschen des Ps. und eine nahe Verwandtschaft desselben mit Ps. 72 in Breite, Wortwiederholungen und einer mühsam, hie und da unsicher kletterndern Fortbewegung für sich. Jedenfalls ist er aus einer Zeit, wo der davidische Thron noch bestand und die h. Lade noch nicht unwiederbringlich verloren gegangen war. Das was nach 2 S. c. 6. 7 David zu Ehren Jahve's gethan und hinwieder ihm von J. verheißen worden, wird hier von einem nachdavidischen D. zur Grundlage hoffnungsvoller Fürbitte für das sionitische Königtum und Priestertum und die von beiden verwaltete Gemeinde gemacht.

Der Ps. besteht aus 4 zehnzeiligen Str. Nur bei der 1. könnte man widersprechen und sie als nur neunzeilig ansehn. Aber über ihr Maß entscheiden die andern, und die Absetzung des gewichtvollen v. 1 in zwei Zeilen folgt der Accentuation, die ihn halbirt und את als אֵת (nach Accentsyst. XVIII, 2 mit *Mugrasch*) für sich stellt. Jede Str. ist einmal mit dem Namen דוד geschmückt, und auch der auf Gesagtes zurückkommende und es fortspinnende Stufengang läßt sich nicht vermissen.

V. 1—5. Man gedenkt Jemandem etwas, indem man ihm vergilt was er geleistet oder indem man ihm leistet was man ihm verheißen; es ist die nachdavidische Gemeinde, welche hier J. der folgends erwähnten Verheißungen (der חַסְדֵי דָוִיד 2 Chr. 6, 42 vgl. Jes. 55, 3) gemahnt, mit denen er Davids עֻנּוֹת erwidert hat. Mit diesem *subst. verb.* des *Pu.* עֻנּוֹת ist all die Sorge und Mühe gemeint, welche David um Beschaffung einer würdigen bleibenden Stätte für Jahve's Heiligtum hatte; עָנָה בְ bed. sich mit etwas mühen oder plagen *afflictari* (wie öfter im B. Koheleth), das *Pu.* hier die selbstauferlegte oder auch die durch Umstände, wie die langwierigen Kriege, auferlegte Mühe eines lange erfolglosen und doch nie erschlafften Strebens (1 K. 5, 17). Denn er hatte sich Gotte verschworen, daß er sich schlechterdings keine Ruhe und Rast gönnen wolle, bis er eine feste Wohnung für J. erreicht habe. Was er 2 S. 7, 2 zu Nathan sagt, ist Andeutung des angelobten Entschlusses, der nun in einer Zeit siegreichen Friedens, wie es schien, zur Ausführung reif war, nachdem in der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion 2 S. c. 6 schon der erste Schritt dazu gethan war, denn 2 S. c. 7 ist an 2 S. c. 6 unchronologisch und nur des innern Zusammenhangs halber angeschlossen. Nachdem die lange ersehnte (vgl. 101, 2) und nicht ohne Schwierigkeiten und Schrecknisse vor sich gegangene Einholung der Bundeslade bewerkstelligt war, verging wieder eine Reihe von Jahren, während welcher David den Gedanken, Gotte ein Tempelgebäude zu errichten, mit sich herumtrug. Und als er durch Nathan den Bescheid erhalten hatte, daß nicht er, sondern sein Sohn und Nachfolger Gotte ein Haus bauen solle, that er doch für den Wunsch seines Herzens so viel als bei dieser Willenserklärung Jahve's möglich war: er weihte die Stätte des künftigen Tempels, schaffte die zum Baue nöthigen Mittel und Materialien, traf die für den künftigen Tempeldienst nöthigen Einrichtungen, begeisterte das Volk für den bevorstehenden Riesenbau und übergab seinem Sohne das Modell desselben,

wie uns das alles ausführlich vom Chronisten erzählt wird. Der Gottesname אֲבִיר יַעֲקֹב ist wie Jes. 1,24. 49,26. 60,16 aus Gen. 49,24; diesen starken Hort Jakobs hatten die Philister mit ihrem Dagon zu fühlen bekommen, als sie die h. Lade mit sich genommen 1 S. c. 5. Mit אִם schwört David was er nicht thun will. Der Sinn des hyperbolisch ausgedrückten eidlichen Gelübdes ist, daß er so lange seines eignen Wohnhauses nicht froh werden und sorgenlosem Schlafe sich hingeben, kurz daß er so lange nicht ruhen noch rasten will. Die Genitive nach אֹהֶל und עֶרֶשׂ sind appositionelle; in ähnlicher Synonymenverbindung gefällt sich Ps. 44. יְצוּעָי (lat. *strata mea*) ist poetischer Plur. wie auch מִשְׁכְּנוֹת. Mit תְּנוּמָה (welches immer von den Augenlidern Gen. 31,40. Spr. 6,4. Koh. 8,16., nicht von den Augen gesagt wird), wechselt שְׁנָת (nach a. LA שֵׁנָה) für שֵׁנָה; das *āth* ist wie in נַחֲלַת 16,6 vgl. 60,13. Ex. 15,2 u. ö., sonst beispiellos aber ist diese aramaisirende Abwerfung des Vortons. Die LXX fügt noch bei *καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου* (וּמְנוּחָה לְרַקּוֹתַי), aber das ist widrige Ueberladung.

V. 6—10. In v. 6 beginnt die Rede der Gemeinde, welche in diesem Ps. Jahve seiner Verheißungen gemahnt und sich dieser getröstet. Olsh. hält diesen v. 6 für ganz unerklärbar. Indes hat die Erklärung doch einige sichere Ausgangspunkte. 1) Da von Begründung eines festen und Jahve's würdigen Heiligtums die Rede ist, so geht das Suff. von שְׁמַעֲנוּהָ (mit *Chatef* wie Hos. 8,2 Ew. §. 60[a]) und מְצָאנוּהָ auf die Bundeslade, welche auch sonst (1 S. 4,17. 2 Chr. 8,11) *fem.* ist. 2) Die von den Israeliten in die Schlacht bei Ebenezer aus Silo herbeigeholte Bundeslade fiel in die Hände der Sieger und verblieb, von diesen wieder herausgegeben, 20 Jahre lang in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 1 f., bis David sie aus dieser judäischen Ortschaft nach Zion versetzte 2 S. 6,2—4 (vgl. 2 Chr. 1,4): was liegt da näher, als daß שְׂדֵי־יַעַר eine poetische Benennung Kirjath-Jearims ist (vgl. שְׂדֵה־צֹעַן 78,12)? Ueberhaupt hat Kirjath-Jearim sehr wechselnde Namen: es heißt auch קִרְיַת הַיְּעָרִים Jer. 26,20 (קִרְיַת עָרִים Ezr. 2,25 vgl. Jos. 18,28), קִרְיַת בַּעַל Jos. 15,60., בַּעֲלָה Jos. 15,9. 1 Chr. 13,6 (vgl. הַר־הַבַּעֲלָה Jos. 15,11 mit הַר־יְעָרִים Jos. 15,10) und, wie es scheint, sogar בַּעֲלֵי יְהוּדָה 2 S. 6,2.: warum sollte es nicht neben קִרְיַת יְעָרִים auch יַעַר heißen können, zumal wenn die bergigte Gegend, auf welche die Erwähnung eine Hügels und Berges von יְעָרִים hinweist, zugleich wie der Name „Wald-Stadt" besagt eine waldige war? Wir billigen deshalb Kühnöls (1799) Uebers.: wir fanden in Jaars Fluren sie, und dessen Bem.: „Jaar ist abgekürzter Name der Stadt Kirjath-Jearim." Es fragt sich nun weiter, was אֶפְרָתָה bed. soll. Es ist dies ein alter Name Bethlehems, aber in Bethlehem ist die Bundeslade nie gewesen. Deshalb erklärt Hgst.: „wir wußten von ihr in Bethlehem (wo David seine Jugend zugebracht hatte) nur von Hörensagen, Niemand bekam sie zu sehen, fanden sie in Kirjath-Jearim, dort in der waldigen Umgebung der Stadt, wo sie wie in Dunkel und Einsamkeit vergraben war." So schon Anton Hulsius (1650): *Ipse David loquitur, qui dicit illam ipsam arcam, de qua quum adhuc Bethlehemi versaretur inaudivisset, postea a se (vel majoribus suis ipso adhuc minorenni) inventam fuisse in campis Jaar.* Aber 1) daß hier die Rede

Davids sich fortsetze, stimmt nicht zu ihrer Einführung v. 2., nach welcher sie sich nicht über das folg. Gelübde hinaus erstrecken kann; 2) wenn die Gemeinde redet, sieht man nicht ein, warum gerade Bethlehem als Ort des Hörensagens genannt ist; 3) *wir hörten sie in Efrata* kann nicht wol etwas anderes bed. als *per antiptosin* (wie Gen. 1, 4., aber ohne כִּי) wir hörten daß sie sich befinde in Efr. Die Bundeslade war aber vor Kirjath-Jearim in Silo. Jenes lag im St. Juda hart an der Westgrenze von Benjamin, dieses inmitten des St. Efraim. Da nun אֶפְרָתִי nicht minder gewöhnlich den Efraimiten als den Bethlehemiten bed., so kommt in Frage, ob nicht אֶפְרָתָה vom efraimitischen Gebiet gemeint ist (Kühnöl Ges. Mr. Thol. u. A.). Der Sinn wäre dann: wir hatten gehört, daß die h. Lade in Silo sei, aber da fanden wir sie nicht, sondern in Kirjath-Jearim, und es ließe sich begreifen, warum der D. die beiden Orte gerade so benannt hat: אֶפְרָת ist seinem Etymon nach das Fruchtgefilde, welchem das Waldgefilde entgegengesetzt ist — die h. Lade war von ihrem ursprünglichen würdigeren Wohnsitz wie in die Wildnis gerathen. Aber ist es wahrscheinlich, zumal im Hinblick auf Mi. 5, 1., daß in einem Zus., der von der Erinnerung an David beherrscht wird, אפרתה das Land Efraim bed.? Nein, אפרתה ist Name des Gebiets, in welchem Kirjath-Jearim lag. Caleb hatte nämlich von Efrath, seinem dritten Weibe, einen Sohn Namens Chûr 1 Chr. 2, 19. Dieser Chûr, der Erstgeborne Efrātha's, ist der Stammvater der Bevölkerung von Bethlehem 1 Chr. 4, 4 und Schobal, ein Sohn dieses Chûr, ist Stammvater der Bevölkerung von Kirjath-Jearim 1 Chr. 2, 50. Kirjath-Jearim ist also, so zu sagen, die Tochter von Bethlehem. Dieses hieß uralters Efratha, und dieser Name Bethlehems wurde zum Namen ihres Gebietes Mi. 5, 1. Kirjath-Jearim gehörte zu כָּלֵב אֶפְרָתָה 1 Chr. 2, 24., wie man im Untersch. von נֶגֶב כָּלֵב 1 S. 30, 14 den nördlichen Theil dieser Landschaft genannt zu haben scheint. מִשְׁכְּנוֹתָיו v. 7 ist nun aber weder Bez. des Hauses Abinadabs in Kirjath- Jearim, denn der Ausdruck wäre zu großartig und in Verhältnis zu v. 5 sogar verwirrend, noch Bez. des salom. Tempelgebäudes, denn dazu ist der Ausdruck so für sich allein ungenügend. Es wird also der von David für die nach Zion versetzte Bundeslade errichtete Zelttempel (2 S. 7, 2 יְרִיעָה) gemeint sein. Die Gemeinde ermuntert sich, in diesen einzutreten und in der Richtung auf (s. 99, 5) den Schemel der Füße Jahve's d. i. die Bundeslade anbetend niederzufallen, und zu welchem Zwecke? Die Bundeslade soll nun eine ihrer würdigere Stelle erhalten, die מְנוּחָה d. i. das בֵּית מְנוּחָה 1 Chr. 28, 2., in welchem Davids Streben durch Salomo zum Ziele gekommen, ist hergestellt, möge J. und die Lade seiner Herrschergewalt, die unantastbare (s. die Beispiele ihrer Unantastbarkeit 1 S. c. 5. 6. 2 S. 6, 6 f.), nunmehr diesen festen Wohnsitz beziehen! Mögen seine Priester, die dort ihm dienen sollen, sich in צֶדֶק kleiden d. i. in Verhalten nach seinem Willen und Wolgefallen, mögen seine Frommen, die dort Gnade suchen und finden werden, frohlocken! Insbesondere aber möge J. um Davids willen, seines Knechtes, dessen ruhelosem Sehnen diese Stätte der Ruhe ihre Entstehung verdankt, nicht zurückwenden das Antlitz seines Gesalbten d. i. sein dort gebetsweise sich ihm zuwendendes Antlitz nicht zurückweisen

(vgl. 84, 10). Der Chronist hat v. 10 als Fürbitte für Salomo verstanden und die Situation, in welche wir durch v. 6—8 hineinversetzt werden, scheint das zu fordern. Möglich aber auch, daß ein jüngerer Dichter hier in v. 7. 8 Worte aus dem Herzen der Gemeinde in Salomo's Zeit reproducirt und damit v. 9. 10 Bitten der Gemeinde der Gegenwart verschmilzt. Subjekt ist durchaus die immer identische, obwol in ihrem Mitgliederbestand wechselnde Gemeinde. Das Israel, welches die h. Lade aus Kirjath-Jearim gen Zion einholte und von da auf den Tempelberg geleitete und jetzt in dem durch Davids Eifer für die Ehre Jahve's erstandenen Heiligtum anbetet, ist einunddasselbe. Das damals bei der Tempelweihe erschollene Gebet für die Priester, für alle Frommen und insbes. für den regirenden König setzt sich fort, so lange die Geschichte Israels währt, selbst in einer Zeit wo Israel keinen König hat, aber um so stärkere Sehnsucht nach Erfüllung der messianischen Verheißung.

V. 11—13. Das בַּעֲבוּר דָּוִד wird hier auseinandergelegt. אֱמֶת 11[b] ist nicht *acc. obj.*, sondern *acc. adv.* Das erste Glied schließt mit לְדָוִד, welches den Trenner *Pazer* hat, dem als Untertrenner *Legarmeh* vorausgeht; dann folgt an der Spitze des zweiten אֱמֶת mit *Zinnor*, dann לֹא־יָשׁוּב מִמֶּנָּה mit *Olewejored* und seinem nach dem Untertrenner *Zinnor* regelmäßig vorausgehenden Diener *Galgal*. Das Suff. von מִמֶּנָּה geht wie Jer. 4, 28 auf das Zugeschworne. Leibliche Abkommen Davids will J. setzen thronauf (לְכִסֵּא, wie לְרֹאשׁוֹ 21, 4) ihm d. h. so daß sie als Throninhaber ihm folgen. Kinder Davids sollen auf ewig (was in Christo sich abschließend erfüllt hat) sitzen לְכִסֵּא ihm (vgl. 9, 5. Iob 36, 7). So hat J. verheißen und erwartet dagegen von den Davididen Befolgung seines Gesetzes. Statt עֵדֹתַי זוּ ist עֵדֹתִי זוֹ punktirt. In der Hahnschen Ausg. hat עֵדֹתִי *Mercha* in *penult.* (vgl. den Rückgang des Tones in אֲדֹנִי זֶה Dan. 10, 17), in der Baerschen noch besser bezeugten LA *Mahpach* statt des Gegenton-Metheg und *Mercha* auf *ult.* Es ist nicht Plur. mit Singularsuff. (vgl. Dt. 28, 59. Ges. §. 91, 3), sondern, wie זוֹ = זאת anzeigt, Sing. für עֵדוּתִי wie תַּחֲנֹתִי für תַּחֲנוּתִי 2 K. 6, 8 und bed. die Offenbarung Gottes als Bezeugung seines Willens. אֲלַמְּדֵם hat *Mercha mahp.*, זוֹ Klein-*Rebia* und עֵדֹתִי *Mercha*; der Punktation zufolge wäre zu übers.: „und meine Selbstbezeugung da“ (s. zu 9, 16), aber זוֹ ist Relativ: meine Selbstbezeugung (Offenbarung), so (welche) ich sie lehre. Die göttlichen Worte reichen bis v. 12 *extr.* Die Voraussetzungen mit אִם sind, wie die Erfüllungsgesch. zeigt, für die Stetigkeit der davidischen Thronfolge bedingend gewesen, nicht aber, weil menschliche Untreue die Treue Gottes nicht aufhebt, für die Endlosigkeit des dav. Thrones. In v. 13 gibt der D. den Grund solcher Verheißungsgnade an. Sie gründet in der allgem. Gnade der Erwählung Jerusalems. אִוָּהּ hat *He mappic.* wie עִנָּהּ Dt. 22, 29 oder den *Rafe*-Strich Ew. §. 247[d], obwol das Suff. nicht nothwendig ist. In der folg. Str. wird auch der Inhalt der Erwählung Jerusalems in eignen Worten Jahve's entfaltet.

V. 14—18. Silo ist verworfen worden 78, 60., nur einige Zeit lang war die h. Lade in Bethel Richt. 20, 27 und Mizpa Richt. 21, 5., nur etwas über 20 Jahre beherbergte sie das Haus Abinadabs in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 2., nur 3 Mon. das Haus Obed-Edoms in Perez Uzza 2 S. 6, 11 —

Zion aber ist Jahve's bleibender Wohnsitz, seine eig. Niederlassung מְנוּחָה (wie Jes. 11, 10. 66, 1 und außerdem 1 Chr. 28, 2). In Zion, seiner erkornen liebwerthen Wohnstatt, segnet J. was zu ihrem leiblichen Lebensbedarf gehört (צֵידָהּ für צֵידָתָהּ, s. zu 25,5), so daß ihre Armen nicht darben, denn die göttliche Liebe liebt ganz besonders die Armen. Sein anderer Segen gilt den Priestern, denn durch diese will er in Verkehr stehen mit seinem Volke. Er macht das Priestertum Zions zu einer wirklichen Heilsanstalt: kleidet ihre Priester in Heil, so daß sie es nicht blos werkzeuglich vermitteln, sondern persönlich besitzen und ihre ganze Erscheinung eine heilkündende ist. Und allen ihren Frommen gewährt er Ursach und Stoff zu hoher und dauernder Freude, indem er zu der Gemeinde, in der er Wohnung gemacht, sich auch in Thaten der Gnade bekennt. Dort (שָׁם 133, 3) in Zion ist ja das Königtum der Verheißung, dem die Erfüllung nicht fehlen kann. Er wird dem Hause Davids, welches hier David als Ahn und der zur Zeit regirende Gottgesalbte vertreten, ein Horn sprossen lassen, eine Leuchte herrichten; er wird alle, die sich David in seinem Samen feindlich entgegenstellen, mit Schande wie einem Gewande bedecken (Iob 8, 22), und die durch Verheißung geweihte Krone, welche der Same Davids trägt, soll blühen gleich einem unverwelklichen Kranze. Das Horn ist Emblem wehrhafter Macht und sieghafter Herrschaft, und die Leuchte (נֵר 2 S. 21, 17 vgl. נִיר 2 Chr. 21, 7 LXX λύχνον) Emblem glänzender Würde und fröhlichen Bestandes. Im Hinblick auf Ez. 29, 21., auf die Weissagungen vom Zemach Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12 vgl. Hebr. 7, 14 und auf die 15. Beracha des Schemone-Esre (des aus 18 Segenssprüchen bestehenden täglichen jüdischen Gebets): „Den Sproß (Zemach) Davids deines Knechts laß eilends sprossen und sein Horn erhebe hoch sich vermöge deines Heils" ist kaum zu bezweifeln, daß der D. mit dieser Verheißung messianischen Sinn verbunden. Mit Bezug auf unsern Ps. wandelt Zacharias, der Vater des Täufers, jene bittende Beracha seines Volkes Lc. 1, 68—70 in eine lobpreisende um, der in Jesu herbeikommenden Erfüllung entgegenfrohlockend.

PSALM CXXXIII.

Lob der brüderlichen Gemeinschaft.

1 **Siehe wie fein ists und wie wonnig,**
Daß Brüder auch zusammen wohnen!
2 **Wie das feine Oel auf dem Haupte,**
Herabwallend auf den Bart, den Bart Ahrons,
Das herabwallt auf den Saum seiner Gewänder —
3 **Wie Hermon-Thau, der herabwallt aufs Gebirge Zions,**
Denn dort hat entboten Jahve den Segen,
Leben in Ewigkeit.

In diesem Ps., sagt Hgst., bringt David der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewußtsein, deren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte. In der That redet der Ps. nicht von der Aufhebung der Diaspora, sondern von der gottesdienstlichen Vereini-

gung des Volkes aller Landestheile an der Einen Stätte des Heiligtums, und wie bei Ps. 122, seinem Seitenstücke, lassen sich zu dem לדוד der Ueberschrift fügliche Anlässe in Davids Geschichte auffinden. Aber die Sprache zeugt gegen David, denn Verbindung des שׁ mit dem Partic. wie שֶׁיֹּרֵד *qui descendit* vgl. 135,2 שֶׁעֹמְדִים *qui stant* ist im vorexil. Sprachgebrauch unerhört. Uebrigens fehlt die Aufschrift לדוד in LXX *B* und Trg., und der Ps. mag nur deshalb so überschrieben sein, weil er ganz und gar Davids Geist athmet und wie aus seiner Liebe zu Jonathan entsprossen ist.

Mit גַּם geht die Aussage von der Natur- und Sinnesgemeinschaft, welche אַחִים ausdrückt, zu der ihr entsprechenden äußeren Bethätigung und Verwirklichung fort: gut und wonnig (135,3) ists, wenn Brüder, durch Blut und Herz verbunden, auch (dieser ihrer Brüderlichkeit entsprechend) beisammen wohnen — eine selige Freude, welche Israel während der drei hohen Feste genoß, obwol nur auf kurze Dauer (s. Ps. 122). Weil der Hohepriester, in welchem das priesterliche Mittleramt gipfelt, die Hauptperson der Festfeier ist, wird Wesen und Werth jener örtlichen Vereinigung zunächst mit einem von ihm entnommenen Bilde ausgesprochen. שֶׁמֶן הַטּוֹב ist das Ex. 30,22—33 beschriebene Salböl, welches aus einer für das gewöhnliche Leben streng verbotenen Mischung von Oel und Aromen bestand. Die Söhne Ahrons wurden mit diesem Salböl nur besprengt, Ahron aber damit eigens gesalbt, indem Mose es ihm auf das Haupt goß, weshalb er *κατ' ἐξ.* הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ heißt, während die andern Priester nur insofern מְשֻׁחִים (Num. 3,3) sind, als auch ihre wie Ahrons Kleider mit dem Salböl (nebst Blut des Einsetzungswidders) besprengt wurden Lev. 8,12.30. Zur Zeit des zweiten Tempels, dem das h. Salböl fehlte, geschah die Einsetzung ins Hohepriesteramt nur mittelst Einkleidung in die Pontificalien; der D. aber, indem er den Hohenpriester als solchen אַהֲרֹן nennt, hat das Hohepriestertum in der ganzen Fülle seiner göttlichen Weihe (Lev. 21,10) vor Augen: zwei Tropfen des h. Salböls — sagt eine Haggada — blieben für immer an Ahrons Barte wie zwei Perlen hangen als ein Bild der Versöhnung und des Friedens. Im Salbungsakte selbst wallte das reichlich ausgegossene feine Oel auf seinen Bart, den gemäß Lev. 21,5 unverkürzten, hernieder. Da wo die Tôra den hohepr. מְעִיל beschreibt, heißen שׁוּלָיו dessen Säume, פִּי רֹאשׁוֹ oder auch schlechtweg פֶּה die Kopföffnung oder der Kragen, mittelst dessen das ärmellose Gewand übergestürzt wurde, und שָׂפָה die Einfassung, der Besatz, die Borte dieses Kragens (s. Ex. 28,32. 39,23 vgl. Iob 30,18 פִּי כֻתָּנְתִּי der Kragen meines Leibrocks). Nach diesen Tôrastellen scheint פִּי verstanden werden zu müssen, wie auch die Benennung מִדּוֹת (nur hier für מַדִּים, מִדִּים) von Lev. 6,3 aus, jedoch ohne genauere Unterscheidung, den ganzen hohepr. Ornat bez. Aber das Trg. übers. פִּי mit אִמְרָא (*ora* = *fimbria*) — ein Wort, welches sich zu אִמְּרָא *agnus* ordnet, wie *ὤα* zu *ὄϊς*. Dieses *ὤα* ist sowol vom oberen als unteren Kleidrande gebräuchlich. Demgemäß verstehen Apollinaris und die lat. Uebers. das *ἐπὶ τὴν ὤαν* der LXX vom Saume (*in oram vestimenti*), Theodoret dagegen von dem oberen Besatze: *ὤαν ἐκάλεσεν ὃ καλοῦμεν περιτραχήλιον, τοῦτο δὲ καὶ ὁ Ἀκύλας στόμα ἐνδυμάτων εἴρηκε.* Ebenso de Sacy: *sur le bord*

de son vêtement, c'est-a-dire, sur le haut de ses habits pontificaux. Die Entscheidung liegt in der Abzweckung dieses und des v. 3 folgenden Bildes. Vergleicht man beide Bilder, so ergibt sich als Vergleichpunkt die Einigungsmacht der Brüderlichkeit, als welche die örtlich von einander Entferntesten innerlich verbindet und auch äußerlich zusammenführt. Ist dies der Vergleichpunkt, so stehen Ahrons Haupt und der Saum seiner Gewänder einander ebenso polarisch entgegen, wie der Thau Hermons und die Berge Zions; פִּי ist nicht der Kragen oben, was keinen Fortschritt, geschweige den Gegensatz zweier Extreme gibt, sondern der Saum zu unterst (vgl. שָׂפָה Ex. 26, 4 vom Rande eines Teppichs). Auch erhellt, daß שֶׁיֹּרֵד nun nicht auf den Bart Ahrons gehen kann, weder als herabwallend über die obere Borte seines Talars noch als herabwallend auf dessen Saum — es muß auf das Oel gehen, denn diesem wird die das Entfernteste zusammenführende einträchtige Liebe verglichen. Diese Beziehung ist auch der Fortbewegungsweise der Stufenps. angemessener und bestätigt sich durch v. 3., wo es auf den Thau geht, der im anderen Bilde an die Stelle des Oeles tritt. Wenn in einträchtiger Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenthun, wie das in Israel an hohen Festen geschah, so ist es wie wenn das heilige, köstliche, den einheitlichen Duft vieler Spezereien aushauchende Chrisma auf Ahrons Haupte auf dessen Bart und von da zu dem äußersten Ende seiner Gewandung hinabträuft — es wird recht fühlbar und auch äußerlich sichtbar, daß Israel nah und fern von Einem Geiste durchdrungen und in Einheit des Geistes verbunden ist. Diesen einigenden Geist der Bruderliebe versinnbildet nun auch der Hermon-Thau, der auf die Berge Zions herabträuft. „Was wir in Ps. 133 vom Thau des Hermon, dem auf die Berge Zions niederfallenden, lesen — sagt van de Velde in seiner Reise Bd. 1 S. 97 — ist mir jetzt deutlich geworden. Hier am Fuße des Hermon sitzend begriff ich, wie die Wassertheile, die von seinen mit Wäldern bedeckten Höhen und aus den das ganze Jahr mit Schnee gefüllten höchsten Schluchten aufsteigen, nachdem die Sonnenstrahlen sie verdünnt und den Dunstkreis damit befeuchtet haben, des Abends als starker Thau auf die niedrigeren Berge, die als seine Ausläufer rundum liegen, niederfallen. Man muß den Hermon mit seiner weißgoldenen in den blauen Himmel hineinblinkenden Krone gesehen haben, um das Bild recht verstehen zu können. Nirgends im Lande wird ein so starker Thau wahrgenommen, wie in den Landschaften nahe dem Hermon.“ Diesem Thaue vergleicht der D. die brüderliche Liebe. Diese ist wie Thau des Hermon: so urfrisch und erfrischend, so urkräftig und belebend, so von oben (110, 3) geboren und zwar wie Thau des Hermon der auf die Berge Zion herabkommt — ein Zug im Bilde, welcher der natürlichen Wirklichkeit entnommen ist, denn reichlicher Thau nach vorausgegangenen warmen Tagen konnte in Jerusalem mit Recht von der Einwirkung des von Norden her über den Hermon herabziehenden kalten Luftstroms abgeleitet werden. Wie weithin kalte Luft von den Alpen her fühlbar ist und einwirkt, wissen wir ja aus eigner Erfahrung. Das Bild des D. ist also ebenso naturwahr als schön: wenn in Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenfin-

den, und zwar wenn in Jerusalem, der Stadt die Aller Mutter ist, an hohen Festen die Brüder aus Norden mit den Brüdern im Süden sich einen: so ists wie wenn Thau des mit tiefem, beinah ewigem Schnee bedeckten Hermongebirges[1] auf die kahlen, unfruchtbaren und also nach solcher Erquickung sich sehnenden Berge rings um Zion herabkommt. In Jerusalem muß sich ja alles Gute und Liebe zusammenfinden. Denn dort (שָׁם wie 132, 17) hat J. den Segen entboten (צִוָּה wie Lev. 25, 21 vgl. Ps. 42, 9. 68, 29) d. i. dort ihm seine Sammel- und Ausgangsstätte angewiesen. אֶת־הַבְּרָכָה wird appositionell durch חַיִּים erläutert: Leben ist des Segens Inhalt und Ziel, das Gut der Güter. Das Schlußwort עַד־הָעוֹלָם (vgl. 28, 9) gehört zu צִוָּה: es ist so Gottes unverbrüchliche ewig währende Ordnung.

PSALM CXXXIV.

Vigilien-Gruss und Gegengruss.

Der Aufruf.

1 **Siehe benedeit Jahve, all ihr Knechte Jahve's,**
Die ihr dienet im Hause Jahve's in Nächten!
2 **Erhebet eure Hände nach dem Heiligtum**
Und benedeiet Jahve!

Die Antwort.

3 **Es benedeie dich Jahve aus Zion,**
Der Erschaffer Himmels und der Erde!

Dieser Ps. besteht aus einem Zuruf v. 1—2 und der Erwiderung darauf. Der Zuruf ergeht an diejenigen Priester und Leviten, welche die Nachtwache im Tempel haben und absichtlich ist diese Antiphōne an das Ende der Stufenlieder-Sammlung gestellt, um da die Stelle einer abschließenden Beracha zu vertreten. In diesem Sinne nennt Luther diesen Ps. *epiphonema superiorum*. Er ist auch in anderer Bez. (s. *Symbolae* p. 66) ein geeignetes Finale.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie der vorige mit הִנֵּה, dort ist es Fingerzeig auf eine anziehende Erscheinung, hier auf eine aus dem Amte hervorgehende Pflicht. Denn daß nicht die Tempelbesucher angeredet sind, geht schon daraus hervor, daß nächtliches Verweilen derselben im Tempel, wenn es überh. vorkam (Lc. 2, 37), nur eine Ausnahme war; sodann aber daraus, daß עָמַד das übliche Wort von priesterlich-levitischem Dienst ist Dt. 10, 8. 18, 7. 1 Chr. 23, 30. 2 Chr. 29, 11 (vgl. Jes. S. 657), welcher auch über Nacht 1 Chr. 9, 33 sich fortsetzte. Schon der Trg. bez. 1^b auf

1) Ein hauranisches Gedicht der Lieder-Sammlungen Wetzsteins beginnt: البارِحَة هَبَّتْ علينا شَرارة | من عالِىَ الثلْج — — „Gestern wehte zu mir herüber ein Funke | vom hohen Schneegebirg (dem Hermon)“, wozu ihm der Commentator dictirte: شرارة der Glühfunke ist entw. der in der Morgensonne glühende Schneegipfel des Gebirgs oder ein brennend kalter Hauch, denn man sagt im alltäglichen Leben الصَقَع يحرِق der Frost brennt [s. Anm. zu 121, 6].

die Tempelwache. Im zweiten Tempel verhielt es sich damit also. Nach Mitternacht nahm der Hauptmann über die Thorhüter die Schlüssel des innern Tempels und ging mit einigen Priestern durch das kleine Pförtchen im Brandthor (שער בית המוקד). Im innern Vorhof theilte sich diese Scharwache in zwei Haufen, jeder mit einer brennenden Fackel; einer wendete sich nach West, der andere nach Ost und so umgingen sie den Vorhof, ob auch Alles für den Gottesdienst des anbrechenden Tages in Bereitschaft sei. Bei der Bäckerkammer, in welcher die hohepriesterliche Mincha gebacken wurde (לשכת עשי חביתין), trafen sie sich mit dem Zuruf: Es steht Alles gut. Inzwischen standen auch die übrigen Priester auf, badeten sich und legten ihre Amtskleider an. Alsdann gingen sie in die Quaderkammer (deren eine Hälfte das Sitzungslocal des Synedriums war), wo unter Leitung des Hauptmanns über die Losung und einer Gerichtsperson, um welche sämtliche Priester in Amtstracht herumstanden, die priesterlichen Dienstverrichtungen des anbrechenden Tages verloost wurden (Lc. 1,9). Demgemäß hält Tholuck mit Köster v. 1 f. und 3 für die Antiphōne der abziehenden und anziehenden Tempelwache. Es könnte auch der Anruf und Gegenruf sein, womit die Wachthabenden, wenn sie einander begegnen, sich begrüßen. Aber der allgem. Haltung des Ps. nach hat v. 1 f. vielmehr für einen Aufruf zur Andacht und Fürbitte zu gelten, welchen die Gemeinde den mit dem Nachtdienst im Tempel betrauten Priestern und Leviten zusendet. Daß „in den Nächten" s. v. a. „früh und spät" sein könne ist Wahn. Enthält der Psalter Morgenpsalmen (3. 63) und Abendpsalmen (4. 141): warum sollte er denn keinen Vigilienpsalm enthalten? Ebendeshalb ist auch Venema's Einfall, daß בַּלֵּילוֹת aus בְּהַלֵּילוֹת „mit Hallel's d. i. Lobpreisungen" synkopirt sei, unnütz; auch ist kein Grund vorhanden mit LXX *ἐν ταῖς νυξίν* zu v. 2 oder, was näher läge, zu dem den Ps. eröffnenden בָּרְכוּ zu ziehen[1], da es doch unbefremdlich ist, daß so lange das Heiligtum stand ein Theil der es bedienenden Knechte Gottes des Nachts aufbleiben mußte, um es zu bewachen und dafür zu sorgen daß nichts zur Vorbereitung des Frühgottesdienstes fehle. Daß dieses dienende Wachen mit andächtigem Beten sich verbinde, dazu ermahnt v. 2. Nach dem Allerheiligsten (*τὰ ἅγια*) hin flehende Hände (יְדֵכֶם nachlässig für יְדֵיכֶם) emporhebend sollen sie J. benedeien. קֹדֶשׁ (nach *b. Sota* 39ᵃ Acc. der Bestimmung: in Heiligkeit d. i. nach vollzogener Händewaschung) hat im Hinblick auf 28,2. 5,8. 138,2 vgl. רוֹם Hab. 3,10 als Acc. der Richtung zu gelten.

V. 3. So nach dem Tempelberge hinauf rufend, empfängt die Gemeinde von oben den segnenden Gegengruß: es benedeie dich Jahve aus Zion (wie 128,5), der Erschaffer Himmels und der Erde (wie 115,15. 121,2. 124,8). *Jebarèchja* ist seit Num. 6,24 die Grundform des priesterlichen Segens. Er ergeht an die Gemeinde wie Eine Person und an jeden Einzelnen in dieser einheitlichen Gemeinde.

---

1) Die dadurch entstehende Verkürzung von 1ᵇ gleicht die LXX aus, indem sie nach 135, 2 העמדים בבית הי בחצרות בית אלהינו liest.

PSALM CXXXV.

Vierstimmiges Halleluja dem Gott Israels, dem Gott der Götter.

Halleluja.

1 Preiset den Namen Jahve's,
Preiset, Knechte Jahve's,
2 Die ihr stehet im Hause Jahve's,
In den Höfen des Hauses unseres Gottes!
3 Preiset Jāh, denn gütig ist Jahve,
Harfnet seinem Namen, denn lieblich ists;
4 Denn Jakob hat erkiest sich Jāh,
Israel zu seinem Eigentum.

5 Denn wol weiß ich, daß groß Jahve
Und unser Herr über alle Götter.
6 Alles was Jahve will führt er aus
In dem Himmel und auf der Erde,
In den Meeren und allen Wassertiefen,
7 Der Dünste heraufführt von der Erde Ende,
Blitze zum Regen wirkt er,
Der hervorholt Wind aus seinen Speichern.

8 Der da schlug die Erstgebornen Aegyptens
Vom Menschen an bis herab zum Vieh,
9 Entsandte Zeichen und Wunder
Inmitten deiner, Aegyptenland,
Wider Pharao und alle seine Knechte!

10 Der da schlug große Nationen
Und hinstreckte mächtige Könige,
11 Den Sihon, König der Emoriter,
Und Og, König von Basan,
Und alle Reiche Canaans,
12 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Als Erbgut Israel seinem Volke.

13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dein Gedächtnis in Geschlecht und Geschlecht.
14 Denn Recht schaffen wird Jahve seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen.

15 Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold,
Gemächt von Menschenhänden.
16 Einen Mund haben sie und können nicht reden,
Augen haben sie und können nicht sehen,
17 Ohren haben sie und können nicht hören,
Auch ist nichts von Athem in ihrem Munde.
18 Ihnen gleich müssen werden die sie machten,
Jedweder der in sie vertraute.

19 Haus Israels, benedeiet Jahve!
Haus Ahrons, benedeiet Jahve!
20 Haus Levi's, benedeiet Jahve!
Verehrer Jahve's, benedeiet Jahve! —
21 Gebenedeiet sei Jahve aus Zion,
Der in Jerusalem Wohnende, Halleluja!

Daß Ps. 135 hie und da (s. *Tôsefôth Pesachim* 117[a]) mit Ps. 134 zu Einem Ps. zusammengenommen wird, ist schon zu Ps. 115 bemerkt worden. Die Zusammen-

fassung von Ps. 115 mit 114 ist ein durch die Ueberschriftslosigkeit des Ps. 115 veranlaßter Mißgriff, wogegen Ps. 135 und 134 allerdings in Zus. stehen; denn das Halleluja 135 ist, wie die Wechselbez. des Anfangs und Schlusses zu Ps. 134 zeigt, ein aus diesem kürzeren Psalmlied erweiterter Psalmengesang, welcher theilweise auch aus Ps. 115 schöpft.

Es ist ein Psalm in Musivstil. Schon der altitalische Dichter Lucilius trägt das Bild musivischer Arbeit auf den Stil über, wenn er sagt: *quam lepide lexeis compostae ut tesserulae omnes* . . . Es ist hier bei Ps. 135 nicht das erste Mal, daß uns diese Stilweise begegnet. Wir haben schon an Ps. 97 und 98 eine Anschauung derselben gewonnen; diese Ps. setzten sich vorzugsweise aus deuterojes. Stellen zus., wogegen Ps. 135 seine *tesserulae* aus Gesetz, Profeten und Psalmen entnimmt.

V. 1—4. Der Anfang ist aus 134, 1., 2[b] erinnert an 116,19 (vgl. 92, 14), v. 4 ist Echo von Dt. 7, 6. Die Knechte Jahve's, an die der Aufruf ergeht, sind nicht wie 134, 1 f. seine amtlichen Diener insbes., sondern zufolge 2[b], wo ihnen die Vorhöfe in der Mehrzahl als Standort angewiesen werden, und v. 19—20 seine Verehrer insgesamt. Das dreimalige ה' zu Anfang wiederholt sich dann in יָהּ (הַלְלוּ־, vgl. Anm. 1 zu 104,35), ה', יָהּ. Das Subj. von כִּי נָעִים ist keinesfalls Jahve (Hupf.), welchen נעים zu nennen im A. T. nicht gewagt wird, sondern entw. der Name nach 54,8 (Lth. Hitz.) oder, wofür 147, 1 vgl. Spr. 22,18., das Preisen desselben (Apollinaris: *ἐπεὶ τόδε καλὸν ἀείδειν*): seinen Namen zu preisen ist ein wonniges Geschäft, welches Israel obliegt, als dem Volke seiner Wahl und seines Eigentums.

V. 5—7. Der Lobpreis beginnt nun; כִּי 4[a] begründete die süße Pflicht und das diese Str. beginnende כי begründet die Berechtigung des Aufrufs aus dem Reichtum des vorhandenen hymnischen Stoffes. Preiswürdig ist Er, denn Israel weiß daß der es erkoren der Gott der Götter ist. Der Anfang ist aus 115, 3 und v. 7 aus Jer. 10, 13 (51, 16); Himmel, Erde und Wasser sind die drei Reiche des Geschaffenen wie Ex. 20, 4. נָשִׂיא bed. das Erhobene, Aufgestiegene, hier wie bei Jer. die Wolke. Der Sinn des בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה ist nicht: er macht Blitze zu Regen d. i. löst sie gleichsam in Regen auf, was naturwidrig, sondern entw. nach Zach. 10, 1: er wirkt Blitze zum Behuf des Regens, damit dieser infolge des Gewitters sich ergieße, oder poetischer: er macht Blitze dem Regen (für den Regen), so daß dieser von ihnen angekündigt (Apoll.) und begleitet wird. Statt מוֹצִא (vgl. 78, 16. 105, 43), welches Rückgang des Tons nicht zuließ, heißt es מוֹצֵא, die Grundform des *part. Hi.* zu Pluralen wie מַחְלְמִים, מַחְצְרִים, מַצְזְרִים, viell. nicht ohne Einfluß des וַיּוֹצֵא bei Jer., denn „hervorlangend" bed. nicht מוֹצֵא v. מָצָא, sondern מוֹצִיא = מֵפִיק. Das Bild von den Speichern ist wie Iob 38, 22. Es ist die göttliche Machtfülle gemeint, in welcher die Entstehungsgründe und die Impulse alles Natürlichen liegen.

V. 8—9. Preiswürdig ist Er, denn er ist der Erlöser aus Aegypten. בְּתוֹכֵכִי wie 116, 19 vgl. 105, 27.

V. 10—12. Preiswürdig, denn er ist der Eroberer des Verheißungslandes. Bei v. 10 erinnert man sich an Dt. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23. Jos. 23, 9.; גּוֹיִם רַבִּים sind hier nicht viele, sondern große Völker (vgl. גְּדֹלִים 136, 17), da das parall. עֲצוּמִים keinesfalls von gewaltiger Anzahl, sondern

gewaltiger Macht (vgl. Jes. 53, 12) gemeint ist. Auch übrigens folgt der D. dem Deuter.: לְכֹל־מַמְלְכוֹת wie Dt. 3, 21 und נָתַן נַחֲלָה wie Dt. 4, 38 u. a. St. Es ist Alles deuteronomisch ausgen. das שׁ und das לְ v. 11 als *nota accus.* (wie 136, 19 f. vgl. 69, 6. 116, 16. 129, 3), ebenso aramaisirend ist הָרַג Iob 2, 5. 2 S. 3, 30 construirt (wo v. 30—31 wie v. 36—37 ein jüngerer erklärender Zusatz ist). Das mit הִכָּה wechselnde הָרַג ist nächst den beiden Königen auch auf die Reiche Canaans, näml. ihre Bevölkerungen, bezogen. Amoritischer König war auch Og Dt. 3, 8.

V. 13—14. Dieser Gott, der so preiswürdig im Weltall und in Israels Geschichte waltet, ist gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. Wie v. 13 (vgl. 102, 13) aus Ex. 3, 15., so ist v. 14 aus Dt. 32, 36 vgl. 90, 13., s. zu Hebr. 10, 30—31 (S. 500).

V. 15—18. Immer bewährt er sich seiner sich bewährenden Gemeinde zugut als den Lebendigen, wogegen Götzen und Götzendiener nichtig sind — durchaus nach 115, 4—8., aber mit einigen Verkürzungen. An das dort von dem nicht riechenden Riechorgan אַף der Götzen Gesagten erinnert hier nur das als Partikel gebrauchte אַף, so wie der hier (wie Jer. 10, 14) den Götzen abgesprochene רוּחַ an das dort ihnen abgesprochene הֲרִיחַ. Man übers.: auch ist nicht Sein von Athem d. i. ganz und gar kein Athem, nicht eine Spur davon in ihrem Munde. Anders 1 S. 21, 9., wo אִין יֵשׁ (nicht אֵין) s. v. a. aram. אִין אִית *num* (*an*) *est* sein will, אִין nordpalästinisch s. v. a. sonst das fragende אִם (wonach Trg. אִלּוּ אִית übers.).

V. 19—21. Ein Aufruf zum Lobpreis Jahve's des über die Götter der Völker Erhabenen an das gesamte Israel rundet den Ps. in Rückgriff auf seinen Anfang ab. Der dreifache Aufruf 115, 9—11. 118, 2—4 ist hier durch Einfügung des Leviten-Hauses vervierfacht und der Segenswunsch 134, 3 in Lobpreis umgewendet. Zion, von wo Jahve's macht- und gnadenreiche Selbstbezeugung sich ausbreitet, soll auch die Stätte sein, von wo seine verherrlichende Bezeugung durch Menschenmund sich ausbreitet. Die Geschichte hat das verwirklicht.

PSALM CXXXVI.

Danket dem HErrn, denn er ist freundlich.

1 Danket Jahve, denn freundlich ist er,
Denn ewig seine Güte währt.
2 Danket dem Gotte der Götter,
Denn ewig seine Güte währt.
3 Danket dem Herrn der Herren —
Denn ewig seine Güte währt.
4 Dem der große Wunder thut alleine,
Denn ewig seine Güte währt.
5 Dem der die Himmel erschuf mit Einsicht,
Denn ewig seine Güte währt.
6 Dem der die Erde ausbreitete über die Wasser —
Denn ewig seine Güte währt.
7 Dem der erschuf große Lichter,
Denn ewig seine Güte währt.

8 Die Sonne zur Herrschaft am Tage,
Denn ewig seine Güte währt.
9 Den Mond und Sterne zu Herrschaften bei Nacht —
Denn ewig seine Güte währt.
10 Dem der die Aegypter schlug in ihren Erstgebornen,
Denn ewig seine Güte währt.
11 Und Israel herausführte aus ihrer Mitte,
Denn ewig seine Güte währt.
12 Mit starker Hand und ausgerecktem Arm —
Denn ewig seine Güte währt.
13 Dem der zerschnitt das Schilfmeer in Schnitte,
Denn ewig seine Güte währt.
14 Und Israel mitten hindurch hinüberführte,
Denn ewig seine Güte währt.
15 Und schüttelte Pharao und sein Heer ins Schilfmeer —
Denn ewig seine Güte währt.
16 Dem der geleitete sein Volk in der Wüste,
Denn ewig seine Güte währt.
17 Dem der schlug große Könige,
Denn ewig seine Güte währt.
18 Und streckte nieder herrliche Könige —
Denn ewig seine Güte währt.
19 Den Sihon, König des Emoriters,
Denn ewig seine Güte währt.
20 Und den Og, König von Basan,
Denn ewig seine Güte währt.
21 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Denn ewig seine Güte währt.
22 Als Erbgut Israel seinem Knechte —
Denn ewig seine Güte währt.
23 Der in unserer Niedrigkeit gedacht an uns,
Denn ewig seine Güte währt
24 Und uns erlöste von unsern Widersachern,
Denn ewig seine Güte währt.
25 Gebend Brot allem Fleische —
Denn ewig seine Güte währt.
26 Danket dem Gott des Himmels,
Denn ewig seine Güte währt.

Dem Rufe 135, 3: *Lobet Jāh, denn gütig ist Jahve* folgt hier ein Hodu, das letzte der Psalmensammlung, mit 26 mal als *versus intercalaris* sich wiederholendem כי לעולם חסדו. In der liturgischen Sprache heißt vorzugsweise dieser Ps. das große Hallel, denn seinem weitesten Umfange nach befaßt das große Hallel Ps. 119 bis 136 [1], während das Hallel welches schlechtweg so genannt wird von Ps. 113 bis 118 reicht. Bis v. 18 gliedern sich Gesang und Gegengesang in hexastichische Gruppen, welche aber von v. 19 (und also von da an, wo die schon mit v. 17 angehobene Anlehnung an Ps. 135 zur Entlehnung wird) in Oktastiche übergehen. In Heidenheims Psalter erscheint der Ps. (nach Norzi) in zwei Columnen (wie Dt. c. 32), was zwar weder Ueberlieferung (s. zu Ps. 18) noch handschriftlichen Vorgang für sich hat, aber seinem Baue entspricht.

V. 1—9. Wie der vorige Ps. schließt sich dieser dem Deuter. an; 2ᵃ 3ᵃ (*Gott der Götter und Herr der Herren*) aus Dt. 10, 17; 12ᵃ (*mit starker*

1) Es gibt im Talmud und Midrasch drei Ansichten über den Umfang des הלל הגדול: 1) Ps. 136; 2) Ps. 135, 4—136; 3) Ps. 120—136.

Hand und ausgerecktem Arm) aus Dt. 4, 34. 5, 15 u. ö. (vgl. Jer. 32, 21); 16a wie Dt. 8, 15 (vgl. Jer. 2, 6); über die deuter. Färbung von v. 19—22 s. zu 135, 10—12., auch יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ erinnert an Dt. 32, 36 vgl. 135, 14. 90, 13., noch mehr an Jes. 40—66., wo die Zusammenfassung Israels unter die Einheit dieses Begriffes ihren eigentlichen Ort hat. Auch sonst ist der Ps. der Widerhall älterer Musterstellen. *Der große Wunder thut alleine* lautet wie 72, 18 (vgl. 86, 10), das zu נִפְלָאוֹת hinzutretende Adj. גְּדֹלוֹת zeigt, daß der D. die Formel ausgeprägt vorfand. Bei 5a hat er Spr. 3, 19 oder Jer. 10, 12 im Sinne; תְּבוּנָה wie חָכְמָה ist die demiurgische Weisheit. 6a erinnert an Jes. 42, 5. 44, 24; „über die Wasser", wie 24, 2 עַל־יַמִּים, weil das Wasser theils sichtbar theils unsichtbar מִתַּחַת לָאָרֶץ (Ex. 20, 4) ist. Beispiellos ist der Plur. אוֹרִים *luces* für מְאֹרוֹת *lumina* (vgl. Ez. 32, 8 מְאוֹרֵי אוֹר); ob אוֹרֹת Jes. 26, 19 Lichter (vgl. אוֹרָה 139, 12) oder Kräuter (2 K. 4, 39) bed., darüber läßt sich streiten. Auch der Plur. מֶמְשָׁלוֹת ist selten (nur noch 114, 2): er bez. hier die Herrschaft des Mondes einerseits und (über Gen. 1, 16 hinausgehend) der Sterne andererseits; בַּלָּיְלָה wie בַּיּוֹם ist 2. Glied des *st. constr.*

V. 10—26. Bis hieher ist es Gott der Absolute im Allgem., der Schöpfer aller Dinge, zu dessen Lobpreis aufgerufen wird; von hier an der Gott der Heilsgeschichte. Eigentümlich ist 13a גָּזַר (statt בָּקַע 78, 13. Ex. 14, 21. Neh. 9, 11) von der Hälftung des Schilfmeers; גְּזָרִים (Gen. 15, 17 neben בְּתָרִים) sind die Stücke einer auseinandergeschnittenen Sache. נִעֵר ist ein aus Ex. 14, 27 entnommenes Stichwort. Ueber den äg. Herrschernamen פַּרְעֹה (auch Herodot 2, 111 nennt den Pharao des Auszugs, den Sohn des Sesostris-Ramses Miamun, nicht *Μενόφθας*, wie er eig. heißt, sondern schlechtweg *Φερῶν*) s. zu 73, 22. Nachdem mit לְ in immer neuen Attributen der Gott eingeführt worden, dem der Lobpreis gewidmet sein soll, ist das לְ vor den Namen Sihons und Ogs störend: es ist wie überh. die sechs Zeilen 17a—22a aus 135, 10—12 herübergenommen mit nur wenig gewechseltem Ausdruck. In v. 23 ist die Fortwirkung des הוֹדוּ לְ erloschen. Der Anschluß mit שׁ (vgl. 135, 8. 10) gilt also dem כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. Die Sprache hat hier jüngstes Gepräge. Zwar זָכַר mit לְ des Obj. sagt schon das älteste Hebräisch, aber שֵׁפֶל ist nur mit Koh. 10, 6 und פָּרַק losbrechen = befreien (das übliche aram. Wort für Erlösung) mit Thren. 5, 8 zu belegen, so wie in dem zum Anfang zurückkehrenden Schlußvers „Gott des Himmels" ein Gottesname des jüngsten Schrifttums ist Neh. 1, 4. 2, 4. In v. 23 springt der Lobpreis zu jüngst Erlebtem ab. Das Attribut 25a (vgl. 147, 9. 145, 15) läßt auf eine Zeit zurückschließen, in welcher Theurung mit Knechtschaft zusammengetroffen war.

PSALM CXXXVII.

An den Strömen Babels.

1 An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten,
Indem wir an Zion gedachten.
2 An die Weiden in ihrer Mitte
Hingen wir unsere Cithern.

3 **Denn dort verlangten von uns unsere Zwingherrn**
Lieder-Worte,
Und unsere Peiniger Freude:
Singt uns ein Zions-Lied!

4 **Wie solln wir singen Lieder Jahve's**
Auf fremdem Boden?!

5 **Wenn ich deiner vergesse, Jerusalem,**
Erlahme meine Rechte!

6 **Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen,**
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht überordne Jerusalem
All meinen Freuden!

7 **Gedenke, Jahve, den Kindern Edoms**
Den Tag Jerusalems,
Die da sprachen: Reißt, reißet nieder
Bis auf den Grund sie!

8 **Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem der dir dein Verdienst vergilt,**
Das du verdient um uns!

9 **Heil dem der erfaßt und hinschmettert deine Knäblein**
An den Felsen!

Auf das Halleluja Ps. 135 und das Hodu Ps. 136 folgt ein Ps. welcher in die Zeit der Verbannung zurückblickt, wo solche heitere Lieder, wie sie einst in Begleitung levitischer Musik bei den sionitischen Gottesdiensten erklangen, verstummen mußten. Er ist anonym. Die in Codd. der LXX sich findende Aufschrift *Τῷ Δαυὶδ (διὰ) Ἱερεμίου*, welche sagen will, es sei ein david. Lied aus Jeremia's Herzen[1], ist um so falscher, als Jeremia nie einer der babylonischen Exulanten gewesen ist.

Das in v. 8 f. dreimal wiederholte שֶׁ entspricht der Abfassungszeit des Ps., welche sein Inhalt fordert. Desgleichen das paragogische *i* im Fut. v. 6. Aber übrigens ist die Sprache klassisch, und der anfangs sanft elegische, dann immer aufgeregtere und Kehl- und Zischtöne häufende Rhythmus so ausdrucksvoll, daß kaum ein Ps. sich so leicht dem Gedächtnis einprägt, wie dieser selbst im Klange so malerische.

Das Versmaß ist dem elegischen ähnlich, wie es in dem sogen. Cäsurenschema der Klagelieder und in dem der sapphischen Strophe gleichen Schlußfall von Jes. 16, 9. 10 erscheint. Die je 2. Zeile entspricht dem Pentameter des elegischen Versmaßes.

V. 1—6. Mit Perfekten beginnend, gibt sich der Ps. als ein Lied nicht aus dem Exile, sondern der Erinnerung an das Exil. Das Ufer der Flüsse wie des Meeres ist ein Lieblingsaufenthalt solcher, welche tiefer Gram fort vom Gewühle der Menschen in die Einsamkeit treibt; die Grenzlinie des Flusses gibt der Einsamkeit eine sichere Rückwand, das einförmige Wellengeplätscher unterhält den dumpfen schwermütigen Gedanken- und Empfindungswechsel, und zugleich übt der Anblick des kühlen frischen Wassers eine sänftigende Einwirkung auf die verzehrende Glut im Herzen. Die Flüsse Babels sind hier die des babylonischen Reiches: nicht blos der Eufrat mit seinen Kanälen und der Tigris, sondern auch der Cha-

1) Umgekehrt Ellies du Pin (im Eingange seiner *Bibl. des Auteurs Eccl.*): *Le Pseaume 136 porte le nom de David et de Jeremie, ce qu'il faut apparement entendre ainsi: Pseaume de Jeremie fait à l'imitation de David.*

boras (כְּבָר) und Eulāos (אוּלַי), an deren einsamen Ufern Ezechiel 1,3 und Daniel 8,2 göttliche Gesichte schauten. Gewichtvoll ist das שָׁם: dort in der Fremde als Gefangene unter der Herrschaft der Weltmacht. Und statt ו ist absichtlich גַּם gewählt: mit dem Hinsitzen in der Ufereinsamkeit stellte sich sofort auch das Weinen ein, indem angesichts der contrastirenden Naturumgebung die Erinnerung an Zion nur um so stärker sich aufdrängte und der Schmerz über die Abgeschnittenheit von der Heimat sich da, wo keine feindselig beobachtenden Blicke ihn zurückdrängten, um so freieren Lauf ließ. In dem wasserreichen babylon. Niederland sind Weide (צַפְצָפָה) und Viburnum, diese an fließendem Wasser in heißen Niederungen vergesellschafteten Bäume, heimisch; עָרָב (עֲרָבָה), wenn eins mit غرب ist nicht die Weide, am wenigsten die Trauerweide, welche arab. *safsâf mustaḥî* „die sich herunterbeugende Weide" heißt, sondern das von Wetzstein zu Jes. 44,4 beschriebene Viburnum mit gezackten Blättern. Der Talmud selbst unterscheidet zwischen צפצפה und ערבה, aber ohne daß sich ein sicheres botanisches Bild daraus gewinnen läßt. Die עֲרָבָה, deren Zweige zu den Bestandtheilen des laubenfestlichen Lulab gehören Lev. 23,40., wird von der Bachweide verstanden, und auch an u. St. ist wol nicht so botanisch genau unterschieden, daß nicht unter עֲרָבִים Garab und Weide mit der Trauerweide (*salix babylonica*) befaßt sein könnten. An diese Bäume des flußreichen Landes hingen die Exulanten ihre Cithern; die Zeit des Ergötzens an der Musik war vorbei, denn μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις Sir. 22,6. Fröhliche Lieder, wie sie שִׁיר bezeichnet, paßten übel zu ihrer Lage. Um das כִּי v. 3 zu verstehen, muß man v. 3 und 4 zusammennehmen. Sie hingen ihre Cithern auf, denn wenn auch ihre Oberherren sie zum Singen aufforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemutet Lieder zu singen, wie sie einst bei den heimischen Gottesdiensten erklangen. LXX Trg. Syr. fassen תּוֹלָלֵינוּ als Synon. von שׁוֹבֵינוּ gleichbed. mit שׁוֹלָלֵינוּ, so zwar daß es nicht, wie שׁוֹלָל, den Geplünderten und Gefangenen, sondern den Plünderer und Gefangennehmer bed. Aber ein aram. תְּלַל = שְׁלַל gibt es nicht. Eher ließe sich auf ein *Po.* תּוֹלֵל (= הֵתֵל) täuschen, verhöhnen (Hitz.) zurückgehen, aber der Sprachgebrauch ist nicht günstig und ein stärkerer Wortsinn wäre willkommen. Entw. bed. תּוֹלָל = מְהוֹלָל, wie מְהוֹלָל 102,9., den Rasenden d. i. Wüterich, oder von יָלַל *ejulare* den Wehklage Bewirkenden oder Peiniger, was sich im Hinblick auf die gleichfalls mit präformativem ת gebildeten תּוֹשָׁב und תַּלְמִיד empfiehlt: das Wort stellt sich dem Sinne nach zu einem *Hi.* הוֹלִיל wie תּוֹעֶלֶת, תּוֹכֵחָה zu הוֹעִיל, הוֹכִיחַ in zunächst abstr. Bed. (Dietrich, Abh. S. 160 f.). Das מִדִּבְרֵי bei שִׁיר ist wie 35,20. 65,4. 105,27. 145,5 gebraucht, näml. partitiv, den genitivischen Gattungsbegriff zerlegend: Lieder-Worte als Theile oder Bruchstücke des Nationalliederschatzes, ähnlich wie weiterhin מִשִּׁיר, wozu Rosenm. richtig: ***sacrum aliquod carmen ex veteribus illis suis Sionicis.*** Mit שִׁיר צִיּוֹן wechselt v. 4 שִׁיר ה׳, welches wie 2 Chr. 29,27 vgl. 1 Chr. 25,7 heilige oder liturgische, also der Psalmenpoesie (mit Einschluß der *Cantica*) angehörige Lieder bez. Vor v. 4 hat man hinzuzudenken, daß sie so wie

folgt damals auf die Aufforderung der Babylonier antworteten oder solches, indem sie sich derselben entzogen, bei sich dachten. Der Sinn des fragenden Ausrufs ist nicht, daß das Singen heiliger Lieder im Ausland (חוצה לארץ) gesetzwidrig sei, denn die Psalmen sind auch im Exil fortgesungen und durch neue bereichert worden. Aber insofern hatte das שִׁיר im Exil ein Ende, als es aus der Oeffentlichkeit, um das Heilige nicht zu profaniren, sich in die Stille der Familiengottesdienste und der Bethäuser zurückziehen mußte und, da es nicht, wie daheim, von priesterlichen Trompeten und levitischer Musik begleitet war, aus eigentlichem Singen zu einem mehr recitirenden wurde und also keine Vorstellung von dem heimatlichen sionitischen gewähren konnte. An dem grellen Abstande des Jetzt und Ehedem sollte ja das Volk des Exils zur Erkenntnis seiner Sünden kommen, um auf dem Wege der Buße und der Sehnsucht zu dem Verlornen zurückzugelangen: Buße und Heimweh waren damals unzertrennlich, denn alle die, in denen das Andenken an Zion erblich, gingen im Heidentum unter und blieben von der Erlösung ausgeschlossen. Darum sagt der D., in die Lage der Exulanten versetzt und gegen die Versuchung des Abfalls, die Gefahr der Verleugnung sich wappnend: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, תִּשְׁכַּח יְמִינִי. Man hat תִּשְׁכַּח als Anrede an J. gefaßt: *obliviscaris dexterae meae* (z. B. Wolfg. Dachstein in seinem Liede „an Wasserflüssen Babylon"), aber daß in Einem Satze Jerusalem und Jahve angeredet seien, liegt ferne. Andere fassen יְמִינִי als Subj. und תִּשְׁכַּח trans.: *obliviscatur dextera mea, scil. artem psallendi* (AE. Kimchi Pagninus Grot. Hgst. u. A.), aber diese Ellipse ist willkürlich, und die Einsetzung von כִּנּוֹר hinter יְמִינִי (v. Ortenb. nach Olsh.) gibt einen unschönen Schlußfall. Wieder Andere geben dem תשכח passiven Sinn: *oblivioni detur* (LXX It. Vulg. Lth.), oder halbpassiven *in oblivione sit* (Hier.), aber der Ged.: es werde meiner Rechten vergessen ist schief und matt. Näher dem Wahren kommt *obliviscatur me* (Syr. Saad. u. Psalterium Rom.) — man fasse תִּשְׁכַּח reflexiv: *obliviscatur sui ipsius* sie vergesse sich selbst oder ihren Dienst (Amyrald. Schultens Ew. Hitz.), was s. v. a. sie versage, erlahme, erstarre, ähnlich wie wir „einschlafen" von Armen und Beinen sagen und wie arab. نَسِيَ sowol vergessen als erlahmen bed. (vgl. Ges. *thes.* p. 921[b]). Richtig La Harpe: *O Jerusalem! si je t'oublie jamais, que ma main oublie aussi le mouvement!* So entspricht v. 6: ankleben soll meine Zunge an meinen Gaumen, wenn ich nicht gedenke deiner, wenn ich nicht hinaufrücke Jerusalem über die Summe meiner Freude. אֶזְכְּרֵכִי hat das angehängte *Chirek*, womit sich diese jüngeren Ps. so gern schmücken. ראש scheint wie 119, 160 gebraucht: *supra summam* (Gesamtzahl) *laetitiae meae*, wie Cocc. erklärt, *h. e. supra omnem laetitiam meam.* Aber warum dann nicht einfacher עַל כֹּל über die Gesamtheit? ראש bed. hier nicht κεφάλαιον, sondern κεφαλή: wenn ich nicht Jerusalem hinaufstelle über den Gipfel meiner Freude d. i. meine höchste Freude, also wenn ich Jerusalem nicht meine allerhöchste Freude sein lasse. Seine geistliche Freude an der Gottesstadt soll alle irdischen Freuden überschweben.

V. 7—9. Der 2. Theil des Ps. fleht Rache auf Edom und Babel herab. Wie schändlich sich die Edomiter, dieses mit Israel stammverwandte und ihm doch erzfeinde Brudervolk, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer benahmen als deren schadenfrohe, raubsüchtige und grausame Helfer, sieht man aus der von Jeremia wiederaufgenommenen Weiss. Obadia's. Der wiederholte *imper. Pi.* עָרוּ von עָרָה (nicht *imper. Kal* von עָרַר, welcher עֹרוּ lauten würde) sollte den Ton auf *ult.* haben, ist aber beidemal vorn betont, indem das pausale עָרוּ (vgl. כַּלּוּ 37,20 und auch הַסּוּ Neh. 8,11) die gleiche Betonung des andern (damit nicht zwei Tonsilben zusammenträfen) herbeiführte; das *Pasek* steht auch sonst zwischen zwei sich wiederholenden Wörtern damit man sie gehörig scheide und sichert obendrein dem gutturalen Anlaut des zweiten עָרוּ deutliche Aussprache (vgl. Gen. 26,28. Num. 35,16). Man construire: leget blos, leget blos (wie Hab. 3,13 vgl. גִּלָּה Mi. 1,6) in ihr (ב des Orts) oder an ihr (ב des Obj.) bis zum Fundamente d. i. schleift sie bis auf den Grund, laßt keinen Stein auf dem andern. Von den falschen Brüdern wendet sich die Verwünschung zu Babel, der Stadt des Weltreichs. Die Tochter d. i. Bevölkerung Babels wird als הַשְּׁדוּדָה angeredet. Gewiß liegt es am nächsten, dieses Beiwort als Bez. ihres racheforderndenTreibens zu fassen. Keinesfalls aber darf man: du Räuberin übers. (Syr. wie Trg.: *bozuzto,* Symm. ἡ λῃστρίς), denn שָׁדַד bed. nicht rauben und plündern, sondern vergewaltigen und verheeren. Also: du Verwüsterische oder Verwüsterin, aber das Wort so vocalisirt wie es uns vorliegt kann das nicht bed., es müßte הַשּׁוֹדֵדָה wie בְּגוֹדָה Jer. 3,7. 10 oder הַשַּׁדּוּדָה (mit unwandelbarem *ā*) heißen, entsprechend der syrischen activen Intensivform *ālûṣo* Bedränger, *gōdûfo* Lästerer und der arab. gleichfalls activen Intensivform فَاعُول z. B. *fâśûs* Windmacher und auch adjekt.: *ǵôz fâśûs* leere Nüsse, vgl. יָקוּשׁ = יָקוֹשׁ Vogelsteller, wie *nâṭûr* (נאטור) Feldwächter. Die Form wie sie lautet ist *partic. pass.* und bed. προνενομευμένη (Aq.), *vastata* (Hier.). Daß dies im Sinne von *vastanda* gesagt sei, ist möglich, obwol in diesem Sinne eines *prt. fut. pass.* die Part. des *Ni.* (z. B. 22,32. 102,19) und *Pu.* (18,4) gewöhnlicher sind. Keinesfalls bed. es *vastata* in historischem Sinne mit Bezug auf die Zerstörung Babels durch Darius Hystaspis (Hgst.), denn v. 7 fleht die Vergeltung erst herbei, die also noch nicht vollzogen sein kann, aber wenn השדודה die bereits verheerte bedeutete, schon (wenigstens der Hauptsache nach) vollzogen wäre. Eher ließe sich השדודה als profetische Vergegenwärtigung des vollzogenen Verwüstungsgerichts verstehen, aber diese prof. Fassung fällt mit der imprecativen zusammen: die Fantasie des verwünschenden Semiten sieht die Zukunft als Thatsache. „Sahst du den Geschlagenen (*madrûb*)" d. h. den Gott schlagen müsse? So erkundigt sich der Araber nach einer gehaßten Persönlichkeit. „Verfolge den Ergriffenen (*ilḥaḳ el-ma'chûḏ*)" d. h. den dich Gott ergreifen lassen müsse! So sagt man indem die Fantasie mit der Verfolgung zugleich auch schon die Ergreifung anticipirt. Wie hier sowol *madrûb* als *ma'chûḏ* Partic. des Kal sind, so wird also auch הַשְּׁדוּדָה den Sinn von *vastanda* (welche verheert werden müsse!) haben können. Was

dann weiter Babel gewünscht wird, ist die Vergeltung dessen was es an Israel gethan hat Jes. 47, 6. Es ist dasselbe auch die Kinder mitbefassende Strafverhängnis, welches ihr Jes. 13, 16—18 als durch die Meder zu vollziehendes geweissagt wird. Die Knäblein (s. über עוֹלָל, עוֹלֵל zu 8, 3) sollen zerschellt werden, damit nicht ein neues Geschlecht die gestürzte Weltherrschaft wiederaufrichte Jes. 14, 21 f. Es ist der Eifer um Gott, welcher dem D. so harte Worte in den Mund gibt. „Was Israels Vorzug und sonderliches Glück ist, das will der gläubige Israelit der ganzen Welt zugewendet, aber eben deswegen will er auch die Feindschaft der gegenwärtigen Völkerwelt gegen die Gemeinde Gottes gebrochen wissen“ (Hofm.). Andererseits ist nicht zu läugnen, daß das אשרי dieses Ps. in den Mund der neutest. Gemeinde nicht paßt. Die Gemeinde hatte im A. T. noch die Gestalt eines Volkes und die Sehnsucht nach Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit kleidete sich demgemäß in kriegerische Form.

PSALM CXXXVIII.

Der Mittler und Vollender.

1 Danken will ich dir mit meinem ganzen Herzen,
Angesichts der Götter dir harfnen.
2 Ich will anbeten gegen deinen heiligen Tempel
Und danken deinem Namen ob deiner Gnade und Wahrheit,
Daß du groß gemacht über all deinen Namen deine Verheißung.

3 Am Tage da ich rief erhörtest du mich,
Flößtest Muth mir ein — meine Seele durchdrang Hochgefühl.
4 Danken werden dir, Jahve, alle Könige der Erde,
Wenn sie vernommen die Aussprüche deines Mundes,
5 Und werden besingen die Wege Jahve's,
Daß groß die Herrlichkeit Jahve's:
6 Denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er,
Und den Hoffärtigen von ferne durchkennt er.

7 Wenn ich hingeh' von Noth umgeben, belebst du mich,
Ueber meiner Feinde Zorn streckst du deine Hand,
Und es schafft Heil mir deine Rechte.
8 Jahve wird vollenden für mich,
Jahve, deine Gnade währet ewig,
Deiner Hände Vorhaben — du wirsts nicht lassen.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Jahve-Sang, welcher nach 137, 3 in Israels Mund den Heiden gegenüber verstummen mußte, nach 138, 5 von den Königen der Heiden selber angestimmt werden wird. In LXX hat Ps. 137 neben τῷ Δαυίδ noch die Aufschrift Ἱερεμίου und Ps. 138 Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Viell. wollen diese Angaben die vorliegende Textrecension der betreffenden Ps. auf die genannten Profeten zurückführen (s. Köhler, Haggai S. 33). Daraus, daß diese von LXX beigefügten Psalmsänger-Namen nicht über Maleachi herabführen, geht hervor, daß die Psalmensammlung im Sinne der LXX nicht später als in der nehemianischen Zeit zu Stande gekommen ist.

Der Sprecher in Ps. 138 ist zufolge der in v. 4 ausgesprochenen hohen Erwartung selber ein König, nach der Ueberschrift David. Nichts aber spricht für diesen

als Verf., der Ps. ist im Hinblick auf die dav. Ps. aus Davids Seele gedichtet — ein Widerhall von 2 S. c. 7 (1 Chr. c. 17). Die überschwengliche Verheißung, welche den Thron Davids und seines Samens zu einem ewigen machte, wird hier dankbar verherrlicht. Jedenfalls läßt sich der Ps. verstehen, wenn wir mit Hgst. annehmen, daß er das hohe Selbstbewußtsein ausspricht, zu welchem David nach siegreichen Kriegen emporgehoben ward, als er Gotte demütig die Ehre gab und ihm statt des Zeltes auf Zion einen Tempel bauen wollte.

V. 1—2. Der D. will Ihm, den er meint ohne ihn zu nennen, danken für seine Gnade d. i. seine entgegenkommende, herablassende Liebe und für seine Wahrheit d. i. Wahrhaftigkeit und Treue, näher dafür, daß er groß gemacht über all seinen Namen seine Verheißung (אִמְרָה) d. h. daß er eine Verheißung gegeben, welche alles wodurch er sich bisher Namen und Denkmal gestiftet (עַל־כָּל־שִׁמְךָ mit ō statt ŏ, eine von der Masora, s. Baers *Psalter*. p. 133, notirte Anomalie), überschwenglich überragt. Ist die Verheißung durch Nathans Mund 2 S. c. 7 gemeint, so vergleicht sich 2 S. 7, 21.; גְּדֻלָּה, גָּדוֹל, גָּדַל wiederholen sich in jener Verheißung und ihrem Echo aus Davids Herzen so oft, daß dieses הִגְדַּלְתָּ wie ein Fingerzeig in jene Geschichte erscheint, welche einer der wichtigsten Wendepunkte der Heilsgeschichte ist. Aus dieser Geschichte heraus wird auch נגד אלהים verständlich. Ew. übers.: „in Gottes Angesicht!" was wol heißen soll: an heiliger Stätte (de W. Olsh.). Aber „vor Gott lobsinge ich dir (o Gott!)" — welches Kauderwälsch! Die LXX übers. ἐναντίον ἀγγέλων, an sich statthaft und sinnvoll[1], aber ohne Halt im Zus. des Ps. und auch deshalb verwerflich, weil es überhaupt sehr fraglich ist, ob die alttest. Sprache אלהים so ohne weiteres im Sinne von ἄγγελοι gebraucht. Eher ließe sich „angesichts der Götter", näml. der Götter der Völker übers. (Hgst. Hupf. Hitz.), aber um von Göttern verstanden zu werden, die nur scheinbar solche sind, bedurfte אלהים eines Zusatzes. Dagegen kann אלהים ohne Zusatz die obrigkeitlichen Inhaber gottesbildlicher Hoheit bez., wie trotz Kn. Graf Hupf. aus 82, 1 vgl. 45, 7 hervorgeht, und so (vgl. נֶגֶד מְלָכִים 119, 46) verstehen wir es mit Raschi AE. Kimchi Flamin. Bucer Clericus u. A. auch hier. Es sind הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ 2 S. 7, 9 gemeint, denen David, indem er aus einem Hirten ein König wurde, gleichgestellt, und über die er durch die Verheißung ewigen Königtums hinausgehoben worden ist. Vor diesen irdischen Elohim will David den Gott der Verheißung preisen, sie sollen es hören zu heilsamer Beschämung, williger Huldigung, daß Gott ihn gesetzt עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ 89, 28.

V. 3—6. Zwei Dinge sinds wofür der D. Gotte dankt: Er hat ihn in den Drangsalstagen der saulischen Verfolgung und in allen Nöthen erhört und hat ihn, indem er ihn auf den Thron erhob und ihm Sieg auf Sieg verlieh und ihm den ewigen Besitz des Thrones zusprach, mit stolzem Mut erfüllt, so daß in seine Seele, der es früher um Hülfe bange war, Hochgefühl einzog. Wie רהב Ungestüm und dann auch Ungetüm bed., so הִרְהִיב sowol ungestüm, überwältigend auf jem. eindringen (Hohesl. 6, 5),

1) Bellarmin: *Scio me psallentem tibi ab angelis, qui tibi assistunt, videri et attendi et ideo ita considerate me geram in psallendo, ut qui intelligam, in quo theatro consistam.*

vgl. syr. *arheb,* arab. *arhaba* in Schrecken setzen, als jem. mutbegeistert, kampffroh, siegesbewußt machen. בְנַפְשִׁי עֹז bildet zu dem mit *Mugrasch* oder *Dechi* bezeichneten V. einen Folgesatz: so daß in meiner Seele עֹז war d. i. Macht, näml. Machtbewußtsein (vgl. Richt. 5, 21). Der Dank, den er, der König der Verheißung, darob Gotte darbringt, wird sich auf alle Könige der Erde fortpflanzen, wenn sie hören werden (שָׁמְעוּ im Sinne eines *fut. exacti*) die Worte Seines Mundes d. i. der göttlichen אִמְרָה, und sie werden besingen (שִׁיר mit בְּ, wie דִּבֶּר בְּ 87, 3., שִׂיחַ בְּ 105, 2 u. ö., הִלֵּל בְּ 44, 9., הִזְכִּיר בְּ 20, 8 u. dgl.) die Wege des heilsgeschichtlichen Gottes, werden singen daß groß die Herrlichkeit Jahve's. Wodurch Er sich so hochherrlich in Davids Führungen bekundet hat, sagt v. 6. Er hat sich als der Erhabene gezeigt, welcher in seinem allumfassenden Walten den Niedrigen (vgl. Davids Bekenntnisse 131, 1. 2 S. 6, 22) nicht unbeachtet läßt (113, 6), sondern im Gegentheil ihn zu seinem besonderen Augenmerk macht und dagegen den Hohen, welcher sich unbeobachtet meint und sich so gebahrt als sei er keinem Höheren verantwortlich (10, 4), schon von ferne (vgl. 139, 2) durchschaut (יְדָע wie 94, 11. Jer. 29, 23). In correkten Texten hat וגבה *Mugrasch*, ממרחק *Mercha*. Die Form des *fut. Kal* יְיֵדָע ist nach Aehnlichkeit der *Hifil*-Formen יְיֵלִיל Jes. 16, 7 u. ö. und יְיֵטִיב Iob 24, 21 gebildet; wahrsch. soll das Wort, indem so gewissermaßen der in יֵדַע aufgelöste erste Stammbuchstabe wiederhergestellt wird, um so nachdrücklicher lauten.[1]

V. 7—8. Aus diesen für alle Menschheit wichtigen Erlebnissen Davids, des durch Niedrigkeit hindurch Erhöheten, ergeben sich ihm für die Zukunft zuversichtliche Hoffnungen. Der Anfang dieser Str. erinnert an 23, 4. Mag sein Weg innerhalb herzdrückender Drangsal hinführen, Jahve wird diese Todesbande lösen und ihn neubeleben (חִיָּה wie 30, 4. 71, 20 u. ö.). Mögen seine Feinde wüten, J. wird über ihren Zorn bedräuend und beschwichtigend seine Hand ausstrecken und seine Rechte wird ihm Heil schaffen; יְמִינֶךָ ist Subj. nach 139, 10 u. a. St., nicht (denn weshalb sollte man das annehmen?) *acc. instr.* (s. 60, 7). In v. 8 ist יִגְמֹר so gemeint wie 57, 3: das angefangene Werk hinausführen ἐπιτελεῖν (Phil. 1, 6), und בַּעֲדִי (dem Sinne nach eig.: mich deckend) ist s. v. a. dort (vgl. 13, 6. 142, 8) עָלָי. Die Bürgschaft dieser Vollendung ist Jahve's ewig währende Gnade, die nicht eher ruht, bis die Verheißung volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So wird er also seiner Hände Werke (s. 90, 16 f.) nicht lassen d. h., wie Hgst. richtig erkl., alles das was er seither für David von seiner Errettung aus den Händen Sauls bis zur Ertheilung der Verheißung zu Stande gebracht — er wird keines seiner Werke

---

1) Aehnlich sind griech. Imperfecta mit doppeltem (syllabischem und temporellem) Augment, wie ἑώρων, ἀνέῳγον. Auch Chajug hält in diesen Formen das erste י für das Präformativ und das zweite für den Wurzellaut, wogegen Abulwalid, Gramm. c. 26 p. 170, das erste für Prosthese und das zweite für das Präformativ erklärt. Nach Anderer z. B. Kimchi's Ansicht wäre יְיֵדַע *fut. Hi.*, erweicht aus יְהֵידַע (יְהֵידִיעַ), was, abgesehen von dem untauglichen Sinne, einen um so unannehmbareren Lautwechsel voraussetzt, als ידע selber aus ודע entstanden ist. Auch daß יְיֵדַע aus יִידַע umgelautet sei (Luzzatto §. 197), ist deshalb nicht anzunehmen, weil nirgends יֵידַע geschrieben wird.

liegen lassen, am wenigsten ein so herrlich begonnenes. תֶּרֶף (wov. רָפָה) bed. schlaff d. i. unausgeführt lassen, sich selbst überlassen, wie Neh. 6, 3. אַל verneint mit innerer Erregtheit.

PSALM CXXXIX.

Anbetung des Allwissenden und Allgegenwärtigen.

1 **Jahve, du erforschest und erkennest mich!**
2 **Du, du erkennest mein Sitzen und mein Aufstehn,**
Verstehest mein Denken von ferne.
3 **Mein Wandeln und mein Liegen sichtest du**
Und mit all meinen Wegen bist du vertraut.
4 **Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge —**
Sieh du, o Jahve, kennst es gänzlich.
5 **Rückwärts und vorwärts hältst du mich umschlossen**
Und hast liegen auf mir deine Hand.
6 **Unbegreiflich ist mir solches Wissen,**
Allzuhoch, ich bin ihm nicht gewachsen.
7 **Wo könnt' ich hingehn vor deinem Geist**
Und wo vor deinem Angesicht hinfliehn?!
8 **Wenn ich aufstiege gen Himmel, dort bist Du,**
Und zur Lagerstatt machte den Hades, da bist du auch.
9 **Erhöb' ich Morgenrothes Flügel,**
Ließe mich nieder am Ende des Meeres —
10 **So würd' auch dort deine Hand mich leiten**
Und mich erfassen deine Rechte.
11 **Und spräch' ich: eitel Finsternis umhülle mich**
Und zu Nacht werde das Licht um mich her —
12 **So wäre auch die Finsternis dir nicht zu finster,**
Und die Nacht wäre dir helle wie Tag;
Finsternis und Licht sind dir gleich.

13 **Denn Du hast hervorgebracht meine Nieren,**
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
14 **Ich danke dir daß ich schaurig wunderbar bereitet bin;**
Wunderbar sind deine Werke
Und meine Seele erkennts gar wol.
15 **Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,**
Der ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.
16 **Als Embryo haben mich gesehen deine Augen**
Und auf dein Buch wurden sie all geschrieben:
Tage die schon vorentworfen,
Und für ihn einer darunter.
17 **Und wie sind mir kostbar deine Gedanken, Gott,**
Wie gewaltig sind ihre Summen.
18 **Will ich sie zählen: mehr denn des Sandes sind sie;**
Ich wache auf und noch bin ich bei dir.

19 **O daß du tödtetest, Eloah, den Frevler**
Und ihr Männer der Blutschuld, hinweg von mir!
20 **Sie die dich erwähnen zu Arglist,**
Aussprechen zu Lug — deine Widersacher.
21 **Sollt' ich nicht deine Hasser, Jahve, hassen**
Und gegen deine Empörer grollen?!
22 **Mit dem Aeußersten des Hasses hass' ich sie,**
Sie gelten als eigne Feinde mir.

23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
24 Und siehe ob an mir Weg zur Pein,
Und leite mich auf ewigem Wege!

In diesem aramaisirenden Ps. kommt zur Ausführung was der vorige v. 6 sagt: *denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er und den Hohen von ferne erkennt er;* auch sonst berührt er sich mannigfach mit seinem Vorgänger. Es ist einer der theologisch inhaltreichsten Ps. und, inhaltlich wie dichterisch angesehen, Davids vollkommen würdig, לדוד aber nur deshalb überschrieben, weil er nach dav. Muster gedichtet und ein Seitenstück zu solchen Ps. wie Ps. 19 und zu andern dav. Lehrps. ist; denn die Beischrift למנצח beweist weder altdav. noch überh. vorexilische Abkunft, wie z. B. der jedenfalls nicht früher als zur Zeit der chald. Katastrofe verfaßte Ps. 74 zeigt. Er zerfällt in 3 Theile 1ᵇ—12; 13—18; 19—24.; strofische Anlage ist nicht ersichtlich. Der 1. Th. preist den Allwissenden und Allgegenwärtigen: der D. weiß sich allenthalben umschlossen von Gottes Wissen und seiner Gegenwart, überall und unausweichbar ist sein Geist, überall und unentrinnbar sein in Zorn oder Liebe zugekehrtes Antlitz. Im 2. Th. setzt der D. diesen Lobpreis fort mit Bez. auf die Entstehung des Menschen und im 3. Th. wendet er sich in tiefem Unmut gegen die Feinde eines solchen Gottes und erfleht sich seine Prüfung und Leitung. In v. 1. 4 heißt Gott יהוה, v. 17 אֵל, v. 19 אלוה, v. 21 wieder יהוה und v. 23 wieder אל. So sehr sich dieser Ps. durch Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindung auszeichnet, so ist doch seine Sprachgestalt eine in der dav. Zeit unerhörte, es ist dem Anschein nach das in den Dienst der Poesie genommene aramäisch-hebräische Idiom der nachexil. Zeit. Er scheint zu den Ps. zu gehören, welche bei aller Classicität der Form Anzeichen des Einflusses enthalten, welchen die aramäische Sprache des babylon. Reiches auf die Exulanten ausübte. Dieser Einfluß ergriff zunächst die Volkssprache, aber auch die Buchsprache entzog sich ihm nicht, wie die Bb. Daniel und Ezra zeigen, und selbst die Psalmenpoesie ist nicht ohne Spuren dieser Zurückbewegung der Sprache Israels zu der Sprache des patriarchalischen Stammhauses. Im Cod. Alex. ist dem *τῷ Δαυὶδ ψαλμός* noch *Ζαχαρίου* und von zweiter Hand *ἐν τῇ διασπορᾷ* beigefügt, was auch Origenes *ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις* vorfand.

V. 1—7. Aramäisch in dieser Str. sind das *ἁπ. λεγ.* רֵעַ (Grundform רֵעֶי) v. 2. 17 das Streben, Wollen, Denken, wie רְעוּת und רַעְיוֹן in den nachexil. Bb., v. רְעָה (רְעָא) *cupere, cogitare* und das *ἁπ. λεγ.* רֶבַע v. 3 = רֵבֶץ das Liegen, wenn nicht vielmehr רִבְעִי Inf. wie בִּלְעִי Iob 7, 19., da אָרְחִי ohne Zweifel nicht von אֹרַח, sondern als Inf. wie עָבְרִי Dt. 4, 21 von אָרַח abgebeugt ist; auch das V. אָרַח kommt außer hier nur in den fast noch stärker als das B. Iob aramaisirenden Reden Elihu's 34, 8 vor. Aramaisirend ist ferner die Objektsbez. mit לְ in בַּנְתָּה לְרֵעִי du verstehst mein Denken, wie 116, 16. 129, 3. 135, 11. 136, 19 f. Der monostichische Anfang ist davidischer Stil z. B. 23, 1ᵇ. Unter den Prof. liebt bes. Jesaia solche thematische Eingänge wie hier 1ᵇ. Zu וַתֵּדַע für וַתֵּדָעֵנִי s. zu 107, 20.; das Pronominalobj. steht einmal beim ersten Verbum oder auch beim zweiten 2 K. 9, 25 statt zweimal (Hitz.). Das „mich“ wird dann entfaltet: Sitzen, Aufstehn, Gehn und Liegen ist die Gesamtheit menschlicher Zustände, רֵעִי die Gesamtheit menschlichen Geistes- und Seelen-

lebens, דְּרָכַי die Gesamtheit menschlichen Handelns. Das göttliche Wissen ist, wie וַתֵּדָע sagt, Ergebnis der Durchforschung des Menschen. Der D. gebraucht aber v.2 u. 3 durchgehends das Perf. als Modus des thatsächlich Vorhandenen, weil jene Durchforschung eine nie unvollzogene und das Wissen also ein immer gegenwärtiges ist. מֵרָחוֹק will sagen, daß er nicht erst den ausgestalteten Ged., sondern schon den im Werden begriffenen durchschaut. זֵרִיתָ von זָרָה wird von Lth. mit Azulai u. A. mit זֵר *Kranz* (v. זָרַר *constringere, cingere*) combinirt, indem er übers.: *Ich gehe oder lige, so bistu vmb mich.* Gleichen Sinn müßte hier זָרָה haben, wenn mit Wetzst. das arabische und bes. beduinische ذرّى *derrâ* schützen zu vergleichen wäre; der Begriff des Schutzgewährens fügt sich nicht in diesen auf Gottes Allwissenheit bezüglichen Gedankenkreis: es müßte also ein Umhegen gemeint sein, welches den Gegenstand dem Wissen sichert, oder auch ein gegen Verwechselung sicher stellendes Schützen, welches den Gegenstand sich nicht entgehen läßt.[1] Keinesfalls ist das schon lautlich ferner liegende arab. درى wissen zu vergleichen, welches, mit درأ stoßen, treiben verwandt, durch Prüfen, Experimentiren gewonnenes Wissen bez. Aber auch jenes ذرّى schützen bedürfen wir nicht, da wir innerhalb des belegbaren hebr. Sprachgebrauchs verbleiben können, indem זָרָה worfeln d. h. das Gedroschene auseinanderwerfen und dem Windzuge aussetzen, arab. gleichfalls ذرّى (wov. מִזְרֶה *midrâ* die Worfgabel wie רַחַת *racht* die Worfschaufel), eine passende Metapher gibt: es ist hier s. v. a. untersuchen und auskennen auf den Grund, LXX Symm. Theod. ἐξιχνίασας, wonach It. *investigasti* und Hier. *eventilasti.* הִסְכַּנְתָּ mit dem Acc. wie Iob 22,21 mit עִם: in freundnachbarliche nahe, vertraute Beziehung treten oder in solcher stehen, verw. שָׁכַן سكن; alle unsere Wege kennt Gott nicht nur oberflächlich, sondern nahe und durch und durch wie Gewohntes. Mit כִּי v.4 wird dieses Allwissen Gottes erläuterungsweise bekräftigt; 4ᵇ hat den Werth eines Relativsatzes, der aber die Form eines selbständigen Satzes angenommen. מִלָּה (von Hier. an Sunnia und Fretela §.82 *MALA* gesprochen) ist ein schon in der Poesie der davidisch-salom. Zeit eingebürgertes aramäisches Wort. כֻלָּהּ bed. sowol es ganz als jedes. In v.5 ist Lth. durch LXX u. Vulg. beirrt, welche צור in der Bed. *formare* (wov. צוּרָה *forma*) fassen; es bed., wie die Bestimmung „hinten und vorn" zeigt, umschließen. Gott weiß um den Menschen, denn er hält ihn allseitig umschlossen, und der Mensch vermag nichts, wenn Gott, dessen beschränkende Hand er auf sich liegen hat (Iob 9,33), ihm nicht die er-

1) Dieses *V. tert.* و et ى ist alt, und das Derivat *ḍerâ* Schutz ein edles Wort; über ein anderes Derivat *ḍerwe* die gegen Winde schützende Felsenwand s. Iob S. 288. Die II Form (*Piël*) bed. schützen in größter Allgemeinheit z. B. (bei *Newân* II,843ᵇ): „ذرّى الشاة er schützte die Schafe (gegen Verwechselung), indem er ihnen beim Scheeren eine Flocke auf dem Rücken stehen ließ, woran sie unter fremden erkennbar sind."

forderliche Freiheit der Bewegung verstattet. Statt דַּעְתְּךָ (LXX ἡ γνῶσίς σου) sagt der D. 6ª absichtlich blos דַעַת: ein Wissen, so allesdurchdringend, allesbefassend, wie das Wissen Gottes. Das *Keri* liest פְּלִיאָה, aber das *Chethib* פְּלָאִיָּה hat eine Stütze an dem *Chethib* פלאי Richt. 13,18., dessen *Keri* dort nicht פִּלְיא, sondern פֶּלִי (Pausalform eines Adj. פָּלִי, dessen Fem. פְּלִיָּה lauten würde). Mit מִמֶּנִּי wird die Transscendenz, mit נִשְׂגְּבָה die Unerreichbarkeit, mit לֹא־אוּכַל לָהּ die Unbegreiflichkeit der Thatsache des Allwissens Gottes ausgedrückt, womit dem D. Gottes Allgegenwart zusammenfällt, denn wahres, nicht blos phänomenelles Wissen ist nicht möglich ohne Immanenz des Wissenden im Gewußten. Gott ist aber allgegenwärtig, indem er durch seinen Geist das Leben aller Dinge trägt und sich entweder in Liebe oder Zorn offenbart, was der D. sein Antlitz nennt. Dieser Allgegenwart sich zu entziehen (מִן hinweg von), wie es der Sünder und Schuldbewußte wol gern möchte, ist unmöglich. Ueber das hier auf *ult.* betonte erste אָנָה s. zu 116,4.

V. 8—12. Die im Aram. übliche Futurform אֶסַּק läßt sich ebensowol v. סָלַק (סְלִק) mittelst gleicher Assimilationsweise wie in יִסֹּב = יִסְבֹּב, als v. נְסַק (נְסֵק) herleiten, welches Letztere freilich durch Dan. 6,24 לְהַנְסָקָה (vgl. לְהַנְזָקַת Ezr. 4,22. הַנְפֵּק Dan. 5,2) nur unsicher constatirt wird, da das נ wie in לְהַנְעָלָה Dan. 4,3 auch Compensation der aufgelösten Verdoppelung sein kann (s. Bernstein in dem *Lex. Chrest. Kirschianae* u. Levy u. נְסַק). Auf אִם mit dem einf. Fut. folgen Cohortative (s. zu 73,16) mit dem gleichwerthigen אֶשָּׂא dazwischen: *et si stratum facerem (mihi) infernum* (Acc. des Obj. wie Jes. 58,5) u. s. w. Sonst werden Flügel der Sonne Mal. 3,20 und des Windes 18,11 erwähnt, hier Flügel der Morgenröthe. *Pennae aurorae*, bemerkt Eugubinus (1548), *est velocissimus aurorae per omnem mundum decursus*. Also: erhöbe ich Flügel (נָשָׂא כְנָפַיִם wie Ez. 10,16 u. ö.) wie die Morgenröthe sie hat d. i. flög' ich mit der Schnelligkeit, mit welcher diese sich über den Osthimmel verbreitet, nach dem äußersten Westen und ließ ich dort mich nieder. Einander entgegengesetzt werden Himmel und Hades als das Ober- und Unterirdische, und Osten und Westen; אַחֲרִית יָם ist das äußerste Ende des Meeres (Mittelmeeres mit den אִיֵּי הַגּוֹיִם). In v. 10 folgt der Nachsatz: nirgends ist der Alles regirenden Hand Gottes zu entrinnen, denn *dextera Dei ubique est*. Auch וָאֹמַר (nicht וָאֹמֵר Ez. 13,15) „so sprach ich denn“ hat den Werth eines hypothet. Vordersatzes: *quodsi dixerim*. אַךְ gehört mit חֹשֶׁךְ zus.: *merae tenebrae* (s. 39,6 f.); יְשׁוּפֵנִי aber ist dunkel. Die gesicherte Bed. *conterere, contundere* Gen. 3,15. Iob 9,17., wonach LXX (Vulg.) καταπατήσει, paßt nicht zur Finsternis; die aus שָׁאַף als möglich zu folgernde Bed. *inhiare* paßt verhältnismäßig besser, jedoch nicht recht (warum nicht יְבַלְּעֵנִי?); die Bed. *obvelare* aber, welche man erwartet und wonach Trg. Symm. Hier. Saad. u. A. übers., scheint nur aus dem Zus. gerathen, da שׁוּף nirgends sonst diese Bed. hat und dafür weder auf נָשַׁף wov. נֶשֶׁף, welches mit נָשַׁב, נָשַׁם, נָפַשׁ zusammengehört, noch auf עָטַף, dessen Wurzel עט (עָטָה), noch auf צָעַף wov. צָעִיף, welches nicht verhüllen, sondern nach ضعف falten, zusammenfalten, verdoppeln bed., verwiesen werden kann. Entw. müssen wir also dem יְשׁוּפֵנִי die Bed. *operiat*

me geben, ohne sie erweisen zu können, oder wir müssen ein V. dieser Bed.: יְשׁוּפֵנִי (Ew.) oder יְעוּפֵנִי (Böttch.), was hier wo die Finsternis (חֹשֶׁךְ syn. עֵיפָה, מָעוּף) Subj. ist, sich mehr empfiehlt, an die Stelle setzen: und sprach' ich, eitel Finsternis umhülle mich und zu Nacht (vorausgestelltes Präd. wie Am. 4, 13) werde das Licht um mich her d. i. zu mich umschließender deckender Nacht (בַּעֲדֵנִי poet. für בַּעֲדִי wie תַּחְתֵּנִי 2 S. c. 22) — die Finsternis würde kein Dunkel verbreiten (105, 28), das über deinen Scharfblick hinausginge (מִן) und mich dir entzöge. Auch in יָאִיר ist die Hifilbed. unverwischt: die Nacht würde Licht von sich geben, als wäre sie der Tag, denn auf Gott den Uebercreatürlichen, der das Licht in sich selbst ist, hat der Unterschied von Tag und Nacht keine bedingende Einwirkung. Die beiden כ sind correlat wie z. B. 1 K. 22, 4. חֲשֵׁיכָה (mit überflüssigem י) ist ein altes Wort, aber אוֹרָה (vgl. aram. אוֹרְתָא) ein jüngeres.

V. 13—18. Daß der Mensch bis auf den Grund und allenthalben Gotte offenbar ist, wird nun aus der Entstehung des Menschen begründet. Die Entwickelung des Kindes im Mutterleibe galt der isr. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5.; hier preist der D. dieses Werden als ein Wunder der allwissenden und allgegenwärtigen Allmacht Gottes. קָנָה bed. hier *condere*, סָכַךְ nicht: schirmen wie 140, 8. Iob 40, 22., eig. überflechten, verzäunen, sondern: flechten, durchweben, näml. mit Knochen, Sehnen und Adern, wie שׂוֹכֵךְ Iob 10, 11. Die Nieren werden hervorgehoben, um sie, den Sitz der zartesten geheimsten Gefühlsregungen, als Werk deß der Herz und Niereu prüft zu bez. Die *προσευχή* wird v. 14 zur *εὐχαριστία*: ich danke dir, daß ich unter furchtbaren d. i. Schauer, näml. des Staunens, erregenden Umständen (נוֹרָאוֹת wie 65, 6) wundersam entstanden bin; נִפְלֵיתִי (= נִפְלָא) ist das Pass. zu הִפְלָה 4, 4. 17, 7. Hitz. hält נִפְלֵיתָה (du hast dich wunderbar bewiesen) nach LXX Syr. Vulg. Hier. für die allein richtige LA, aber der Ged. der dadurch gewonnen wird kommt ja in der folg. Zeile 14ᵇ zum Ausdruck, welche bei dieser LA zur Tautologie herabsinkt. עֹצֶם (collektiv s. v. a. עֲצָמִים Koh. 11, 5) ist das Gebein, das Knochengerüst und von da aus allgemeiner der Wesensbestand als Inbegriff der Wesensbestandtheile. אֲשֶׁר schließt sich, ohne Conj. sein zu müssen (Ew. §. 333ᵃ), an das Suff. von עָצְמִי an. רֻקַּם „bunt gewirkt oder auch gestickt w." von der Durchäderung des Körpers und der bunten Färbung seiner einzelnen Glieder, bes. der Eingeweide, viell. aber allgemeiner mit zurücktretender Farbenvorstellung von der dem unentwickelten Anfange folgenden Contourirung und Gestaltung der Glieder und des Organismus überhaupt.[1] Der weibliche Schoß heißt hier nicht blos סֵתֶר (vgl. Aeschylos' *Eumen.* 665: *ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη*, und die Bez. der Bildungsstätte des Fötus als „dreifache Finsternis" im Koran, Sur. 39, 8), dessen *ē* hier in Pausa bleibt (s. Böttcher, Lehrb. S. 298), sondern in kühner Benennung תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ Erdunterstes d. i. Erdinnerstes (s. zu 63, 10), als geheime Werkstatt irdischen Ur-

---

1) Im Talmud heißt das Ei des Vogels oder Kriechthiers מְרֻקֶּמֶת, wenn schon die Umrisse des entwickelten Keims daran sichtbar sind, ebenso die Mola, wenn sich Spuren menschlicher Organisation daran bemerken lassen.

sprungs, mit gleichem Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde wie wenn Iob 1,21 sagt: „nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren" — שָׁמָּה, näml. *εἰς τὴν γῆν τὴν μητέρα πάντων* Sir. 40,1.; auch das Hades-Innere heißt בֶּטֶן שְׁאוֹל Jon. 2,3. Sir. 51,5. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach der Anschauung der Schrift die Schöpfungsweise Adams Iob 33,6 vgl. 4. Die Erde war der Mutterschoß Adams und der Mutterschoß, aus dem das Adamskind hervorgeht, ist die Erde, von der es genommen. גֹּלֶם heißt hier der eiförmig zusammengefaltete Embryo, v. גָּלַם zusammenwickeln (vgl. *glomus* Knäuel), im Talmud von jederlei noch ungestalteter Masse (LXX *ἀκατέργαστον*, *S.* *ἀμόρφωτον*) und Rohmaterial, z. B. dem zu einem Gefäße zu formenden Holze oder Metalle (*Chullin* 25ᵃ, worauf schon Saadia verweist).[1] Uebrigens vgl. ähnliche Rückblicke in den embryonalen Zustand Iob 10,8—12. 2 Macc. 7,22 f. (Psychol. S. 209 ff.). Zu *in libro tuo* macht Bellarmin die richtige Bem.: *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar.* Nach רָאוּ normirt sich die Bed. des Fut. יִכָּתֵבוּ zu mitvergangenheitlichem *scribebantur;* Subj. sind die Tage יֻצָּרוּ die schon gebildet waren. Gewöhnlich übers. man: „die Tage die erst gebildet werden sollten." Wenn יֻצָּרוּ s. v. a. יְיֻצָּרוּ sein könnte, so wäre das vorzuziehen, aber diese Abwerfung des *praeform. fut.* ist nur im *fut. Pi.* der VV. פ״י und zwar nach *Waw convertens* z. B. וַיַּבְּשֵׁ = וַיְיַבְּשֵׁ Nah. 1,4 (vgl. Caspari zu Obad. v. 11) zugelassen.[2] Deshalb ist, die Ursprünglichkeit des לֹא in verneinender Bed. vorausgesetzt, zu übers.: Tage die (schon) gebildet waren und nicht war Einer darunter d. i. als noch Keiner darunter in Wirklichkeit getreten war. Das Suff. von כֻּלָּם weist auf das nachfolgende יָמִים, woran יֻצָּרוּ als Attributivsatz sich anschließt, und diesem יֻצָּרוּ ordnet sich וְלֹא אֶחָד בָּהֶם unter: *cum non* oder *nondum* (Iob 22,16) *unus inter eos* = *unus eorum* (Ex. 14,28) *esset.* Aber der Ausdruck (für וְעוֹד לֹא הָיָה oder טֶרֶם יִהְיֶה) bleibt mislich, und es fragt sich, ob nicht das neben dem *Chethib* ולא (welchem LXX A. S. Th. Trg. Syr. Hier. Saad. folgen) stehende *Keri* ולו (s. zu 100,3) vorzuziehen ist. Dieses ולו, auf גלמי bezogen, gibt ohne daß man an der vorgetragenen Auslegung bis יצרו etwas zu ändern braucht den annehmlichen Sinn: und für ihn (näml. seine Geburt) Einer unter ihnen (diesen Tagen). Hiefür entscheiden wir uns, weil dieses ולו אחד בהם kein הָיָה wie ולא אחד בהם vermissen läßt und weil das den v. 17 anhebende וְלִי sich daran fortsetzend anschließt. Die Accentuation hat, indem sie *Olewejored* zu יכתבו setzt, die Bez. des כלם auf das folg. ימים verkannt. Hupf. folgt ihr, indem er כלם auf גלמי als Lebenstage-Knäuel, Hitz. indem er es auf die Embryonen zurückbez. Aber der Vortritt des

---

1) Epiphanios *haer.* XXX §. 31 sagt, das hebr. *γολμη* bed. die noch ungerührte und ungebackene Spelt- oder Weizengraupe, das noch rohe (nur geschrotene) Mehlkorn — eine jetzt nicht mehr zu belegende Bed..

2) Sie kommt aber außerhalb des A. T. auch im *Pu.* misbrauchsweise vor, s. meine Anekdota (1841) S. 372 f.

bezüglichen Fürworts kommt auch sonst vor[1] und ist zumal bei כֻּלָּם, welches geradezu: allesamt bed. (z. B. Jes. 43, 14), ohne alle Härte. Es ist das Bekenntnis der mit Gottes Allmacht verbundenen Allwissenheit, welches hier der D. mit Bezug auf sich selbst ausspricht, wie Jahve Jer. 1, 5 mit Bezug auf Jeremia. Unter den in Gottes Idee präformirten Tagen (vgl. zu יצרו Jes. 22, 11. 37, 26) war auch einer — sagt der D. — für meinen embryonischen Lebensanfang. Das göttliche Wissen umfaßt Anfang, Entwickelung und Vollendung aller Dinge (Psychol. S. 37 ff.). Um die Gedanken Gottes, die im Buch der Creatur und Offenbarung geschrieben stehen, zu wissen ist der Lieblingsbesitz des D. und ihnen nachzudenken seine Lieblingsbeschäftigung: sie sind ihm köstlich יָקְרוּ (nach 36, 8), nicht: schwerbegreiflich (Mr. Olsh.) nach Dan. 2, 11., was wol mit עָמְקוּ (92, 6) ausgedrückt sein würde, eher: schwergewichtig (Hitz.), besser aber nach herrschendem hebr. Sprachgebrauch: schwergewerthet *cara*. Ihre Summen sind gewaltig (40, 6) und lassen sich auf keine Summa Summarum bringen. Will er sie zählen (*fut. hypoth.* wie 91, 7. Iob 20, 24), so zeigen sie sich mehr denn der Sand mit seinen Körnern, also als unzählig: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein, und wacht er auf, so ist er noch bei Gott d. i. immer noch in die Betrachtung des Unausforschlichen versunken, welche selbst der Schlaf der Ermüdung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Etwas anders Ew.: wenn ich in dem Strome von Gedanken und Bildern mich verloren und aus diesem träumerischen Zustande mich einmal aufraffe, bin ich doch noch immer bei dir, ohne zum Schlusse zu kommen. Aber so ließe sich nur etwa erkl., wenn es חֲקִירוֹתִי oder הִתְעוֹרַרְתִּי hieße. Ganz anders Hofm.: ich werde sie zählen, die zahlreicheren als der Sand, wenn ich erwacht und stetig bei dir bin, näml. jenseits nach dem Erwachen aus dem Todesschlafe. Schon deshalb unmöglich, weil הֱקִיצֹתִי hier seiner Stellung nach nicht *perf. hypotheticum* sein kann. Auch wäre עוֹד bei dieser Auffassung für „stets" ein unpassender Ausdruck, da das Wort immer nur den Sinn stetiger Fortdauer eines bereits vorhandenen Thuns oder Zustandes hat, hier eines auch durch den Schlaf nicht abgeschlossenen und abgebrochenen. Er wird nicht fertig, wachend und träumend und erwachend ist er hingenommen von jener endlosen und doch auch endlos anziehenden Beschäftigung, der würdigsten des Wachenden nnd süßesten (vgl. Jer. 31, 26) des Schlafenden und Träumenden.

V. 19—21. Und dieser Gott wird nicht allein von Vielen nicht geglaubt und geliebt, sondern auch gehaßt und gelästert! Gegen diese Feinde Gottes wendet sich nun der D. in tiefem Unmut. Das in v. 8 bedingende אִם ist hier wünschendes *o si* wie 81, 9. 95, 7. Bei תִּקְטֹל אֱלוֹהַּ erinnert man sich des B. Iob, denn nur dieses außer unserem Ps. gebraucht das mehr aramäische als hebr. V. קָטַל und in ihm ist der Gottesname אלוה häufiger als irgendwo. Hart ist der Uebergang vom Optativ zum Imper. סורו; er wäre es weniger, wenn das *Waw copul.* wegbliebe, vgl.

1) Der hebr. Dichter, sagt Ges. Lehrgeb. S. 739 f., gebraucht zuweilen das Pronomen früher, ehe noch von der Sache die Rede gewesen, auf die es sich bezieht. Diese Erscheinung eignet dem hebr. Styl überhaupt, s. meine Anekdota (1841) S. 382.

den leichteren Ausdruck 6,9. 119,115. Aber man darf deshalb nicht mit Olsh. יְכִירוּ lesen wollen; Alles ist hier sonderbar, der ganze Ps. hat eine eigentümliche Sprachgestalt. מִנִּי ist die Grundform des überladenen מִמֶּנִּי, gleichfalls iobisch Iob 21,16 vgl. מֶנְהוּ ebend. 4,12 Ps. 68,24. Die Schreibung יֹמְרוּךָ (wofür jedoch die babylonischen Texte יֹאמְרוּךָ hatten) ist wie 2 S. 19,14., vgl. 2 S. 20,9 die gleiche Auflösung des א in den vorhergehenden Vocal bei אֹחֵז, 2 S. 22,40 bei אֹזֵר, Jes. 13,20 bei אֹהֵל. Mit dem Acc. der Person verbunden bed. אָמַר hier jemanden aussagen *profiteri*, was freilich sonst nicht vorkommt. Daß man aber nicht יַמְרוּךָ (Quinta: *παραπικραινόν σε*) zu lesen hat, zeigt לִמְזִמָּה vgl. לְמִרְמָה 24,4 (Trg.: welche schwören bei deinem Namen zu Schalkheit) und das so wie es lautet sich nach Ex. 20,7 gestaltende Parallelglied. Sonderbar ist auch die Form נָשׂוּא mit א *otians*; es sollte wenigstens נָשׂאוּ (vgl. נִרְפּאוּ Ez. 47,8) statt des gewöhnlichen נָשְׂאוּ geschrieben sein; indes findet sich gleiche Schreibweise im *Ni*. Jer. 10,5 יִנָּשׂוּא, sie setzt eine Grundform נָשׂה (32,1) = נָשָׂא voraus und ist nach אָבוּא Jes. 28,12 zu beurtheilen. Auch vermißt man das Obj. zu נָשׂוּא לַשָּׁוְא; es will nach dem Dekalog Ex. 20,7 ergänzt sein, wonach allerdings die Aenderung שִׁמְךָ (Böttch. Olsh) oder זִכְרְךָ (Hitz. zu Jes. 26,13) statt עָרֶיךָ sich nahe legt. Aber auch der vorliegende Text läßt sich begreifen: das Obj. zu נשׂוא ergibt sich aus יֹמְרוּךָ und das folg. עָרֶיךָ ist eine nachgebrachte Erklärung des in נשׂוא gemeinten Subj. Die Möglichkeit dieses Satzbau's beweist 89,52. Richtig *A.* *ἀντίζηλοί σου*, *S.* *οἱ ἐναντίοι σου*; עָר Feind, eig. Eifernder, Eiferer (von עוּר oder vielmehr עִיר = غار *med. Je* *ζηλοῦν*, wov. עִיר غَيْرَة = קִנְאָה), ist ein durch 1 S. 28,16. Dan. 4,16 verbürgtes und als Aramaismus diesem Ps. angemessenes Wort. Die Form תְּקוֹמְמֶיךָ für מִתְקוֹמְמֶיךָ hat das Vorsatz-מ abgeworfen (vgl. שְׁפַתַּיִם und מִשְׁפְּתַיִם, מִקְרָה Dt. 24,11 für מִתְקָרֶה); das Suff. ist nach 17,7 zu verstehen. Zwischen יהוה und אֶשְׂנָא steht *Pasek*, damit man die zwei Worte nicht zusammenlese (vgl. Iob 27,13 und oben 10,3). תְקוֹמְמֶיךָ wie in dem jungen Ps. 119,158. Der Hauptton liegt 22ᵇ auf לִי; der D. betrachtet die Widersacher Gottes wie Feinde seiner Person. תַּכְלִית vertritt das Adj.: *extremo (odio) odi eos*. So steht der D. zu Gottes Feinden, aber ohne Selbstüberhebung.

V. 23—24. Er sieht an ihnen die ihm selber drohende Gefahr und bittet Gott, daß er ihn nicht dem Gericht des Selbstbetrugs anheimgebe, sondern seinen wahren Seelenzustand aufdecke. Die Thatsache חֲקַרְתַּנִי, die der Anfang des Ps. bekennt, wird hier zu bittendem חָקְרֵנִי gewendet. Für רֵעִים v. 17 sagt der D. hier שַׂרְעַפִּים, welches Zweige Ez. 31,5 und Verzweigungen des Denkens (Gedanken und Sorgen 94,19) bed.; das ר ist epenthetisch, denn die nächste Form ist שְׂעִפִּים Iob 4,13. 20,2. Herzensgrund und Herzensleben mit allen seinen Aeußerungen stellt also der D. in das Licht des göttlichen Allwissens. Und v. 24 bittet er, Gott möge zusehen, ob דֶּרֶךְ־עֹצֶב ihm anhafte (בִּי wie 1 S. 25,24), womit nicht nach Jes. 48,5 Weg der Götzen (Rosenm. Ges. Mr.) gemeint ist, da Hinneigung oder gar Abfall zum Heidentum keine unbewußte Sünde sein kann; auch ist für einen Menschen wie der D. dieses Ps. das Heidentum keine Macht der

Versuchung. Eher wäre דרך מֶצַע (Grätz) statthaft, aber דרך עֹצֶב ist ein dieser Schlußbitte gemäßerer umfassenderer Begriff: der D. nennt so den Weg der zur Pein, näml. innerer und äußerer Sündenstrafen, führt, und den Weg dagegen, auf dem er geleitet zu werden wünscht, דֶּרֶךְ עוֹלָם Weg endloser Währung (LXX Vulg. Lth.), nicht Weg der Vorzeit nach Jer. 6, 16 (Mr. Olsh.), was so für sich allein zweideutig ist (wie aus Iob 22, 15. Jer. 18, 15 erhellt) und auch keinen direkten Gegensatz ergibt. Der „ewige Weg“ ist der Weg Gottes (27, 11), der Weg der Gerechten, welcher ewig besteht und nicht תֹּאבֵד 1, 6.

PSALM CXL.

Gebet wider böse heimtückische Menschen.

2 Entreiße mich, Jahve, bösen Menschen,
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
3 Welche ausdenken Böses im Herzen,
Alltäglich schüren Kriege.
4 Sie schärfen ihre Zunge gleich einer Schlange,
Natterngift ist unter ihren Lippen. (*Sela*)

5 Behüte mich, Jahve, vor Frevlers Händen,
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
Welche gedenken hinzustoßen meine Tritte.
6 Es bergen Stolze Schlingen mir und Stricke,
Spannen Netze dicht am Pfade,
Fallen stellen sie mir. (*Sela*)

7 Ich spreche zu Jahve: mein Gott bist du,
O vernimm, Jahve, den Ruf meines Flehens.
8 Jahve der HErr ist die Veste meines Heils,
Du umhelmst mein Haupt am Rüstungs-Tage.
9 Gewähre nicht, Jahve, des Frevlers Gelüste,
Laß seinen Plan nicht glücken, daß sie sich überheben. (*Sela*)

10 Meiner Umkreisenden Haupt — ihrer Lippen Mühsal bedecke sie!
11 Möge man niedersenken auf sie Glühkohlen, ins Feuer stürze er sie,
In Schlünde, draus nimmer sie erstehen!
12 Der Zungen-Mann habe nicht Bestand auf Erden,
Der Unbill-Mann — Böses mache Jagd auf ihn in Sturmeseile!

13 Ich weiß daß durchführen wird Jahve die Sache des Leidvollen,
Das Recht der Armen.
14 Ja die Gerechten werden danken deinem Namen,
Weilen werden die Redlichen bei deinem Antlitz.

Der Schluß des vorigen Ps. ist der Schlüssel zu Davids Stellung und Stimmung gegenüber seinen Feinden, welche sich in diesem Ps. ausspricht. Er klagt da über schlangenartige heimtückische verleumderische Widersacher, die sich zum Kriege gegen ihn rüsten und die er zuletzt in offner Schlacht zu bekämpfen haben wird. Der Ps., in der Form mehr kühn als schön, rechtfertigt sein לדוד insofern als er in Gedanken und Bildern davidisch ist und sich aus den Umständen der Empörung Absaloms erklärt, an die sich als Ausbruch efraimitischer Eifersucht die Empörung Seba's b. Bichri des Benjaminiten anschloß. Sehr ähnlich sind Ps. 58 und 64. Der Schluß aller 3 Ps. lautet überein, sie stimmen in seltenen Ausdrucks-

weisen zusammen, ihre Sprache wird wo sie sich gegen die Feinde richten in Stil und Klang schaurig dunkel.

V. 2—4. Die Assimilation des נ des V. נָצַר ist wie 61,8. 78,7 u. ö. unterblieben, um die Form volltönender zu machen. Der Relativsatz zeigt, daß אִישׁ חֲמָסִים (s. S. 178 unt.) nicht ausschließlich von Einem verstanden sein will. בְּלֵב verstärkt den Begriff des Tiefverborgenen und Geflissentlichen. Ob יָגוּרוּ scharen oder schüren bed., ist fraglich. Daraus aber, daß גּוּר 56,7. 59,4. Jes. 54,15 nicht *congregare*, sondern *se congregare* bed., ist zu schließen daß גּוּר an u. St. wie גָּרָה (oder הִתְגָּרָה Dt. 2, 9. 24), syr. targ. גְּרַג, *concitare* erregen bed. (vgl. שׁוּר neben שָׂרָה Hos. 12,4f.). In v. 4 berührt sich der Ps. mit 64,4. 58,5. Sie schärfen ihre Zunge, so daß sie tödtlich sticht wie eine Schlangenzunge, und unter ihren Lippen ist, von da hervorschießend, Natterngift (vgl. Hohesl. 4,11). עַכְשׁוּב ist ἀπ. λεγ. nicht v. כָּשַׁב (*Jesurun* p. 207), sondern v. עָכַשׁ عكس u. عكش √ عك (s. Fleischer zu Jes. 59,5 עַכָּבִישׁ), welche beide die Bed. des sich Biegens und schlangenartigen Windens haben; das ב ist organischer, die Stammbed. modificirender Zusatz.[1]

V. 5—6. Diese 2. Str. läuft genau der 1. parallel. Die Perf. bez., wie 3^b vgl. mit 3^a zeigt, ihr zeitheriges Verhalten. פְּעָמִים ist poet. s. v. a. רַגְלַיִם und bed. sowol den Fuß welcher tritt 57,7. 58,11., als den Tritt welcher mit dem Fuße geschieht 85,14. 119,133., hier ununterscheidbar beides. גֵּאִים heißen sie wegen der Ehrsucht, die sie verblendet. Die Jagdbilder 141,9. 142,4 sind hier wie zu einer Synonymik derselben zusammengestellt. Was לְיַד־מַעְגָּל bed., erklärt sich aus 142,4; לְיַד zur Hand ist s. v. a. unmittelbar daneben (1 Chr. 18,17. Neh. 11,24). Dicht an dem Steige, den er zu passiren hat, liegen Sprenkel, um zusammenzuschlagen und ihn zu verstricken, wenn er auftritt.

V. 7—9. So die Feinde, er aber betet zu seinem Gott und holt sich Waffen bei Ihm. Der Rüstungs-Tag ist der Tag der Entscheidung, wo in voller Rüstung gekämpft wird; das Perf. סַכֹּתָה sagt, was da seitens Gottes geschehen sein wird: er schirmt seines Gesalbten Haupt vor dem tödtlichen Streiche; sowol 8^a als 8^b deuten auf den Helm als מָעוֹז רֹאשׁ

---

1) Nach den Originalwörterbb. bed. عكس sich krümmen, seitwärts kriechen wie die Wurzeln der Rebe, in der V. Form sich bewegen wie die Natter (nach *Kamûs*) und gehen wie ein Betrunkener (nach *Neśwân*), عكش aber unter sich verschlungen, verstrickt s., von Haaren und Baumzweigen, in der V. Form handgemein werden und ins Gedränge kommen. Der Stamm erscheint in עכשׁוב durch hinzugefügtes ב erweitert, welches begrifflicher Besonderung dient wie in عرقوب die convexe Biegung der Felsenwand oder am Knie der thierischen Hinterbeine, und in خُرْنوب (im Dialekte des palästinischen Küstenlandes, wo der Baum häufig ist, bei Neśwân *churnûb*) die hornähnliche gekrümmte Schote des Johannisfruchtbaums (*ceratonia siliqua*), synkopirt خَرّوب *charrûb* (nicht *charûb*), von خَرْن verw. قَرْن Horn, vgl. خرناية Schnabel des Raubvogels, خرنوق Storch [s. zu 104, 17], خرنين das Nashorn [s. zu 29, 6], خرنيت das Einhorn [s. ebend.]. *Wetzst.*

60,9 vgl. כּוֹבַע יְשׁוּעָה Jes. 59,17. Neben מַאֲוַיֵּי von dem ἅπ. λεγ. מַאֲוָיה gibt es auch die LA מַאֲוָיֵי, welche Abulwalid in seinem jerus. Cod. (in Saragossa) fand; die regelmäßige Form wäre מַאֲוֵי, das zwiefach unregelmäßige *ma'awajjê* folgt in sonst beispielloser Weise dem Muster von מַחֲשַׁבֵּי, מַחֲמַדֵּי u. dgl. Auch זְמָמוֹ für מְזִמָּתוֹ ist ἅπ. λεγ.; die Hauptform lautet nach Ges. זְמָם, richtiger aber wol זֶמֶם (wie קֶרֶב), was aram. den Zaum, hier den Plan bed. Das *Hi.* הֵפִיק (√פק wov. נָפַק نفق) bed. *educere* im Sinne von *reportare* Spr. 3,13. 8,35. 12,2. 18,22 und von *porrigere* 144, 13. Jes. 58,10. Darreichung des Plans ist s. v. a. des Projektirten. Die Wortwahl des Ps. trifft hier wie schon in מַעְגָּל mit Mischle und Jesaia zusammen. Das Fut. יָרוּמוּ ist Ausdruck der Folge (vgl. 61,8), die der D. verhütet wünscht.

V. 10—12. Das strofische Gleichmaß hat nun ein Ende. Je länger der D. bei Betrachtung der Empörer verweilt, desto höher wird der Cothurn seiner Sprache, desto absonderlicher die Wahl der Ausdrücke, desto schwerer und ungefüger die Wortverbindung. Das *Hi.* הֵסֵב bed. causativ rundum ziehen lassen Ex. 13,18 und ringsum herstellen 2 Chr. 14,6., hier nach Jos. 6,11., wo es mit folg. Acc. etwas rings umziehen bed.: die Runde um jem. machen, wie Feinde die eine Stadt cerniren und den günstigsten Angriffspunkt suchen, מְסִבַּי vom Part. מֵסֵב. Auch bei der Ableitung vom Subst. מֵסַב (Hupf.) ist „meine Umgebungen" s. v. a. אֹיְבַי סְבִיבוֹתַי 27,6. Dagegen übers. Hitz.: das Haupt meiner Lästerer, v. סָבַב herumgehen, arab. beklatschen, beschimpfen, aber das arab. سبّ *fut. u.* schimpfen, dessen IV. Form (*Hifil*) übrigens weder in der alten noch in der neuen Sprache gebräuchlich ist, hat nichts mit dem hebr. סבב zu schaffen, sondern bed. urspr. ringsum abschneiden, dann jemandes Ehre und guten Namen beschneiden.[1] Daß die Feinde, die den Psalmisten allseits umringen, solche Ehrabschneider sind, deutet sich hier in שְׂפָתֵימוֹ an. Er wünscht daß die Beschwer, welche der Feinde verleumderische Lippen ihm verursachen, auf ihr eigen Haupt zurückfallen möge; רֹאשׁ ist nach 7,17 Haupt im nächsten eig. Sinne und יְכַסֵּימוֹ (mit י der Grundform כסי wie Dt. 32,26. 1 K. 20,35., *Chethib:* יְכַסּוּמוֹ[2] nach dem attraktionellen Schema 2 S. 2,4. Jes. 2,11 u. ö., vgl. zur Masculinform Spr. 5,2. 10,21) geht auf רֹאשׁ zurück, welches von den Häuptern aller Einzelnen gemeint ist. In v. 11 hat יָמִיטוּ (mit unbest. Subj. höherer strafender Mächte Ges. §. 137*) in der Bed. herabsenken an 55,4 einen Beleg, wogegen das vom *Keri* vorgezogene *Ni.* נָמוֹט *fut.* יִמּוֹט in der Bed. herabgesenkt w. gegen den Sprachgebrauch ist. Das ἅπ. λεγ. מַהֲמֹרוֹת wird schon von Parchon u. A.

---

1) Der Lexikograph *Neswân* sagt I, 279b: السبّ الشتم وقيل ان اصل السبّ القطع ثم صار الشتم „*sebb* ist schimpfen, doch soll dieser Bed. die ursprünglichere des Abschneidens zu Grunde liegen." Jenes قطع ist sinnverwandt z. B. ليش تقطع فينا was schneidest du an uns d. h. was greifst du unsere Ehre an? *Wetzst.*

2) Wofür Ex. 15,5 *j^echasjûmû* mit *mû* statt *mô*, was sonst ohne Beispiel.

mit dem arab. همر combinirt, welches neben andern Bedd. (schlagen, stampfen, niederwerfen u. dgl.) auch die Bed. fließen hat (wov. z. B. im Koran *mâ' munhamir* fließendes Wasser); אֵשׁ und מַיִם sind Bilder unentrinnbarer Gefahren 66,12., auf das Feuer folgen also passend Orte fließenden Wassers, Wassergruben; die Bed. Gruben bezeugen Trg. Symm. Hier. und das Citat bei Kimchi: „anfangs begrub man sie in מהמורות, da wurde das Fleisch verzehrt, man sammelte die Gebeine und begrub sie in Särgen". Zu בַּל־יָקוּמוּ vgl. Jes. 26,14. Wie v. 10. 11 ist auch v. 12 nicht als allgem. Sentenz, sondern dem aufgeregten Tone dieser Str. gemäß wünschend zu fassen. אִישׁ לָשׁוֹן heißt nicht der Zungenheld d. i. Prahler, sondern der Zungendrescher d. i. Verleumder (LXX ἀνὴρ γλωσσώδης, vgl. Sir. 8,4). Parall. ist den Acc. zufolge אִישׁ חָמָס רָע, aber wozu diese Bez. der Unbill als schlimmer oder bösartiger? Wir nehmen mit Sommer Olsh. u. A. רָע als Subj. zu יְצוּדֶנּוּ: Böses d. i. das aus diesem sich heraussetzende Strafübel jage ihn, vgl. Spr. 13,21 חַטָּאִים תְּרַדֵּף רָעָה und das Gegentheil 23,6. Nach dieser unserer Wortverbindung wäre zu accentuiren gewesen: אִישׁ חָמָס רָע יְצוּדֶנּוּ לְמַדְחֵפֹת. Das ἅπ. λεγ. לְמַדְחֵפֹת übers. wir nicht mit Hgst. Olsh. u. A.: Stoß auf Stoß, was ohnehin zum Bilde des Jagens nicht paßt, sondern da דָּחַף überall die Bed. jähen Hastens hat: in Hastungen, also Sturmschritten.

V. 13—14. Mit v. 13 werden nun Stimmung und Sprache wieder heiter, der Zornmut hat sich ausgetobt, darum ändern sich nun Stil und Klang und der Ps. tanzt gleichsam zum Schlusse. Ueber ידעת für ידעתי (wie Iob 42,2) s. 16,2. Was David 9,5 für seine Person zuversichtlich erwartet, verallgemeinert sich hier zur gewissen Aussicht auf den Sieg der guten Sache in allen ihren dermalen unterdrückten Vertretern. אַךְ ist wie יָדַעְתִּי Ausdruck der Gewißheit. Nach scheinbarer Verlassenheit gibt sich Gott den Seinen wieder zu erkennen und die man aus dem Lande der Lebendigen hinwegtilgen wollte, haben einen ewig festen Wohnsitz bei seinem freudenreichen Angesicht (16,11).

PSALM CXLI.

Abendpsalm in Absalomszeiten.

1 Jahve, ich rufe dich an, o eile mir;
O horch meiner Stimm', indem ich dir rufe!
2 Es gelte mein Gebet als Weihrauchduft vor dir,
Meiner Hände Aufheben als Abendspeisopfer.

3 O stelle, Jahve, eine Wacht meinem Munde,
Eine Obhut an die Thür meiner Lippen.
4 Nicht neige mein Herz zu böser Sache,
Bübisch zu verüben Bubenstücke in Frevelmut
Mit den Herren, den heillos schaltenden,
Und nicht schmecken ihre Leckerbissen mag ich.

5 Schlag' ein Gerechter mich liebreich und rüge mich,
Solchen Oels aufs Haupt weigre sich nicht mein Haupt,
Denn noch begegn' ich ihren Tücken nur mit Beten.

6 **Hinabgestürzt an Felswänden werden ihre Machthaber,**
Und man hört meine Worte als willkommen.
7 **Wie wenn einer furchet und auflockert das Erdreich,**
Sind hingesä't unsere Gebeine an die Hadespforte.

8 **Denn auf dich, Jahve Allherr! sehn meine Augen,**
In dir berg' ich mich, vergieße meine Seele nicht!
9 **Wahre mich vor den Händen des Fangstricks, derer die mir nachstellen,**
Und den Fallen der heillos Schaltenden.
10 **Fallen mögen in's eigne Netz die Frevler,**
Während allzugleich Ich entgehe.

Die vier Ps. 140. 141. 142. 143 sind mannigfach mit einander verflochten (*Symbolae* p. 67 s.). Die Stellen 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 lauten überein. Wie der D. 142, 4 klagt בהתעטף עלי רוחי, so auch 143, 4.; wie er 142, 8 fleht הוציאה ממסגר נפשי, so 143, 11 תוציא מצרה נפשי, wo צרה an die Stelle des bildlichen מסגר tritt. Außerdem vgl. 140, 5. 6 mit 141, 9; 142, 7 mit 143, 9; 140, 3 mit 141, 5 רעות; 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8.

Das Verständnis des Ps. ist durch das der Situation bedingt. Da er לדוד überschrieben ist, so ist es voraussetzlich eine davidische, aus welcher heraus der Ps. entweder von David selbst oder von einem Andern gedichtet ist, der Davids Stimmung in dieser Situation in dav. Psalmenklängen aussprechen wollte. Denn die Nachlese dav. Ps. in den letzten zwei Psalmbb. ist großentheils aus Geschichtswerken, in welchen diese Ps., theilweise nur freie Reproduktionen davidischer Empfindungen im Hinblick auf altdav. Muster, die Geschichtserzählung ausschmückten. Unser Ps. schmückte die Gesch. der absalom. Verfolgungszeit. Damals war David aus Jerusalem vertrieben und also vom Opfergottesdienst auf Zion abgeschnitten; unser Ps. ist ein Abendlied an einem jener Trübsalstage. Die alte Kirche hat ihn schon in vorgregorianischer Zeit (*Constit. apost.* II, 59) zu ihrem Abendliede, wie Ps. 63 zu ihrem Morgenliede erkoren. Wie Ps. 63 ὁ ὀρθρινός hieß (ebend. VIII, 37), so hieß dieser Ps. als der Vesperpsalm ὁ ἐπιλύχνιος (ebend. VIII, 35).

V. 1—2. Gleich der Anfang von Ps. 141 ist mehr davidartig als davidisch, denn statt *eile mir* sagt David überall *mir zu Hülfe eile* 22, 20. 38, 23. 40, 14. Das zu בְּקָרְאִי (wie 4, 2) hinzugefügte לָךְ ist wie 57, 3 zu erklären: wenn ich dir rufe d. i. dich, den jetzt mir Fernen, herbeirufe. Dem allgem. Hülferuf folgt v. 2 Bitte um Gebetserhörung. Luther hat vortrefflich übers.: *Mein Gebet müsse fur dir tügen wie ein Reuchopffer, Meine Hende auffheben, wie ein Abendopffer.* תִּכּוֹן ist *fut. Ni.* von כּוּן und bed. eig. auf- und festgestellt s. oder reflexiv: sich stellen und zurüsten Am. 4, 12., dann bestehen z. B. 101, 7., also entw.: es stelle sich *sistat se* oder besser: es bestehe d. h. es finde Geltung, Anerkennung bei dir mein Gebet קְטֹרֶת und meiner Hände Aufheben מִנְחַת־עָרֶב. Die Ausll. sagen, das sei beidemal wie 11, 1 u. anderwärts *comparatio decurtata:* wie ein Räuchopfer, wie eine Abend-Mincha. Der D. läßt aber absichtlich כְּ der Vergleichung weg. Er wünscht, daß Gott sein Gebet als Räucherduft oder als Weihrauch, wie solcher zur אזכרה des Mehlopfers hinzukam und ihr in aufsteigendem Dufte die Richtung empor zu Gott gab[1], und daß Er

1) Nicht gemeint ist (da ein Nichtpriester redet, nach Hitz. freilich Johannes Hyrkan) das priesterliche קְטֹרֶת תָּמִיד d. i. tägliche Morgen- und Abend-Räucheropfer auf dem goldnen Altare des *Sanctum* Ex. 30, 8., vielmehr wie auch Jes. 1, 13 der

sein Hände-Aufheben (מַשְׂאַת Constr. mit aufgehobener Verdoppelung v. מַשְׂאֵת oder auch n.d.F. מַתְּנַת v. מַשָּׂאת, hier nicht *oblatio*, sondern nach der RA [נָשָׂא כַפַּיִם [יָדַיִם *elevatio* Richt. 20,38.40 vgl. Ps. 28,2 u. ö.) gelten lassen wolle als Abend-Mincha, wie sie zum Abend-Tamid nach Ex. 29, 38—42 hinzukam und das gottesdienstliche Tagewerk abschloß.[1]

V. 3—4. Nun beginnt das Gebet sich zu besondern und zwar zunächst, an altdav. Stellen wie 39,2. 34,14 erinnernd, zur Bitte um Schweigsamkeit. Die Lage Davids des Verrathenen heischt Vorsicht im Reden, und das Bewußtsein seiner Verschuldung zwar nicht an den Empörern, aber an Gott, der ihn nicht ohne Verdienst so heimsuchte, verbot ihm redselige Selbstrechtfertigung. In *pone custodiam ori meo* ist שָׁמְרָה *ἁπ. λεγ.* n.d. infinit. Form דָּבְקָה, עָזְבָה, עָצְמָה. In 3^b ist דַּל *ἁπ. λεγ.* für דֶּלֶת, vgl. „Pforten des Mundes" Mi. 7,5., *πύλαι στόματος* bei Euripides. נִצְּרָה könnte *imper. Kal* sein: beware doch, mit *Dag. dirimens* wie Spr. 4,13. Aber נָצַר עַל ist ungebräuchlich, und auch als Parallelwort zu dem gleichfalls anscheinenden Imper. שָׁמְרָה erklärt sich נִצְּרָה seiner Punktation nach durch Vergleichung von יִקְּהַת Gen. 49,10. תֻּכְּרָה Dt. 33,3 und קִרְבַת 73,28. Auf die Bitte um Schweigsamkeit folgt v. 4 die Bitte um Abbruch aller Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Machthabern. Sie heißen mit einem Anflug von Ironie אִישִׁים Herren im Sinne von בְּנֵי־אִישׁ 4,3 (vgl. spanisch *hidalgos* = *hijos d'algo* Söhne Jemandes). Die böse Sache (דָּבָר ׀ רָע mit Pasek zwischen den zwei ר wie Num. 7,13. Dt. 7,1 zwischen den zwei מ, 1 Chr. 22,3 zwischen den zwei ל), der J. nie sein Herz zuneigen möge (תַּט *fut. apoc. Hi.* wie 27,9), wird sofort näher bez.: *perpetrare facinora maligne cum dominis etc.* עֲלִלוֹת von Großthaten im Sinne von Schandthaten kommt auch sonst vor 14,1. 99,8., hier aber das *Hithpo.* הִתְעוֹלֵל, welches mit dem Objektsacc. עלילות bed.: solche Handlungen geflissentlich zum Gegenstande seines Handelns machen (vgl. تَعَلَّلَ بِالشَّيْءِ sich mit etw. zu schaffen machen, unterhalten, belustigen); der Ausdruck ist so detestirend als möglich: dieser D. liebt grelle Sprachfarbe. In dem ablehnenden *neve eorum vescar cupediis* steht לָחַם poetisch für אָכַל und בְּ ist das partitive wie Iob 21,25. מַנְעַמִּים ist wieder *ἁπ. λεγ.*, mag aber als Bez. leckerer Speisen (v. נָעֵם mild, zart, annehmlich s.) nicht ungew. gewesen sein. Daß Usurpatoren sich Küche und Keller der Fortgejagten wol schmecken lassen, ist eine bekannte Sache.

V. 5—7. Bis hierher ist der Ps. verhältnismäßig leicht, aber nun wird er schwierig, jedoch nicht zum Verzweifeln. David, seiner Sünden an Gott und seiner Unvollkommenheit als Regent sich wol bewußt, sagt im Gegens. zu dem Schimpf, den er jetzt leidet, daß er freundliche Zurechtweisung sich wol gefallen lassen wolle: „es schlage mich ein Ge-

---

Weihrauch der Azcara des Mehlopfers, den der Priester auf dem Altar verbrannte (הִקְטִיר); der Weihrauch (Jes. 66,3) wurde ganz verbrannt, nicht blos ein Abhub.

1) Darin hat es seinen Grund, daß die Abend-Mincha häufiger, als die Morgen-Mincha (s. jedoch 2 K. 3,20.) genannt wird; das Ganzopfer des Morgens und das Speisopfer des Abends (2 K. 16,15. 1 K. 18,29. 36) sind Anfang und Schluß des täglichen Hauptgottesdienstes, weshalb nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs Dan. 9,21. Esr. 9,4 f. später מִנְחָה geradezu den Nachmittag oder die Vesper bed.

rechter in Freundlichkeit und weise mich zurecht — Haupt-Oels (d. i. Oels aufs Haupt, dem solche Zurechtweisung sich vergleicht) soll mein Haupt sich nicht weigern.“ So übers. wir, den Accenten folgend, nicht wie Hupf. Kurtz Hitz.: „Schlägt mich ein Gerechter — Liebe ists; rügt er mich — Salbe des Haupts ists mir“, wobei zweimal, was zu viel, die Subjektsbez. mit הִיא fehlen würde. צַדִּיק steht hier als Begriffswort: der Gerechte wer immer es sei, in Gegens. näml. zu den Empörern und dem ihnen zugefallenen Volke; Amyr. Mr. Hgst. verstehen צדיק von Gott, aber von diesem kommt es immer nur als Attribut, nie als direkte Benennung vor. חֶסֶד wie Jer. 31,3 s. v. a. בְּחֶסֶד *cum benignitate* = *benigne;* es ist wie Iob 6,14 das gemeint was Paulus Gal. 6,1 *πνεῦμα πραΰτητος* nennt. Und הָלַם *tundere* ist von den Schlägen ernster, aber wolmeinender Rüge gebraucht, welche Spr. 27,6 פִּצְעֵי אוֹהֵב heißen. Solche Rüge soll ihm wie Haupt-Oel sein 23,5. 133,2., welches sein Haupt nicht verschmäht, יָנִי defektiv für יָנִיא, wie יָשֵׁר 55,16. אָבִי 1 K. 21,29 u. ö., הֵנִיא (√ נא ناء mit dem auch in den indogermanischen Sprachen die Verneinung ausdrückenden Nasalen *n*) bed. hier verneinen, wie 33,10 zunichtemachen. Dagegen LXX *μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου*, wonach auch Syr. Hier. übers., viell. nach dem arab. نَوِيَ fett werden oder sein, welches aber dem Aram. gänzlich fremd ist und überdies nur von Leibesfettheit und zwar der Kameele gebraucht wird. Wolmeinende Rüge soll ihm lieb und geistlich nützlich sein — das ist der Sinn des Bildes. Es folgt, räthselhaft in Sinn und Ausdruck, die Begründung כִּי־עוֹד וגו׳. Dieses עוֹד ist Chiffre eines ganzen Satzes und das folg. ו verhält sich nachsatzeröffnend zu diesem עוֹד, nicht zu כִּי wie 2 Chr. 24,20., da wenn man כי als unterordnendes *quia* faßt kein Fortgang und Zus. ersichtlich ist. Wir erklären: *denn noch stehts so daß mein Gebet wider ihre Bosheiten ist* d. h. daß ich diesen keine Waffe als die des Gebets entgegensetze, also mich in der für wolgemeinte Zurechtweisung empfänglichen geistlichen Stimmung befinde. Aehnlich Mendelss.: Ich bete noch, da jene Schandthat üben. Zu עוד ו vgl. Zach. 8,20 עוֹד אֲשֶׁר (s. Köhler) und Spr. 24,27 אַחַר וְ. Er, der Gott v. 3 um Bewachung seines Mundes gebeten hat, ist den jetzigen Inhabern der Herrschaft gegenüber stumm und sucht sich rein zu erhalten von ihrem sündlichen Treiben, während er von dem Gerechten gern sich strafen läßt und je stummer gegen die Welt (s. Am. 5,13) um so anhaltender mit Gott verkehrt. Aber es wird eine Zeit kommen, wo die welche sich jetzt als Herren geberden der Rache des von ihnen verführten Volkes anheimfallen und dagegen das bisher verstummte Bekenntnis von dem Heil und der Heilsordnung Gottes wieder frei sich vernehmen lassen kann und williges Gehör findet. Die neuen Regenten fallen, wie v. 6 sagt, der Volkswut anheim und werden die Felswände hinabgestürzt, während das Volk, das wieder zur Besinnung gekommen, Davids Worten zuhört und sie angenehm und wolthuend (s. Spr. 15,26. 16,24) findet. נִשְׁמְטוּ ist nach 2 K. 9, 33 zu erkl. Herabschmeißen von Felsen war ein nicht unüblicher Strafvollzug 2 Chr. 25,12. יְדֵי־סֶלַע sind die Seiten (140,6. Richt. 11,26) des Felsens, wonach das von Hier. misverstandene *ἐχόμενα πέτρας* verstan-

den sein will,[1] also die gleichsam als Hände des Felsrumpfes gedachten Felswände, wenn nicht vielmehr mit Böttch. בִּידֵי und עַל־יְדֵי bei Vv. des Preisgebens und Hinabstürzens Thren. 1, 14. Iob 16, 11 u. ö. zu vergleichen ist. In v. 7 folgt weitere Angabe des Ausgangs auf Seiten Davids und der Seinen: *instar findentis et secantis terram* (בֹּקֵעַ mit בְּ sonst in der feindlichen Bed. *irrumpere*) *dispersa sunt ossa nostra ad ostium* (לְפִי wie Spr. 8, 3) *orci*, Symm.: *ὥσπερ γεωργὸς ὅταν ῥήσσῃ τὴν γῆν, οὕτως ἐσκορπίσθη τὰ ὀστᾶ ἡμῶν εἰς στόμα ᾅδου*, Quinta: *ὡς καλλιεργῶν καὶ σκάπτων ἐν τῇ γῇ κτλ.* Es ist, das Aeußerste vorausgesetzt, ein Hoffnungsblick in die Zukunft: sollten gleich seine und der Seinen Gebeine an die Mündung des Scheôl hingestreut sein (vgl. das syrische Bild vom Scheôl: „der Staub auf seiner Schwelle *ál-escûfteh*" DMZ XX, 513), ihre Seele unten, ihre Gebeine oben — so wäre das doch nur, wie wenn einer beim Pflügen spaltet die Erde d. h. sie liegen nicht um liegen zu bleiben, sondern um aufs neue zu erstehen wie eine aus dem durcheinandergeworfenen Erdreich sprossende Aussaat. LXX *B* א *τὰ ὀστᾶ ἡμῶν*, woneben sich aber auch die LA *αὐτῶν* (*A* von zweiter Hand, *Syr. Ar. Aeth.*) findet, wie auch Böttch. *pro ineptissimo utcunque* עצמינו lesen zu müssen meint, dies nach 2 Chr. 25, 12 *extr.* von den zerschellten Körpern der Herabgestürzten verstehend. Wir vernehmen hier die Auferstehungshoffnung wenn nicht direkt doch (vgl. Oehler in Herzogs RE, Schlußband S. 422) als Bild des Siegens trotz des Erliegens. Die Berechtigung zu dieser Deutung liegt in dem Bilde vom Ackersmann und in dem auf den rechten Vergleichspunkt führenden Begründungssatze v. 8; denn als Klage über eine erlittene Niederlage: „so sind unsere Gebeine zerstreut für den Mund der Hölle (um von ihr verschlungen zu werden)" stünde v. 7 nach vorn und hinten fremd und einsam.

V. 8—10. Wenn v. 7 nicht blos Ausdruck der Klage, sondern zugleich der Hoffnung ist, so brauchen wir nun dem כִּי nicht den entgegensetzenden Sinn von *imo* zu geben, sondern wir können ihm seine nächstliegende begründende Bed. *namque* lassen. Von hier an verhallt der Ps. verhältnismäßig leicht verständlich und ganz entsprechend der Situation. Bei v. 8 erinnert man sich an 25, 15. 31, 2.; bei v. 9 f. an 7, 16. 69, 23 u. a. St. In „gieß nicht aus (תְּעַר mit geschärftem Vocal für תְּעָר Ges. §. 75 Anm. 8) meine Seele" ist עֵרָה *Pi.* s. v. a. *Hi.* הֶעֱרָה Jes. 53, 12. יְדֵי פַח sind gleichsam die Hände des erfassenden und fangenden Garnes, und יָקְשׁוּ לִי ist da man nicht יָקֹשׁ פַּח *ponere laqueum* sagen kann, virtueller Genitiv: *qui insidias tendunt mihi.* מַכְמֹרִים Netze v. 10 ist wieder *ἅπ. λεγ.*; die *enallage num.* ist wie 62, 5. Jes. 2, 8. 5, 23., der einfließende Sing. bez. das von den Vielen Gesagte auf jeden Einzelnen insonderheit. Auch der Plur. מֹקְשׁוֹת für מֹקְשִׁים 18, 6. 64, 6 kommt nur hier vor. יַחַד ist wie 4, 9 zu erklären: es will das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrücken. Mit יַחַד אָנֹכִי hebt der D. sein gleichzeitiges verschiedenes Geschick heraus: *simul ego dum* (עַד wie Iob 8,

1) Beda Pieringer in seinem *Psalterium Romana Lyra Redditum* (Ratisbonae 1859) erklärt *κατεπόθησαν ἐχόμενα πέτρας οἱ κραταιοὶ αὐτῶν absorpti* i. e. *operti sunt loco ad petram pertinente signiferi turpis consilii eorum.*

21 vgl. 1,18) *praetereo h. e. evado.* Vergleichbar ist die invertirte Stellung des פִּי 118,10—12., mit 120,7 und 2 K.2,14 aber (wo für אַף־הוּא mit Then. אֵיפוֹא zu lesen ist) verhält es sich anders.

PSALM CXLII.

Ruf aus dem Kerker zu der Freunde bestem.

2 Mit meiner Stimme zu Jahve schrei' ich,
Mit meiner Stimme zu Jahve fleh' ich,
3 Schütte aus vor ihm mein Sorgen,
Meine Noth mach' ich vor ihm kund.
4 Wenn sich umflort in mir mein Geist,
So weißt ja du um meinen Gang.

Auf dem Pfade, den ich gehn muß, bergen sie Fall'n mir.
5 Blicke nach rechts und siehe, kein Freund mir zeigt sich;
Entzogen ist mir alle Zuflucht, Niemand nach meiner Seele fragt.
6 Ich schreie zu dir, Jahve,
Sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Theil im Lande der Lebendigen.

7 O horch auf meine Wehklage, denn schwach bin ich gar sehr;
Entreiß mich meinen Verfolgern, denn sie sind zu stark mir.
8 O führ' aus Kerkerhaft meine Seele, zu preisen deinen Namen —
Mein sich rühmen werden Gerechte: daß du mir wolthu'st.

Es ist dies der letzte der 8 dav. Ps., welche durch ihre Ueberschriften aus der saulischen Verfolgungszeit hergeleitet werden (s. zu Ps. 34), überschrieben: *Betrachtung von David, als er sich befand in der Höhle, Gebet.* Den Namen מַשְׂכִּיל (s. zu Ps. 32) führen von jenen 8 auch Ps 52 und 54, hier tritt noch תְפִלָּה hinzu (sonst nur noch als Ueberschrift 90,1. 102,1. Hab. 3,1), welches wie Erläuterung des (außerhalb der Psalmenpoesie ungebräuchlichen) משכיל aussieht. Der Art. von במערה weist wie 57,1 auf die Höhle von Adullam (1 S. c. 22) oder die von Engedi (1 S. c. 24), welche letztere von einem verborgenen engen Eingange aus ein so labyrinthisches Gewirr von Gängen und Gewölben bildet, daß Fackeln und Stricke Untersuchender bis jetzt nicht ausgereicht haben, bis an das Ende zu gelangen.

Sichere Kennzeichen nachdavidischer Zeit enthält der Ps. nicht, jedoch erscheint er durchweg als Nachbild älterer Muster und namentlich tritt er durch v. 2f. vgl. 77,2f., v. 4 vgl. 77,4 in ein Abhängigkeitsverh. zu Ps. 77, welches auch in Ps. 143 (vgl. v. 5 mit 77,12f.) bemerklich ist — die Zurückführung der zwei Ps. auf David fällt unter gleiches Urtheil.

V. 2—4ª. Der Hauptton der beiden ersten Zeilen liegt auf אֶל־ה׳. Verlassen von aller Creatur verläßt er sich auf J. Zu Ihm wendet er sich in andringendem und dringlichem Gebet (זָעַק parall. הִתְחַנֵּן wie 30,9) und zwar nicht blos innerlich (Ex. 14,15), sondern mit seiner Stimme (s. zu 3,5) — denn das laute Gebet wirkt beruhigend, stärkend und heiligend auf den Beter zurück — schüttet vor ihm aus seine Sorge die seine Gedanken hin- und wiederzerrt (שָׁפַךְ שִׂיחַ wie 102,1 vgl. 62,9. 64,2. 1 S. 1,16), legt offen vor ihm dar alles was ihn drückt und ängstigt. Nicht als ob Er es nicht auch ohnedies wüßte, vielmehr ist, wenn sein Geist (רוּחִי wie 143,4. 77,4 vgl. נַפְשִׁי Jon. 2,8. Ps. 107,5. לִבִּי 61,3) in ihm

(עָלַי, s. 42,5) sich umnachtet und verschmachtet, gerade dies sein Trost, daß J. seinen Weg mit den Gefahren, die ihn auf Schritt und Tritt bedrohen, genau kennt und also auch Berechtigung und Sinn seiner Klagen zu würdigen versteht. Das ו von וְאַתָּה ist das gleiche wie 1 K. 8,36 vgl. 35. Statt zu sagen: so tröste ich mich damit etc. spricht er gleich die Thatsache aus, womit er sich tröstet. Dies angenommen, bedarf es keiner Textänderung, um dem anscheinend Unzutreffenden im Verh. von 4[b] zu 4[a] abzuhelfen.

V. 4[b]—6. Das Gebet des D. wird nun, indem es auf seine bedrängte Lage näher eingeht, tiefathmiger und erregter. Ueberall, wohin er zu gehen hat (vgl. 143, 8), drohen ihm die Nachstellungen schlau berechnender Feinde. Selbst Gottes allsehendes Auge wird keinen entdecken, der so recht treulich und sorgsam sich seiner annähme; הַבֵּיט blicke! ist eine graphische Zwitterform von הַבֵּט und הַבִּיט, der üblichen und der seltenen Imperativform, vgl. הָבִיא 1 S. 20,40 (vgl. Jer. 17,18) und die gleichen Schreibungen des *inf. abs.* Richt. 1,28. Am. 9,8 und des *fut. conv.* Ez. 40,3. מַכִּיר heißt wie Ruth 2,19 vgl. 10 einer der jemandes wolmeinend warnimmt, ein rücksichtsvoller (vgl. die RA הִכִּיר פָּנִים) Gönner und Freund. Ein solcher würde, wenn er einen hätte, עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ oder מִימִינוֹ (16,8) sein, denn auf die wehrhafte rechte Seite richtet sich offner Angriff (109,6) und da nimmt auch der Kampfhelfer (110,5) und Vertheidiger (109,31) seinen Platz, um den Gefährdeten zu decken (121,5). Aber also, wenn Gott da hinblickt, wird er ihn, den zu ihm Betenden, bloßgestellt finden. Statt וְאֵין wäre allerdings eher אֲשֶׁר oder כִּי als Einführung des Befundes zu erwarten, aber Hitzigs Conj. הַבֵּיט יָמִין וְרָאֹה *blickend Tage lang und schauend* gibt uns statt dieser Schwierigkeit in יָמִין = יוֹמִין im Sinne von יָמִים Dan. 8,27. Neh. 1,4 einen beirrenden halben Aramaismus. Besser Ew.: *Mag ich nach rechts blicken und sehen* (וְרָאֹה), *doch zeigt sich mir kein Freund* — aber dieser Gebrauch des *inf. abs.* mit adversativem Nachsatz ist ohne Beispiel. So scheint also doch die Punktation, indem sie hier die gangbare Formel הַבֵּט וּרְאֵה z. B. Iob 35,5. Thren. 5,1 findet, das Richtige getroffen zu haben. Daß David, obwol von einer Schar Getreuer umgeben, keinen wahren Freund zu haben bekennt, ist ähnlich zu erklären, wie wenn Paulus Phil. 2,20 sagt: *οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον*. Alle menschliche Liebe ist, seit sich die Sünde der Menschheit bemächtigt hat, mehr oder weniger selbstisch, alle Glaubens- und Liebesgemeinschaft unvollkommen, und es gibt Lagen des Lebens, in denen diese Schattenseiten sich überwältigend fühlbar machen, so daß der Mensch sich völlig vereinsamt erscheint und um so angelegentlicher sich Gott zuwendet, der allein das Liebesbedürfnis der Seele ausfüllen kann, der schlechthin uneigennützig und unveränderlich und trübungslos liebt, dem die Seele alles was sie drückt ohne Rückhalt anvertrauen kann und der ihr Bestes nicht allein redlich will, sondern auch unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Umstellt von blutgierigen Feinden, verkannt oder doch nicht im tiefsten Grunde erkannt von seinen Freunden fühlt sich David gelöst von aller Creatur. Auf dieser Erde ist für ihn jeglich מָנוֹס verloren (Ausdruck wie Iob 11,20). Es ist da keiner der nach seiner

Seele fragte und sich deren Rettung recht ernstlich angelegen sein ließe. So schreiet er denn, an allem Sichtbaren verzagend, zu dem Unsichtbaren. Er ist sein מַחְסֶה (91,9) und sein חֵלֶק (16,5. 73,26) d. i. der Antheil an Besitz, der ihn zufriedenstellt. Ihn seinen Gott nennen zu dürfen — das ists was ihm genügt und Alles überwiegt. Denn J. ist der Lebendige und wer Ihn zu eigen hat, der befindet sich ebendamit בְּאֶרֶץ הַחַיִּים (27, 13. 52,7). Er kann nicht sterben, nicht untergehen.

V. 7—8. Um so erhörungsgewisser erhebt und beruhigt sich nun seine Bitte, wolbegründet in seiner Ohnmacht und seiner Feinde Uebermacht, abzielend auf die Verherrlichung des göttlichen Namens. In v. 7 erinnert רִנָּתִי an 17, 1., die erste Begründung an 79,8., die andere an 18, 18. Nur hier aber im ganzen Psalter bez. der D. die צרה, in der er sich befindet, als Kerker מַסְגֵּר. 8ᵇ zieht in den Preis des göttlichen Namens die ganze Gemeinde der Gerechten hinein. Der D. befindet sich also doch nicht so schlechthin allein, wie es nach v. 5 scheinen könnte. Er ist weit davon entfernt, sich für den einzigen Gerechten zu halten. Er ist nur ein Glied einer Gemeinde, deren Geschick in das seinige verflochten ist und die seiner Rettung als ihrer eignen sich rühmen wird, denn *εἰ δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη* (1 Cor. 12,26). Nach diesem *συγχαίρει* verstehen wir das verschieden gedeutete יַכְתִּירוּ. LXX Syr. Aq. übers.: meiner harren Gerechte, aber harren heißt כִּתֵּר, nicht הִכְתִּיר. Die Neuern dagegen fast allgemein wie Lth. nach Felix Pratensis: mich umringen (um mich sich scharen) werden Gerechte, wobei, wie Hgst. bemerkt, בִּי die zärtliche Theilnahme bez.: sich dicht an mich herandrängend. Aber kein V. des Umgebens (אָפַף, סָבַב, סֹבֵב, כִּתֵּר, עִטֵּר, הִקִּיף) nimmt irgendwo sonst בְּ zu sich, bei הִכְתִּיר Hab. 1,4 und כִּתֵּר 22, 13 in der Bed. *cingere* steht der Acc. Mit Recht fassen Symm. (obwol falsch: *τὸ ὄνομά σου στεφανώσονται δίκαιοι*), Hier. (*in me coronabuntur justi*), Parchon, AE Coccejus u. A. יַכְתִּירוּ als Denom. v. כֶּתֶר eine Krone aufsetzen (vgl. Spr. 14,18), also: ob mir werden kronengleich sich schmücken d. i. triumphiren Gerechte, daß du mir wolthuest (Nachklang von 13,6). Nach Stellen wie 64,11. 40,17 könnte man בּוֹ statt בִּי erwarten. Aber der Schluß von Ps. 22 (v. 23 ff.) vgl. 140,12 f. zeigt, daß auch בי statthaft ist. Ebendies gehört zum Gepräge der Ps. Davids aus der saulischen Zeit, daß der D. sein und seiner Feinde Geschick in nicht blos idealer, sondern rathschlußmäßig causaler Verknüpfung mit dem allgemeinen Ausgange der beiden in der Welt einander entgegenstehenden Mächte anschaut.

PSALM CXLIII.

Sehnen nach Gnade in finsterer Haft.

1 Jahve, höre mein Gebet, o horch auf mein Flehen;
In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit.
2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
3 Denn verfolgt hat der Feind meine Seele,
Zermalmt zu Boden mein Leben,
Mich gelagert in schaurig Dunkel, wie auf immer Todte.

4 **Und es verschmachtet in mir mein Geist,**
In meinem Innern erstarrt mein Herz.
5 **Ich gedenke vormaliger Tage,**
Sinne nach über all dein Thun,
Dem Werke deiner Hände denk' ich nach.
6 **Ich breite meine Hände nach dir aus,**
Meine Seele wie ein dürstend Land dir zu! (*Sela*)

7 **Eilends erhör mich, Jahve, es sehnt sich mein Geist:**
Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
Ich würde gleichen Hinabfahrenden zur Grube.
8 **Laß mich hören mit Morgenanbruch deine Gnade,**
Denn in dich vertrau' ich.
Thu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn auf dich richt' ich meine Seele.
9 **Entreiß mich meinen Feinden, Jahve!**
Bei dir hab' ich mich geborgen.
10 **Lehre mich vollführen deinen Willen,**
Denn du bist mein Gott,
Dein guter Geist führe mich in ebenem Lande.
11 **Ob deines Namens, Jahve, beleb mich wieder,**
Mögst in deiner Gerechtigkeit der Noth entheben meine Seele,
12 **Und in deiner Gnade wegtilgen meine Feinde,**
Und wegräumen alle Dränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

In einigen Codd. der LXX hat dieser Ps. (wie auch Euthymios bezeugt) gar keine, in andern aber die Aufschrift: *Ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ ὅτε αὐτον ἐδίωκεν Ἀβεσσαλὼμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ* (ℵ *οτε αυτον ο υσ̄ καταδιωκει*). Viell. von gleichem D. wie Ps. 142, mit dem er in v. 4. 8. 11 (vgl. 142, 4. 8) zusammenklingt, ist er gleich diesem ein jüngerer Nachtrieb davidischer Psalmenpoesie und allerdings aus der Lage des von Absalom Verfolgten heraus gedichtet. Die Ps. dieser Verfolgungszeit unterscheiden sich von denen der saulischen durch die tiefe Wehmut, zu welcher die Trauer des Entthronten mit der Bußtraurigkeit des Schuldbewußten zusammenschmilzt. Um dieses Grundzugs willen hat die Kirche Ps. 143 zum letzten ihrer sieben *Psalmi poenitentiales* erwählt. Das סלה am Schlusse von v. 6 theilt ihn in 2 Hälften.

V. 1—6. Zwei in Gott selbst gelegene Beweggründe der Erhörung spricht der D. für sich an: Gottes אֱמוּנָה Wahrhaftigkeit, mit welcher er die Wahrheit seiner Verheißungen bewährt, also seine Verheißungstreue, und seine צְדָקָה Gerechtigkeit nicht in recompensativ gesetzlichem, sondern rathschlußgemäß evangelischem Sinne d. i. die Strenge und den Ernst, womit er die von seiner heiligen Liebe aufgerichtete Heilsordnung sowol gegen die dankbar Gehorsamen als gegen die schnöden Verächter aufrecht hält. In diese Heilsordnung eingegangen und innerhalb derselben J. als seinem Gotte und Herrn dienend ist der D. Jahve's Knecht. Und weil das durch diese Heilsordnung normirte Verhalten des Gottes des Heils oder seine צְדָקָה ihrer Grundbethätigung nach darin besteht, daß er den sündigen Menschen, der keine der göttlichen Heiligkeit entsprechende Gerechtigkeit aufzuweisen hat, aber dieses Misverhältnis bußfertig erkennt und nach Ausgleichung desselben heilsbegierig sich sehnt, aus Gnaden rechtfertigt: so bittet der D., daß er auch mit ihm nicht ins Gericht gehe (ב"א בְּמִשְׁפָּט wie Iob 9, 32. 22, 4. 14, 3), daß er also Gnade

für Recht über ihn ergehen lasse, denn abgesehen davon, daß auch die Heiligkeit der guten Geister sich mit Gottes absoluter Heiligkeit nicht deckt und daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistleiblichen Menschen sein muß, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, ist ja der Mensch nach 51,7 in Sünde empfangen, so daß er sündig ist von da an, wo er zu leben beginnt, sein Leben ist unauflöslich mit Sünde verflochten, kein Lebendiger besitzt eine vor Gott gültige Gerechtigkeit (Iob 4,17. 9,2. 14,3f. 15,14 u.ö.).[1] Mit כִּי v.3 begründet der D. seine Bitte um Erhörung und insbes. um Vergebung seiner Schuld. Er wird von Todfeinden verfolgt und befindet sich bereits nahe dem Tode, und zwar nicht ohne eigne Verschuldung, so daß also seine Rettung abhängt von Vergebung seiner Sünden und mit dieser zusammenfällt. „Es verfolgt der Feind meine Seele" ist aus 7,6 abgewandelt (חַיָּה für חַיִּים wie 78,50 und häufig im B.Iob, bes. den Reden Elihu's); auch 3ᶜ erinnert noch an 7,6., lautet aber wörtlich wie Thren.3,6 (vgl. 88,7). מֵתֵי עוֹלָם (LXX νεκροὺς αἰῶνος) sind entw. auf ewig Todte (Syr.) nach שְׁנַת עוֹלָם Jer.51,39 vgl. בֵּית עֹלָמוֹ Koh.12,5., oder unvordenklich Todte (Hier.) nach עַם עוֹלָם Ez.26,20.; die genit. Verbindung läßt beiderlei Sinn zu, der erstere ist dadurch näher gelegt, daß הוֹשִׁיבַנִי auf den Anfang zurückblickt der kein Ende nehmen zu wollen scheint: der D. erscheint sich wie ein auf immer lebendig Begrabener. Infolge dieser auf seine Vernichtung abzielenden Befeindung fühlt der D. in sich seinen Geist und also sein innerstes Leben sich umfloren (Ausdruck wie 142,4. 77,4), in seinem Inwendigen geräth sein Herz in den Zustand der Verstörung (יִשְׁתּוֹמֵם ein der jüngeren Sprache eignes *Hithpo.*), so daß es fast zu schlagen aufhört. Er erinnert sich der vormaligen Tage, in denen J. offensichtlich mit ihm war; er überdenkt das ganze Heilswerk Gottes mit allen den Macht- und Gnadenthaten, in denen es sich bisher entfaltet hat, sinnt nach dem Thun (בְּמַעֲשֵׂה, Ben-Naftali בְּמַעֲשֵׂה) seiner Hände d.i. der bisher so wundersam gestalteten Gesch. seiner selbst und seines Volkes. Es sind das Nachklänge aus 77,4—7.12f. Der Contrast, der sich dem Psalmisten bei dieser Vergleichung seiner Gegenwart mit der Vergangenheit herausstellt, reißt seine Wunden nur noch tiefer und macht seine Bitte um Hülfe um so dringlicher. Er breitet seine Hände aus nach Gott, daß dieser ihn auf- und seiner sich annehme (s. Hölemann, Bibelstudien 1, 150f.). Wie ein verschmachtet Land ist seine Seele Ihm zugewandt, worin wir eine Umbiegung der Grundstelle 63,2 erkennen. Statt לְךָ würde es לָךְ heißen, wenn nicht סֶלָה (Trg. לְעָלְמִין) wie immer in die Accentfolge aufgenommen wäre.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte erscheint der Ps. noch mehr als Reproduktion älterer Psalmgedanken. Die Bitte: „eilends erhör mich, verbirg nicht dein Antlitz vor mir" lautet wie 69,18. 27,9 vgl. 102,3. Der Ausdruck schmachtender Sehnsucht כָּלְתָה רוּחִי ist wie 84,3. Und der Nach-

1) Gerson bem. hiezu (s. Thomasius, Dogm. 4, 251): Ich begehre die Gerechtigkeit der Erbarmung, welche du in dem gegenwärtigen Leben erzeigest, nicht das Gericht jener Gerechtigkeit, die du in dem künftigen bethätigen wirst — die Gerechtigkeit, welche den Bußfertigen rechtfertigt.

satz: „sonst würde ich gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden“ stimmt wörtlich mit 28,1 vgl. 88,5. Bei „laß mich vernehmen in der Frühe deine Gnade“ erinnert man sich der ähnlichen Bitte Mose's 90,14., bei dem begründenden כִּי־בְךָ בָטַחְתִּי an 25,2 u.ö. Mit der Bitte, daß mit nächstem Morgenanbruch die Leidensnacht ein Ende haben und Gottes hülfreiche Gnade sich ihm vernehmbar machen möge, verbindet sich die Bitte, daß Gott ihm den Weg zu wissen geben möge, den er zu gehn hat, um dem Verderben zu entgehen, in das man ihn verstricken möchte. Diese letztere Bitte hat ihr Vorbild an Ex. 33,13 und im Psalter an 25,4 vgl. 142,4., ihre Begründung: denn zu dir hab' ich erhoben meine Seele, näml. in Heilsbegier und Glaubenszuversicht, an 25,1. 86,4. Eigentümlich aber und im Ausdruck beispiellos sind die Worte, welche der Bitte: rette mich von meinen Feinden (59,2. 31,16) angefügt werden: אֵלֶיךָ כִסִּתִי. Der Syr. läßt sie unübersetzt. LXX: ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον, wodurch indirekt die defektive Schreibung כסתי bezeugt ist, wofür der Uebers. נסתי (vgl. נוס עַל Jes. 10,3) las, denn nicht חָסָה, sondern נוס wird anderwärts mit καταφυγεῖν wiedergegeben. Der Trg.: מֵימְרָךְ מַנֵּיתִי לְפָרִיק deinen Logos rechn' ich zum Erlöser (d. i. halte ihn dafür), als ob die hebr. Worte zu übers. seien: auf dich rechne oder zähl' ich, כִּסִּתִי = כִּסֵּיתִי Ex. 12,4. Luther schließt sich an LXX Vulg. an: zu dir hab ich Zuflucht. Hier. aber, indem er übers.: *ad te protectus sum*, hat כֻּסֵּיתִי (כֻּסֵּיתִי) vocalisirt. Hitz. liest (zu u. St. und Spr. 7,20) כָּסִתִי v. כֶּסֶא = סָכָא schauen (*nach dir schaue ich*); aber von jenem V. enthält das Hebr. keine Spur, der Vollmond heißt כסא (כסה) nicht als „Gesicht *species*“, sondern von der bedeckten Scheibe (S. 512). Das vorliegende כִּסִּתִי läßt nur zwei Erklärungen zu: 1) *ad* (*apud*) *te texi* = dir hab' ichs heimlich vertraut (Raschi AE Kimchi Cocc. JHM. JDM. Rosenm. Ges. de W.); aber eine solche *constr. praegnans*, bei welcher כִּסָּה aus der Bed. verhehlen (vgl. כסה מן Gen. 18,17) in deren Gegentheil umschlagen und der Satz den Sinn von כִּי אֵלֶיךָ גִּלִּיתִי Jer. 11,20. 20,12 haben würde, ist schwer denkbar. 2) *ad* (*apud*) *te abscondidi*, scil. *me* (Saad. Calv. Mr. Ew. Hgst.), wofür wir uns entscheiden, denn daß כִּסָּה die Handlung des Deckens als eine auf den Deckenden selbst bezogene ausdrücken und so reflexiven Sinn gewinnen kann, ist aus Gen. 38,14. Dt. 22,12 vgl. Jon. 3,6 ersichtlich. Also: nach dir hin, bei dir hab' ich Bergung gemacht = mich geborgen, was dem Sinne nach s. v. a. חָסִיתִי (s. S. 69 unt.), wie Hupf. (mit einigen HSS) lesen will; aber schon Abulwalid bem., daß man mit כִּסִּתִי zu gleichem Ziele gelangt. J. allein, bei dem er sich geborgen, kann ihm in der äußerlich und innerlich gefährdenden Lage, in welcher er sich befindet, zu erkennen geben was recht und heilsam ist und kann ihn den erkannten Gotteswillen (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Röm. 12,2) ausführen lehren, und das ists um was er v. 10 Ihn bittet (רְצוֹנֶךָ, a. LA רְצ֯ונֶךָ); denn J. ist ja sein Gott, der ihn, den äußerlich und innerlich Angefochtenen, nicht in Irrsal lassen kann, möge denn sein guter Geist (רוּחֲךָ טוֹבָה für הַטּוֹבָה Neh. 9,20[1]) ihn leiten in ebenem Lande, denn, wie

---

1) Eig. dein Geist, ein guter, so daß טוֹבָה adjektivische Apposition ist, wie man auch sagen kann רוּחַ הַטּוֹבָה Geist, der gute, obgleich solche Unregelmäßig-

bei Jesaia 26,7 im Aufblick zu J. gesagt wird, „der Pfad, den der Gerechte geht, ist Ebenheit; eben bahnest du das Geleis Gerechter.“ Die geographische Bezeichnung אֶרֶץ מִישׁוֹר Dt. 4, 43. Jer. 48, 21 ist hier geistlich gewendet. Auch hier begegnen uns überall Erinnerungen an bereits gelesene Ps., vgl. zu לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ 40, 9., zu כִּי־אַתָּה אֱלוֹהָי 40, 6 u. ö., zu רוּחֲךָ טוֹבָה 51, 14., zu אֶרֶץ מִישׁוֹר und der ganzen Bitte 27, 11 (wo אֹרַח מ׳) nebst 5, 9. 25, 4 f. 31, 4. Und in solchen schon bekannten Psalmengedanken wickelt sich der Ps. auch weiter ab: Um deines Namens willen, Jahve (25, 11), belebe neu mich (71, 20 u. ö.), kraft deiner Gerechtigkeit wolle herausführen aus Bedrängnis meine Seele (142, 8. 25, 17 u. ö.), und kraft deiner Gnade wegtilgen meine Feinde (54, 7). Wie in v. 1 Treue und Gerechtigkeit sind hier Gnade und Gerechtigkeit gepaart, und zwar so daß die Gnade nicht bei תּוֹצִיא und die Gerechtigkeit nicht bei תַּצְמִית genannt wird, sondern umgekehrt (s. zu v. 1). Es ist unmöglich daß Gott denj. der sich in Ihn geborgen sterben und verderben und dagegen dessen Feinde triumfiren lasse. Darum begründet der D. die Bitte um Vertilgung (הִצְמִית wie 94, 23) seiner Feinde und Wegräumung (הֶאֱבִיד, sonst אִבֵּד) der Dränger seiner Seele (sonst צֹרְרַי) mit den Worten: ***denn ich bin dein Knecht.***

PSALM CXLIV.

Ermannung in Gott vor entscheidendem Kampfe.

Segensstand des Volkes Gottes.

1 Gebenedeiet sei Jahve mein Hort,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege —
2 Meine Gnade und meine Berghöh,
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt mein Volk unter mich!

3 Jahve, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest,
Des Sterblichen Kind, daß du ihn beachtest!
4 Ein Mensch, dem Hauche gleicht er,
Seine Tage sind wie ein hinschwindender Schatten.
Jahve, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen.
6 Blitze Blitzstrahl, sie zu zerstreuen;
Entsende deine Pfeile, sie zu verstören.
7 Sende deine Hände aus der Höhe,
Entreiß mich und rette mich aus großen Wassern:
Aus der Hand der Söhne der Fremde,
8 Deren Mund Eitles redet
Und deren Rechte eine Rechte der Lüge.

---

keiten auch nachlässiger Sprachgebrauch sein können, wie arab. مسجد الجامع die Haupt-Moschee, was manche Grammatiker als Annexionsverhältnis, andere als Ellipse (indem sie dazwischen المكان ergänzen) ansehen; das Erstere bestätigt sich aus dem Hebr., s. Ew. §. 287 a.

9 **Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,**
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
10 **Der Heil verleiht den Königen,**
Der entreißt David seinen Knecht bösem Schwerte,
11 **Entreiß und rette mich aus der Hand der Söhne der Fremde**
Deren Mund Eitles redet,
Deren Rechte eine Rechte der Lüge.

12 *Weil unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen in ihrer Jugendfrische,*
Unsere Töchter wie buntgeschmückte Ecken nach Palast-Bauart;
13 *Unsere Speicher voll, dargebend Art zu Art;*
Unsere Schafe zu Tausenden werfend, verzehntausendfacht auf unseren Fluren;
14 *Unsere Rinder trächtig ohne Unfall und ohne Einbusse,*
Und kein Klaggeschrei auf unseren Strassen.
15 *Heil dem Volke, dems also geht,*
Heil dem Volke, dess Gott Jahve ist!

Gepriesen sei J., der mich kämpfen und siegen lehrt v.1—2., mich den ohnmächtigen Sterblichen, stark nur in Ihm, v.3—4. Möge denn J. Sieg verleihen auch diesmal über die prahlerischen lügnerischen Feinde v.5—8, so will ich ihm neue Danklieder singen, dem Siegverleihenden v.9—10. Möge er mich retten aus der Hand der Barbaren, die uns um unsern Wolstand beneiden, der eine Folge dessen ist, daß wir J. zum Gott haben v.11—15. Ueberblicken wir diesen Gedankengang, so empfiehlt sich der überschriftliche Zusatz der LXX (nach Origenes nur *ἐν ἐνίοις τῶν ἀντιγράφων*) *πρὸς τὸν Γολιάδ* und des Targumisten Bez. der חֶרֶב רָעָה v.10 auf das Schwert Goliaths (nach dem Vorgange des Midrasch). Man lese 1 S. 17,47. Aus diesem Ausspruche Davids ist der Ps. erwachsen. In einem alten Geschichtswerke, wie deren mehrere unseren Bb. Samuel als noch erkennbare Quellen unterliegen, sollte er die Gefühle ausdrücken, mit welchen David in den Zweikampf mit Goliath ging und den Sieg Israels über die Philister entschied. Er war damals schon von Samuel gesalbt, wie beide im ersten B. Samuel ineinandergearbeitete Berichte voraussetzen, s. 1 S. 16,13. 10,1. Und dieser Sieg war für ihn ein Riesenschritt zum Throne.

Wenn man אֲשֶׁר 12ª in der Bed. *eo quod* faßt, so daß Neid als Beweggrund der ursachlosen (שָׁוְא), lügnerisch treubrüchigen Erhebung (יְמִין שָׁקֶר) der Nachbarvölker in Betracht gezogen wird: so läßt sich das Stück v.12—15 als Formtheil des Ganzen allenfalls begreifen. Nur so, nicht anders; denn als Angabe des Zweckes: *auf dass seien . .* (Hier. de W. Hgst. u. A.) kann אשר nicht gemeint sein, da lauter vergegenwärtigende Nominalsätze folgen; auch lassen diese wünschenden Sinn nicht zu: *Wir deren Söhne sein mögen . .* (Mr.), und versichernden Sinn (Vaih.) hat אשר überall nicht. Auch leuchtet ein, daß sich nicht mit Saadia zur Erklärung des אשר auf v.9 (اسبح على ما) zurückgreifen läßt. Aber auch jener Anschluß mit *eo quod* ist mislich, da Misgunst קנאה nicht vorher erwähnt wird und וִימִינָם יְמִין שָׁקֶר Ausdruck einer Thatsache, nicht einer Handlung ist. Erwägt man weiter daß dem Ps., wenn er mit v. 11 schließt, nichts an Rundung gebricht, so wird die urspr. Zugehörigkeit von v.12—15 um so zweifelhafter. Und doch läßt sich in der Nachbarschaft kein Ps. entdecken, dem sich dieses Stück einfügen ließe. Am ehesten, wie Hitz. richtig urtheilt, zwischen v.13 und 14 des Ps. 147. Aber Rhythmus und Stil sind anders als in diesem Ps., und wir müssen es also dabei bewenden lassen, daß dem Ps. 144 hier das Bruchstück eines andern angefügt ist, welches zur Noth als

Bestandtheil desselben gelten kann, aber trotzdem daß der ganze Ps. sich cyklopisch aufbaut, nicht dessen urspr. Schlußstein gewesen ist, wie man denn auch nach dem Refrain mit der Nennung Davids v. 11 vgl. 18, 51 nichts weiter erwartet.

V. 1—2. Diese ganze erste Gruppe ist dem großen Siegesdanklied Davids Ps. 18 nachgebildet. Daher die Benennung Jahve's: mein Fels 18, 3. 47., daher die Häufung anderer Benennungen in 2[a], wo 18, 3 wiederklingt, aber וּמְפַלְטִי־לִי (mit entdagessirtem ל) dem Vorgange von 2 S. 22, 2 folgt. Die Benennung Jahve's mit חַסְדִּי ist eine kühne Abbreviatur des אֱלֹהֵי חַסְדִּי 59, 11. 18, wie auch Jon. 2, 9 der Gott, den die Abgöttischen verlassen, חַסְדָּם heißt. Statt מִלְחָמָה sagen auch schon die david. Ps. poetisch קְרָב 55, 22 vgl. 78, 9. „Der meine Hände lehrt zum Kriege" lasen wir schon 18, 35. Auch die letzten Worte der Gruppe sind nach 18, 48., aber statt וַיַּדְבֵּר sagt dieser D., viell. unter Einfluß des וּמוֹרִיד 2 S. 22, 48., הָרוֹדֵד v. רָדַד = רָדָה, vgl. Jes. 45, 1. 41, 2. In Ps. 18, 48 liest man aber עַמִּים und schon die Masora zählt Ps. 144, 2 neben 2 S. 22, 44. Thren. 3, 14 als die drei Stellen auf, in denen עמי geschrieben ist, während man עמים erwartet (ג' דסבירין עמים), wie Trg. Syr. Hier. (jedoch nicht LXX) auch übers. Aber weder von der Buch- noch von der Volkssprache läßt sich vernünftiger Weise erwarten, daß sie in so zweideutigem Zus. עַמִּי für עַמִּים sage. Entw. also hat man עמים zu lesen[1], oder man muß sich mit dem starken Ausdruck befreunden, und das ist möglich: das Niederzwingen braucht ja nicht von despotischer Gewalt, es kann auch von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität gemeint sein. David der Gesalbte, aber noch nicht zum Throne Gelangte spricht hier die Hoffnung aus, daß Jahve ihm Thaten des Sieges verleihen wird, welche Israel nöthigen, sich ihm, sei es willig oder widerwillig, zu unterwerfen.

V. 3—4. Offenbar ist v. 3 eine Variation auf 8, 5 mit anderen Verben: יָדַע im Sinne liebenden Eingehens; חָשַׁב eig. berechnen, hier *rationem habere*. Statt כִּי mit folg. Fut. stehen hier consecutive Futt. und בֶּן־אָדָם ist aramaisirend (בַּר אֱנָשׁ) in בֶּן־אֱנוֹשׁ umgesetzt. Ebenso nachgebildet ist v. 4., wie Miniatüre von 39, 6 f. 11 vgl. 62, 10.; das Bild vom Schatten ist wie 102, 12 vgl. 109, 23. Noch abgerissener, als die zweite Gruppe an die erste, schließt sich nun die dritte an die zweite.

V. 5—8. Thaten Gottes, welche Ps. 18 feiert, werden hier erbeten. Man sieht aus 18, 10., daß וְתֵרֵד 5[a] nicht den Himmel, sondern J. zum Subj. hat, und aus 18, 15., daß das Suff. *em* v. 6 beidemal auf die Feinde bezogen sein will. Die Feinde heißen Söhne der Fremde d. i. Barbaren wie 18, 45 f. Daß J. seine Hand aus der Himmelshöhe streckt und David aus großen Wassern herausreißt, ist wörtlich aus 18, 17.; hier hat der D. dem Bilde die Deutung beigefügt. Zu 8[a] vgl. man 12, 3. 41, 7.; das Wortpaar „Lügen-Rechte" ist wie 109, 2. Aber unser D., obgleich so sehr Nachahmer, hat doch auch sein Eigentümliches. Das V. בָּרַק *blitzen*, das V. פָּצָה in der aramäisch-arabischen Bed. *herausreißen*, welches bei David immer nur *aufreißen* (das Maul) bed. 22, 14. 66, 14., und das Wort-

---

1) Raschi kennt eine sonst unbekannte alte Masora-Bemerkung: תחתיו קרי, aber dieses Keri ist erdichtet.

paar *Lügen-Rechte* (wie Lügen-Zunge 109, 2), d. i. zu falschem Schwur erhobene, finden sich nur hier. Das Bild der Allmacht: „er tastet die Berge an und sie rauchen“ ist wie 104, 32 von dem rauchenden Gesetzgebungsberge entnommen Ex. 19, 18. 20, 15. Die Berge deuten wie 68,17 (vgl. 76,5) auf die Weltmächte. Gott braucht diese nur wie mit dem äußersten Finger anzurühren, so kündigt sich das innere Feuer, welches sie verzehren wird, auch schon in dem Qualme an, der von ihnen emporsteigt. Auf die Bitte um Sieg folgt das Dankgelübde für den geschenkten.

V. 9—11. Abgesehen von Ps. 108, der aus zwei dav. Elohimps. zusammengefügt ist, ist das אלהים v. 9 dieser Gruppe das einzige in den 2 letzten Psalmbüchern — also ein schwacher Ansatz, auch die davidisch-elohimische Weise zu reproduciren. Das neue Lied erinnert an 33, 3. 40, 4., נֵבֶל עָשׂוֹר an 33, 2 (s. dort). Daß David sich im eignen Liede nennt, geschieht in Nachahmung von 18, 51. Von der Höhe des Dankes senkt sich das Lied schließlich wieder zur Bitte herab, indem sich 7[c] 8 als Kehrvers wiederholt. Die Bitte entwickelt sich von neuem aus den Attributen des Angerufenen v. 10, welche ihre Erfüllung verbürgen. Denn wie sollte der Gott, dem alle siegreichen Könige den Sieg verdanken (33, 16 vgl. 2 K. 5, 1. 1 S. 17, 47), seinen Knecht David feindlichem Schwerte erliegen lassen! — חֶרֶב רָעָה heißt das Schwert welches im Dienste des Bösen steht.

V. 12—15. Ueber das Verh. dieses Stücks zu dem Vorstehenden s. die Einl. אֲשֶׁר (ungewiß ob ein urspr. diesem Stücke angehöriges oder von dem der es anschob als Klammer hinzugefügtes Wort) bed. hier *quoniam* wie Richt. 9, 17. Jer. 16, 13 u. ö. LXX. *ὧν οἱ υἱοὶ* (אשר בניהם), so daß der irdische Wolstand der Feinde geschildert und v. 15 diesem der geistliche Besitz Israels entgegengesetzt wird. Der Anschluß wird bei dieser LA befriedigend straff, aber Beziehung der so geflissentlich sich ergehenden Schilderung auf die Feinde ist unwahrscheinlich. In v. 12—14 vernehmen wir eine durchaus eigentümliche Sprache ohne nachweisbare ältere Muster. Statt נְטִעִים lesen wir anderwärts נְטָעִים; „in ihrer Jugend“ gehört zu בָּנֵינוּ. מְזָוֵינוּ unsere Speicher, von einem Sing. מָזֶו oder מָזוּ (scheinbar von einem V. מָזָה, aber verkürzt aus מְזָוֶה) ist *ἀπ. λεγ.*; die ältere Sprache hat dafür אָסָם, אוֹצָר, מַמְּגוּרָה. Ebenso ist זַן *genus* (s. Ew., Lehrbuch S. 380) ein jüngeres Wort (nur noch 2 Chr. 16, 14., wו זנים *et varia quidem*, syr. *z*e*nonoje*, oder geradezu Specereien von *species* bed.), die ältere Sprache hat dafür מִין. Statt אלופים Rinder, welches in der älteren Sprache Fürsten bed., sagt diese אֲלָפִים 8, 8. Dem jüngeren Zeitalter entspricht die *plena scriptio* צאוננו, in welcher das ו sogar ungenau ist; ihm entspricht שׁ = אשר v. 15., vgl. dagegen 33, 12. Auch מְסֻבָּלִים belastet = trächtig wie lat. *forda* v. *ferre* (vgl. מְעַבֵּר Iob 21, 10) findet sich sonst nicht; צאן ist (gegen Gen. 30, 39) als weiblicher Sammelbegriff, אלופים (vgl. שׁוֹר Iob 21, 10) als *n. epicoenum* behandelt. Wider den Wortgebrauch Mr. Köster v. Lg. Fürst: unsere Fürsten sind aufgerichtet (nach Ezr. 6, 3), auch erwartet man nach der Erwähnung des Hürdenviehs auf den Fluren draußen nicht Erwähnung der Fürsten, sondern des in den Ställen befindlichen Hornviehs. זָוִית sonst Ecke bed. herrschender Ansicht nach hier die Ecksäule, so daß die zierlichen schlanken Töchter mit geschmack-

voll ausgehauenen Karyatiden verglichen werden — nicht mit ausgehauenen Erkern (Lth.), denn 1) bed. זוית nicht Erker, sondern die Ecke, den Winkel, arab. زاوية zâwia (in der Technik der Steinmetzen der Quaderstein = אֶבֶן פִּנָּה, in der des Zimmermanns das Winkelmaß), v. زوى abdere (vgl. z. B. das Sprichwort: fi 'l zawâjâ chabâjâ in den Winkeln stecken Schätze); 2) eignet sich die aufstehende Säule besser zur Vergleichung als der schwebende Erker. Aber auch jene andere herrschende Erkl. ist zweifelhaft. Die syrisch-palästinische Architektur, die alte soweit sie uns aus ihren Resten erkennbar ist und die neue, weist nichts auf, wobei man an „Ecksäulen“ denken könnte. Auch zeigt sich in dem semit. זָוִית keine Spur jener Bed. Dagegen sind die Ecken der großen Säle vornehmer Häuser noch jetzt mit Schnitzwerk verziert, und da diese Verzierung buntfarbig ist, so fragt sichs ob מְחֻטָּבוֹת hier „ausgehauen“ und nicht vielmehr „buntgestreift, buntfarbig“ bed., was wir vorziehen, da חָטַב (verw. חָצַב) nichts weiter als Brennholz hauen bed.[1] und andererseits dem V. חָטַב neben jener Bed. auch die des arab. خَطِبَ gestreift, mehrfarbig s. (IV grünstreifig werden, von der Coloquinte) durch Spr. 7, 16 gesichert ist. Also: unsere Töchter sind wie buntverzierte Ecken nach der Architektur von Palästen.[2] Frei gebildet ist הָאֲלִיפ zu Tausenden hervorbrin-

1) Ueberall wo חטב (verw. חצב) vorkommt, öfter neben שׁאב מים (Wasser holen), bed. es Holz zum Verbrennen hauen, weshalb im Arab., welchem das V. verloren gegangen, حَطَب Brennholz (im Untersch. v. خشب Bauholz, Nutzholz) bed. und nicht allein das, sondern Brennmaterial im weitesten Sinne z. B. in holzarmen Dörfern den Rindermist (s. Iob S. 230) und den Hanf- oder Maisstengel, in der Wüste die بعرة d. i. den (mit blauer Flamme auflodernden) Kameelmist und die perennirende Steppenpflanze oder deren Wurzel. Mit Bezug auf حَطَب bed. احطب abgeholzt, seiner Zweige beraubt (vom Baume) und حرب حاطب ein abholzender Krieg, der das Land verödet, wie die Holzsammlerinnen einer Niederlassung (الحاطبات oder الحواطت genannt) mit ihrem kleinen Beil (مِحْطَب) in wenigen Tagen eine mit hohen Pflanzen bedeckte Gegend kahl machen. In den Dörfern des *Merǵ* heißen بنات حاطبات בְּנוֹת חֹטְבוֹת die kleinen Mädchen, welche die trockenen Kuhfladen auf den Weideplätzen sammeln. *Wetzst.*

2) Ecken mit buntem Schnitzwerk finden sich noch heutigentags in jedem damascenischen Empfangssaale (der sogen. قاعة) vornehmer Häuser [vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter, übers. v. Zenker Bd. 1 S. 11]. Ein architektonischer Schmuck mit vielem Geschmack und mühevoller Kunst aus Holzschnitzereien zusammengesetzt und in Gold und lebhaften Farben schimmernd bedeckt den oberen Theil der Ecken, deren eine *Ḳâ'a* bis zu 16 haben kann, da an das *bêt el-bahra* d. h. das Carré mit dem Marmorbassin häufig drei Flügel stoßen. Dieser Zierrath, welcher auf das Auge einen höchst angenehmen Eindruck macht, den 2 bis 3 Etagen hohen Sälen sehr zum Vortheil gereicht und augenscheinlich den Zweck hat, die dunkleren Winkel oben an der Decke zu beseitigen, zieht sich von der Decke in der Länge von 1 bis $1\frac{1}{2}$ Klafter und allmählich schmäler werdend die Ecken herab; oben ist er am breitesten, so daß er dort auch die Enden der von den Wänden und der Decke gebildeten horizontalen Ecken bedeckt. Sollte diese Krönung der Ecken,

gen und das es überbietende מְרֻבָּב (*denom.* von רְבָבָה) zu Zehntausenden vervielfältigt. Ueber חוּצוֹת Fluren s. zu Iob 18,17. פֶּרֶץ, in kriegerischem Sinne die Niederlage *clades* z.B. Richt. 21,15., heißt hier irgend welcher gewaltsame Unfall, wie Viehseuche welcher eine Lücke reißt, und יוֹצֵאת irgend ein Stück Vieh, welches durch einen einzelnen Unglücksfall in Abgang kommt. Das Klaggeschrei auf den Gassen ist wie Jer. 14,2 gemeint. שֶׁכָּכָה findet sich auch Hohesl. 5,9.; der D. scheut sich aber auch nicht, dieses שׁ mit dem Tetragramm zu Einem Worte zu verschmelzen. Das י ist nicht dagessirt (vgl. 123,2), weil שֶׁאֲדֹנָי zu lesen ist, vgl. מֵיְהוָה = מֵאֲדֹנָי Gen. 18,14. Luther faßt 15ª und 15ᵇ als Gegensätze: *Wol dem Volck, dem es also gehet, Aber wol dem Volck, Des der HERR ein Gott ist.* Es ist aber keine Entgegensetzung, sondern nur eine Ueberbietung der ersten Aussage durch die zweite beabsichtigt. Denn den Gott, von dem aller Segen kommt, sein nennen zu dürfen ist noch unendlich mehr als die reichste Fülle dinglichen Segens besitzen. Der Gipfel des Glückes Israels besteht darin, daß es durch Gnadenwahl das Volk des HErrn ist 33, 12.

PSALM CXLV.

Lobgesang auf den allgütigen König.

1 א Auf! ich will dich erheben, mein Gott o König,
Und benedeien deinen Namen immer und ewig.
2 ב Benedeien will ich dich alltäglich
Und verherrlichen deinen Namen immer und ewig.
3 ג Groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Und seine Größe ist nicht zu ergründen.
4 ד Deine Werke rühmt eine Generation der andern
Und deine Machtthaten verkündigen sie.
5 ה Herrlich ist deiner Hoheit Pracht — ihr
Und deinen Wunderbegebnissen will ich nachsinnen.
6 ו Und deine gewaltig furchtbaren Thaten sage man aus,
Und deine Großthaten, die will ich erzählen.
7 ז Sprudelnd verkündigt man den Ruhm deiner großen Güte
Und deine Gerechtigkeit bejubelt man.
8 ח Huld- und erbarmungsvoll ist Jahve,
Langmütig und groß von Gnade.
9 ט Treu meint es Jahve mit Allen,
Und sein Erbarmen gilt allen seinen Werken.
10 י Jahve, es loben dich all deine Werke
Und deine Frommen benedeien dich,

---

deren technische Bez., wenn ich mich recht erinnere, القرنية *kornîa* ist, bis in das biblische Altertum zurückreichen, so würde sie der Psalmist zur Bezeichnung der Schönheit, Kleiderpracht und des reichen Geschmeides der Frauen verglichen haben; viell. auch weil sie nicht nur sittig und keusch (vgl. arab. *mesturât* Verschleierte im Gegens. zu *memsusât* Besonnte), sondern auch wie die Kinder der Vornehmen den Augen der Fremden verborgen sind, denn „in den Winkeln stecken Schätze", sagt das oben angeführte arabische Sprichwort, und die Aufschrift des Briefes an eine Frau von Stande lautet: „er küsse die Hände der bewahrten Herrin und des versteckten Juwels". *Wetzst.*

11 כ Künden die Herrlichkeit deines Königtums
Und bekennen deine Macht —
12 ל Laut einzuprägen den Menschen seine Machtthaten
Und die prächtige Herrlichkeit seines Königtums.
13 מ Maßlos in Ewigkeiten währt dein Königtum,
Und deine Herrschaft in alle Generationen.
14 ס Stützer ist Jahve allen Fallenden,
Und Aufhelfer allen Niedergekrümmten.
15 ע Erwartungsvoll sehn auf dich Aller Augen
Und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
16 פ Faltest auseinander deine Fülle
Und sättigst alles Lebendige mit Wolgefallen.
17 צ Zu aller Zeit gerecht sind Jahve's Wege
Und huldvoll alle seine Werke.
18 ק Keinem der ihn anruft bleibt Jahve fern,
Keinem der ihn anruft in Wahrheit,
19 ר Richtet aus der ihn Fürchtenden Begehren,
Und ihren Hülfschrei hört er und rettet sie.
20 ש Schirmer aller ihn Liebenden ist Jahve,
Und die Frevler alle tilgt er.
21 ת Thue denn kund mein Mund das Lob Jahve's
Und es benedeie alles Fleisch seinen heilgen Namen immer und ewig!

Mit Ps. 144 lenkt die Psalmensammlung doxologisch zum Schlusse. Auf diesen in Beracha-Form (ברוך ה׳) beginnenden Ps. folgt ein anderer, in welchem *benedicam* (v. 1. 2) und *benedicat* (v. 21) ein Stichwort ist. Es ist der einzige Ps., der den Titel תְּהִלָּה führt, dessen Plural תְּהִלִּים zum Gesamtnamen der Psalmen geworden ist. In *b. Berachoth* 4b wird er durch den Ausspruch ausgezeichnet: „Jeder der die תהלה לדוד täglich dreimal hersagt, kann dessen gewiß sein, daß er ein Kind der künftigen Welt ist (בן העולם הבא)." Und warum? Nicht blos weil dieser Ps., wie die Gemara sagt, אתיא באלף בית d. i. nach dem Alfabete verläuft (denn alfabetisch ist ja auch Ps. 119 und zwar achtfach) und nicht blos weil er die göttliche Versorgung aller Creaturen preist (denn das thut auch das große Hallel Ps. 136, 25), sondern weil er beide hervorstechende Eigenschaften in sich vereinigt (משום דאית ביה תרתי). In der That ist 145, 16 ein Lobpreis der alles Lebendige umfassenden Güte Gottes, womit nur 136, 25, nicht 111, 5 sich vergleichen läßt. *Valde sententiosus hic Psalmus est*, sagt Bakius — findet sich nicht darin unser liebes *Benedicite* und *Oculi omnium*, welches die Kinder vor dem Tisch recitiren? Es ist der Mittagsmahlzeitspsalm der alten Kirche (s. Armknecht, Die h. Psalmodie 1855 S. 54); auch beim h. Abendmahle war v. 15 gebräuchlich, weshalb Chrysostomos sagt, er enthalte *τὰ ῥήματα ταῦτα, ἅπερ οἱ μεμυημένοι συνεχῶς ὑποψάλλουσι λέγοντες· Οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσιν καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ.*

Κατὰ στοιχεῖον, bem. Theodoret, *καὶ οὗτος ὁ ὕμνος σύγκειται.* Er ist distichisch, jede erste Zeile des Distichs hat den Ordnungsbuchstaben, es fehlt aber das Distich נ. Der Talmud (a. a. O.) meint, weil mit נ das verhängnisvolle נָפְלָה (Am. 5, 2) anhebe, welches David, gleich mit סומך ה׳ לכל־הנפלים fortfahrend, überspringe. Dagegen halten Ew. Vaih. Sommer wie Grotius dafür, daß die נ - Str. abhanden gekommen sei. Die LXX (aber nicht Aq. Symm. Theod. u. Hier. in seiner Uebers. nach dem Grundtext) bietet eine solche, viell. aus einer HS (wie die Dubliner *Cod. Kennicot* 142), worin sie ergänzt war: *Πιστὸς* (נאמן wie 111, 7) *κύριος ἐν* (*πᾶσι*) *τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* (gleichlautend

mit v. 17., nur mit Abänderung von zwei Worten dieses Distichs). Hitz. meint, die urspr. נ-Strofe sei in Ps. 141 verschlagen worden, aber nur sein hellseherisches Historisiren vermag v. 6 dieses Ps. mit unserem Ps. 145 zu verquicken. Wir bescheiden uns in der Weglassung der נ-Str. ein Beispiel jener Freiheit zu sehen, mit welcher die alttest. Dichter dergleichen Formen zu handhaben pflegen. Auch dafür daß es Jeremia beliebt hat, in c. 2. 3. 4 der Klagelieder die ע-Str. dreimal auf die פ-Str. folgen zu lassen, während sie in c. 1 ihr vorausgeht, ist ein Grund nicht ersichtlich.

V. 1—7. Es sind bekannte Psalmenklänge, in denen dieser Hymnus anhebt; man erinnert sich an 30,2 und das gleichfalls alfabetische Lob- und Danklied 34,2. Die *plena scriptio* אֱלוֹהַי 143,10 wiederholt sich hier. Gott heißt הַמֶּלֶךְ wie 20,10. 98,6. Die gegen das sonst übliche מַלְכִּי וֵאלֹהָי 5,3. 84,4 hartklingende Anrede אֱלֹהַי הַמֶּלֶךְ nennt Gott absichtlich mit beziehungsloser Allgemeinheit, also in absolutester Weise den König. Ist der D. selbst ein König, so hat diese Benennung Gottes einen um so näheren Anlaß und um so beziehungsvollere Bed. Aber auch im Munde jedes Andern ist sie bedeutsam. Wer Gott so nennt, erkennt huldigend und sich selbst verpflichtend sein Hoheitsrecht an, und eben diese bekenntnisweise vollzogene Erhöhung des an sich schlechthin Hohen heißt hier רוֹמֵם. Wie kann aber der D. den Vorsatz aussprechen, Gottes Namen ewig zu preisen? Weil Lobpreis Gottes sein innerstes Bedürfnis ist, hat er volles Recht, über dieser Hingabe an den ewiglebendigen König seiner eignen Sterblichkeit zu vergessen; anbetungsvoll haftend an dem Ewigen muß er sich selbst als ewig erscheinen, und wenn es einen thatsächlichen Beweis für ein Leben nach dem Tode gibt, so ist es eben dieser von Gott selbst gewirkte Drang der Seele nach dem ihr den edelsten Genuß gewährenden Lobpreis des Gottes ihres Ursprungs. Die Vorstellung von dem stummen Hades, welche anderwärts wie 6,6 sich aufdrängt, wo das Bewußtsein des D. durch die Sünde getrübt ist, ist hier ganz und gar verdrängt, indem hier das Bewußtsein des D. der ungetrübte Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ist. Darum läßt v. 2 auch gar nicht die Möglichkeit einer Unterbrechung des Lobpreises zu: der D. will täglich (68,20) Gott benedeien, mögen es Tage des Glücks oder der Trübsal sein, will ununterbrochen in alle Ewigkeit seinen Namen verherrlichen (אֲהַלְלָה wie 69, 31). Einen würdigeren und unerschöpflicheren Gegenstand des Lobes gibt es nicht (v. 3): J. ist groß und מְהֻלָּל lobgepriesen sehr (aus 48,2 wie 96,4 vgl. 18,4), und seiner גְּדֻלָּה (vgl. 1 Chr. 29,11., wo dieses Attribut Gottes allen andern vorausgeht) ist keine Erforschung d. h. sie ist so abgründlich tief, daß kein Forschen ihren Grund erreicht (wie Jes. 40,28. Iob 11,7 f.). Er hat sich aber geoffenbart und offenbart sich fort und fort, und ist ebendeshalb so gefeiert v. 4: ein Menschenalter pflanzt auf das andere den anwachsenden Ruhm der Werke fort, die er hinausgeführt hat (עָשָׂה מַעֲשִׂים), und die Menschen wissen allerlei Erweisungen seiner allesübermögenden und sich dienstbar machenden Siegeskraft (גְּבוּרֹת wie 20,7 u. ö.) zu erzählen. Diese geschichtlich offenbare und überlieferte göttliche Doxa und die Thatsachen (דִּבְרֵי wie 105,27) der göttlichen Wunder will der D. andächtig betrachten; הֲדַר verhält sich attributiv zu כְּבוֹד, wie dieses seinerseits zu הוֹדֶךָ: deine glanzvoll herrliche (Königs-)

Hoheit (vgl. Jer. 22, 18. Dan. 11, 21). Der D. sagt nicht גַּם אֲנִי, man darf das auch nicht einflicken weder hier v. 5 noch v. 6, wo gleiche Gedankenfolge in kürzerer Fassung wiederkehrt. Der Hauptton liegt auf den Objekten. Die Gewaltigkeit (עֱזוּז wie 78, 4 und Jes. 42, 25., wo es Gewaltsamkeit bed.) seiner Schreckensthaten soll von Mund zu Mund gehen (אָמַר mit substant. Obj. wie 40, 11), und seine Großthaten (גְּדֻלּוֹת *magnalia*, wie 1 Chr. 17, 19. 21), nach dem *Keri* (welches durch das Suff. von אֲסַפְּרֶנָּה bestimmt ist, vgl. aber 2 S. 22, 22. 2 K. 3, 3. 10, 26 u. ö.): seine Größe (גְּדֻלָּה) will auch er seinerseits zum Stoffe seines Erzählens machen. Es ist aber nicht allein die furchteinflößende Hoheit Gottes, welche in der Geschichte sich offenbart, sondern auch das Große (רַב substantivisch wie 31, 20. Jes. 63, 7. 21, 7., wogegen רַבִּים 32, 10. 89, 51 zahlwortartig vorausgestelltes Adj.) d. i. der überreiche Inhalt seiner Güte, und seine Gerechtigkeit d. i. sein unverbrüchlich rathschluß- und heilsordnungsmäßiges Verhalten. Das Gedächtnis der überschwenglichen Güte Gottes ist der Gegenstand allgemeinen überquellenden Bekenntnisses und die Gerechtigkeit Gottes Gegenstand allgemeinen Jubels (רִנֵּן mit dem Acc. wie 51, 16. 59, 17). Nachdem der D. die herrliche Selbstbezeugung Gottes nach ihren beiden Seiten, der feurigen und lichten, besungen, verweilt er bei der Lichtseite, der Vorderseite des Ex. 34, 6 entfalteten Jahve-Namens.

V. 8—13. Diese denkwürdige Selbstaussage Jahve's verwebt auch der D. des inhaltsverwandten Ps. 103 v. 8 in seinen Lobpreis der göttlichen Liebesoffenbarung; statt רַב־חֶסֶד heißt es hier aber וּגְדוֹל חָסֶד (*Keri* wie Nah. 1, 3 vgl. 89, 29 mit Makkef: וּגְדָל־). Der eigentliche Wille Gottes geht auf Huld, die gerne gebend sich herabneigt (חַנּוּן), und auf Erbarmen, welches hülf- und trostreich sich des Sünders annimmt (רַחוּם); der Zorn ist nur der Hintergrund seines Wesens, den er ungern und erst nach langem Warten (אֶרֶךְ אַפַּיִם) gegen diejenigen entbindet, welche seine große Gnade zurückstoßen. Denn seine Güte umfaßt, wie v. 9 sagt, Alle; sein Erbarmen ist ob allen seinen Werken, es überschwebt und umschließt alle seine Geschöpfe. Darum loben ihn auch alle seine Werke: sie sind allesamt lautredende Zeugen jener seiner mitgefühlvollen allumfassenden Liebe, die Niemanden ausschließt der sich nicht selbst ausschließt, und seine Frommen, welche in Gottes Liebe leben, benedeien ihn (יְבָרְכוּכָה geschrieben wie 1 K. 18, 44): ihr Mund geht über in Aussage (יֹאמֵרוּ) der Herrlichkeit des Reiches dieses liebreichen Gottes und in Besprechung (יְדַבֵּרוּ) der Obmacht, mit der er dieses Reich aufrecht hält und ausbreitet. Dieses Bekenntnis machen sie zu ihrer Aufgabe, damit endlich das Wissen um die Machtthaten Gottes und die glorreiche Herrlichkeit seines Reiches zum Gemeingut der Menschheit werde. Indem der D. v. 12 den Zweck der Verkündigung sich vergegenständlicht, läßt er die Anrede fallen. Gottes Reich ist ein Reich aller Aeonen und seine Herrschaft erweist sich ausnahmslos und stetiglich in allen Perioden oder Generationen (בְּכָל־דּוֹר וָדֹר wie 45, 18. Esth. 9, 28 pleonastische Verstärkung von בְּדֹר וָדֹר 90, 1). Es ist die ewige Peripherie der zeitlichen Geschichte, zugleich aber ihr ewiger Inhalt, der in der Periodenfolge ihres Verlaufes sich mehr und mehr auseinanderlegt und durchsetzt. Denn daß alle Dinge

im Himmel und auf Erden zusammen verfaßt werden (ἀνακεφαλαιώσασθαι Eph. 1,10) in das allesbefassende Reich Gottes in seinem Christus, das ist das Ziel aller Geschichte und also ihr sich auswirkender Inhalt. Mit v. 13 (vgl. Dan. 3,33. 4,31., nach Hitz. die Grundstellen) ist wieder eine Sinngruppe geschlossen.

V. 14—21. Der D. besingt nun im Einzelnen die Thaten des gnadenreichen Königs. Die Wörter mit לְ sind reine Dative, vgl. den accus. Ausdruck 146,8. Er in Person ist die Stütze, welche נֹפְלִים Fallende (hier nicht: Gefallene, s. 28,1) mitten im Fallen festhält (Nikephoros: *τοὺς καταπεσεῖν μέλλοντας ἑδραιοῖ, ὥστε μὴ καταπεσεῖν*), und der Halt, an welchem Zusammengekrümmte sich aufrichten. Er ist der Versorger aller Wesen, der Hausvater, auf den in dem großen Hause der Welt die Augen (עֵינֵי mit tonlosem zweitem *ê* Ew. §. 100[b]) aller Wesen, vernunftbegabter und vernunftloser, mit ruhiger Zuversicht (Mt. 6, 26) gerichtet sind und der ihnen ihre Speise zu seiner d. i. rechter Zeit darreicht. Aehnlich lautet 104,27 und wie dort in v. 28 (vgl. Sir. 40,14) geht es auch hier weiter. Er öffnet seine Hand, die immer volle, wie etwa ein Mensch, der die Tauben seines Hofes füttert, und gewährt in sattsamer Fülle allem Lebendigen (und also der Leibes- und Lebensnahrung Bedürftigen) רָצוֹן Wolgefallen d. i. Gutes, welches die Erfüllung ihres Begehrens ist. So ist nach Dt. 33,23 (wonach hier in LXX die LA zwischen *εὐδοκίας* und *εὐλογίας* schwankt), vgl. Act. 14,17 *ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν*, zu erkl.; הִשְׂבִּיעַ ist statt mit zwei Objektsacc. (Ges. §. 139, 1. 2) mit Dativ- und Accusativobj. verbunden. Als Adv. „willig" (Hitz.) kennt der Sprachgebrauch רצון nicht, vielmehr ברצונך. In allen Wegen, die J. in seinem geschichtlichen Walten einschlägt, ist er צַדִּיק d. i. streng sich haltend an die Norm seiner heiligen Liebe und in allen seinen Werken, die er geschichtlich vollbringt, ist er חָסִיד d. i. חֶסֶד übend (s. 12,2), denn während der diesseitigen Gnadenzeit ist das Grundwesen seiner Bethätigung freie entgegenkommende Gnade, herablassende Liebe. Den Heuchlern zwar bleibt er ferne, wie ihr Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29,13), aber übrigens ist er mit unparteiischer Gleichheit allen nahe (קָרוֹב wie 34,19), die ihn anrufen בֶאֱמֶת in Festsein, Verlässigkeit, Wahrheit d. h. so daß das Gebet ihnen von Herzen geht und heiliger Ernst ist (vgl. Jes. 10,20. 48,1). Es ist wie im Grunde auch Joh. 4,23 f. das wahre und wirkliche Gebet im Gegens. zum *νεκρὸν ἔργον* gemeint. Solchen rechten Betern ist J. gegenwärtig, näml. in Gnaden (denn seiner Macht nach ist er allenthalben), er verwirklicht der ihn Fürchtenden Begehren, indem ihr Wille auch der seinige ist, und gewährt ihnen das erflehte Heil (*σωτηρία*). Die welche v. 19 ihn Fürchtende hießen werden v. 20 seine Liebenden genannt; Furcht und Liebe Gottes gehören unzertrennlich zusammen, denn Furcht ohne Liebe ist unfreier Sklavensinn und Liebe ohne Furcht ist freche Vertraulichkeit, das Eine verunehrt den Allgnädigen und das Andere den Allerhabenen. Alle aber, die ihn lieben und fürchten, behütet er und rottet dagegen alle mutwilligen Sünder aus. An dem ת angelangt, ist nun der durch alle Elemente der Sprache hindurchgeführte Lobgesang zu Ende. Der D. schließt aber nicht, ohne zu

sagen, daß Gott zu loben seine immerwährende Beschäftigung sein soll (יְדַבֶּר־פִּי mit *Olewejored*, dessen *Mahpach*- oder vielmehr *Jethib*-Zeichen oben das Makkef vertritt) und ohne zu wünschen, daß alles Fleisch d. i. alle Menschen, die *σὰρξ καὶ αἷμα* בָּשָׂר וָדָם sind, Gottes heiligen Namen benedeien mögen in alle Ewigkeit. Die Verwirklichung dieses Wunsches ist das Endziel der Geschichte. Dann wird sie an v. 43 des großen Liedes Dt. 32 angelangt sein — Jahve Einer und sein Name Einer Zach. 14, 9., Israel Gott preisend *ὑπὲρ ἀληθείας* und die Heiden *ὑπὲρ ἐλέους* Röm. 15, 8 f.

PSALM CXLVI.

Halleluja Gott dem Einen rechten Helfer.

HALLELUJA.

1 Lobe, meine Seele, Jahve!
2 Loben will ich Jahve so lang' ich lebe,
Harfnen meinem Gott, so lang' ich bin.
3 Vertrauet nicht auf Fürsten,
Auf den Menschensohn, der keiner Hülfe fähig!
4 Fährt sein Odem auf, so kehrt er zurück zu seiner Scholle —
An jenem Tage ists aus mit seinen Plänen.

5 Glückselig der deß Beistand Jakobs Gott ist,
Deß Zuversicht auf Jahve seinen Gott,
6 Erschaffer Himmels und der Erden,
Des Meeres und Alles was darinnen —
Der Treue Warende auf ewig,
7 Schaffend Recht Bedrückten,
Darreichend Brot den Hungrigen.

Jahve entfesselt Gebundne,
8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet empor Niedergekrümmte,
Jahve liebet Gerechte,
9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Der Waise und Wittwe hilft er auf
Und der Frevler Weg biegt er nieder.
10 Königlich herrscht Jahve auf ewig,
Dein Gott, Zion, in Geschlecht und Geschlecht —

Halleluja.

Der Psalter geht nun mit 5 Halleluja-Ps. zu Ende. Dieses erste Schluß-Halleluja berührt sich mannigfach mit dem vorausgegangenen alfab. Hymnus (vgl. אֲהַלְלָה v. 2 mit 145, 2; שִׂבְרוֹ v. 5 mit 145, 15; נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים v. 7 mit 145, 15 f.; זֹקֵף כְּפוּפִים v. 8 mit 145, 14; יִמְלֹךְ וגו׳ v. 10 mit 145, 13) — der gleiche Gedankenkreis verräth Einen Verf. In LXX haben Ps. 146—148 (nach ihrer Zählung, indem Ps. 147 in zwei gespaltet wird, vier Ps.: 145 – 148) die viermal sich wiederholende Ueberschrift *Ἀλληλούια. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* Diese Ps. scheinen in der alten Liturgie des zweiten Tempels ein besonderes, auf diese Profeten zurückgeführtes Hallel gebildet zu haben. Sie wurden später nebst Ps. 149. 150 ein Bestandtheil des täglichen Morgengebetes und zwar der פסוקי דזמרה d. i. des in das Morgengebet aufgenommenen Mosaiks von Psalmen und andern poetischen Stücken, und heißen

auch *Schabbath* 118ᵇ הלל [1], ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches הלל המצרי genannt wird. Krochmal nennt im Unterschiede davon diese 5 Ps. das griechische Hallel. Aber nichts nöthigt uns über die esra-nehemianische Zeit herab. Der von Hitz. verwerthete Anklang an v. 4 unseres Ps. in 1 Macc. 2, 63 (ἐστρεψε εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο) entscheidet nichts über das Alter des Ps., sondern zeigt nur daß er zur Zeit des Verf. des 1. Maccabäerbuches vorhanden war, wofür wir eines Beweises gar nicht bedürfen. Anlaß aber vom Vertrauen auf Fürsten abzurathen war in der persischen Zeit nicht minder gegeben als in der griechischen.

V. 1—4. Statt בָּרְכִי 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הַלְלִי. Indem er seine Seele zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb אֲהַלְלָה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּחַיַּי (s. 63, 5), sein Leben damit ausfüllend, oder בְּעוֹדִי (eig. *in meinem Nochsein,* mit Nominalsuff., wogegen עוֹדֶנִּי mit Verbalsuff.: *noch bin ich*), so daß sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, näml. (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8 f. Der Satz: das Menschenkind, das keine Hülfe hat die es leisten könnte, ist nach 60, 13 zu verstehen. Das folg. לְאַדְמָתוֹ zeigt, daß der D. mit בֶּן־אָדָם den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet. Fährt sein Odem aus — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — so kehrt er zurück zu seinem Erdreich d. i. dem Erdreich seines Ursprungs, vgl. den genaueren Ausdruck אֶל־עֲפָרָם, wonach 1 Macc. 2, 63 εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ der LXX mit εἰς τ. χοῦν αὐτ. vertauscht ist. Zu dem hypothetischen Verh. des ersten futurischen Satzes zum zweiten vgl. 139, 8—10. 18. Ew. §. 357ᵇ. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das ἁπ. λεγ. עֶשְׁתֹּנֹת bez. diese mit dem Nebenbegriffe des Feinen und Großen.

V. 5—7ᵃ. Menschenhülfe ist kein nütze, Heil dagegen dem (dies das letzte der 25 אשרי des Psalters), welcher Jakobs Gott (שֶׁאֵל wie שֶׁיְּהוָה 144, 15) zu dem hat worin sein Beistand besteht (בְּעֶזְרוֹ mit *Beth essent.*, zu 35, 2), dem dessen Zuversicht (שִׂבְרוֹ wie 119, 116) auf J. ruht, den im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres und aller diese Drei füllenden Wesen (Neh. 9, 6). Menschen werden leicht anderen Sinnes und halten nicht: Er aber ist der Wahrheit oder Treue Warende, indem er unverbrüchlich darauf hält, daß seine Verheißungen sich erfüllen: שֹׁמֵר אֱמֶת ist u. a. materiell שֹׁמֵר חֶסֶד und שֹׁמֵר הַבְּרִית. Und was er als der leisten kann und als der Wahrhaftige nicht unterlassen kann, wirklich seine in Thatbeweisen offenbare Bethätigungsweise:

[1] [illegible] dort unter פסוקי דזמרה nur Ps. 148 und 150.

er schafft Recht Unterdrückten, reicht Brot dar den Hungrigen, erweist sich also als Beistand derer, welche Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun, und als Versorger derer, welche ihr täglich Brot aus seiner milden Hand erwarten. Mit הַשֹּׁמֵר, dem einzigen determinirten Particip, wird die Verheißungstreue Gottes besonders hervorgehoben.

V. 7ᵇ—10. Die 5 mit 'ה beginnenden Zeilen gehören zusammen. Jede besteht aus 3 Wörtern, was überhaupt, auch im B. Iob, das beliebteste Zeilenmaß ist. Der Ausdruck ist möglichst kurz: מַתִּיר ist von Joch und Fessel auf die Gebundenen selbst und פֹּקֵחַ von den Augen des Blinden auf ihn selbst übertragen. Die fünf Zeilen preisen den Gott der fünftheiligen Tôra, welche zu diesen Lobpreisungen zahlreiche Beispiele liefert und mit rücksichtsvollster Zartheit gerade den Fremdlingen, den Waisen und Wittwen zugewandt ist. „Waise und Wittwe" — sagt die 6. Zeile — bringt er zu Kräften (s. über עוֹדֵד 20, 9. 31, 12). *Valde gratus mihi est hic Ps.*, bem. Bakius, *ob Trifolium illud Dei: Advenas, Pupillos et Viduas, versu uno luculentissime depictum, id quod in toto Psalterio nullibi fit.* Während J. aber die mannigfachen Trübsale der Seinen einen seligen Ausgang gewinnen läßt, verkrümmt er (יְעַוֵּת) der Frevler Weg, so daß er in die Irre führt und in den Abgrund verläuft (1, 6). Dieser strafrichterlichen Erweisung Jahve's ist nur Eine Zeile gewidmet. Denn Er waltet in Liebe und Zorn, am liebsten aber in Liebe. Jahve ist aber der Gott Zions. Die ewige Währung seines Reiches ist auch die Gewähr für dessen dereinstige herrliche Vollendung, für den Sieg der Liebe. Halleluja!

PSALM CXLVII.

Halleluja dem Allversorger, dem Wiederhersteller Jerusalems.

[1] HALLELUJA,

Denn gut ists zu besingen unseren Gott,
Denn lieblich ists, wolansteht Lobgesang.
2 Aufbauer Jerusalems ist Jahve,
Die Verstossnen Israels bringt er zusammen,
3 Er der Heilung schafft denen gebrochnen Herzens
Und Verband anlegt ihren Schmerzen,
4 Zuzählend Zahl den Sternen,
Ihnen allen Namen zuruft.
5 Groß ist unser Herr und reich an Kraft,
Seiner Einsicht ist keine Zahl.
6 Jahve hilft Duldern auf,
Erniedrigt Frevler tief zu Boden.

7 Stimmet Jahve Danklied an,
Spielet unserem Gotte auf der Cither!
8 Welcher bedeckt den Himmel mit Wolken,
Welcher bereitet Regen für die Erde,
Welcher die Berge Gras sprossen läßt;
9 Darreichend dem Viehe sein Brot,
Den jungen Raben, die da rufen.
10 Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,

Nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen —
11 Gern hat Jahve die ihn Fürchtenden,
Die welche harren auf seine Gnade.

12 Rühme, Jerusalem, Jahve,
Lobpreise deinen Gott, o Zion!
13 Denn festgemacht hat er die Riegel deiner Thore,
Gesegnet deine Kinder in deiner Mitte —
14 Er der deiner Markung Frieden schafft,
Mit Weizenfette dich sättigt;
15 Der entsendet sein Machtgeheiß zur Erde,
Aufs eiligste läuft sein Wort;
16 Der da spendet Schnee gleich Wolle,
Reif gleich Asche umherstreut,
17 Er wirft hernieder sein Eis gleich Brocken —
Vor seiner Kälte, wer hält da Stand?!
18 Er entsendet sein Wort und macht alles schmelzen,
Läßt wehen seinen Windhauch, sofort rinnen Wasser.
19 Er gab kund sein Wort an Jakob,
Seine Satzungen und Rechte an Israel.
20 Nicht gethan hat er also irgendeinem Volke
Und seine Rechte — die wissen sie nicht,
Halleluja.

Es ist die Stimmung der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit, die uns aus diesem und den zwei folg. Ps. noch kenntlicher als aus dem nahe verwandten vorigen (vgl. v. 6 mit 146, 9) entgegentönt. In Ps. 147 wird Gotte gedankt für die Wiederherstellung Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Mauern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und schimpflich geknechteten Volkes.

Im 7. J. des Artachschasta (Artaxerxes I. Longimanus) war Ezra der Priester nach einer fünfmonatlichen Reise mit ungefähr 2000 Exulanten, größtentheils aus levitischen Geschlechtern, in Jerusalem eingerückt (458 v. Chr.). Im 20 J. ebendieses huldvollen Königs, also 13 J. später (445) kam Nehemia, sein Mundschenk, in der Eigenschaft eines *Tirschâta* (s. Jesaia S. VI). Während Ezra alles daransetzte, das mosaische Gesetz wieder in Bewußtsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, förderte Nehemia den Bau der Stadt, bes. der Mauern und Thore. Wie unermüdlich und umsichtig er hiefür wirkte, hören wir aus seinem eignen Munde in c. 2—7 des aus seinen Denkwürdigkeiten excerpirten Buches. Mit diesen eignen Aufzeichnungen Nehemia's schließt sich 12, 27—45 zusammen. Nachdem er unterdes wieder in Susa gewesen war und dort am persischen Hofe eingelaufene verleumderische Nachrichten unschädlich gemacht hatte, veranstaltete er bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte ein Mauerweihfest. Die großentheils um Jerusalem herum angesiedelten levitischen Musiker wurden aufgefordert, sich in Jerusalem einzufinden. Sodann wurden Priester und Leviten gereinigt und diese reinigten das Volk, die Thore und die Mauer, indem, wie man sich dies mit Herzfeld vorzustellen haben wird, aus allen Grabhöhlen innerhalb der Stadt die Todtengebeine herausgenommen und vor der Stadt beigesetzt wurden, und dann jene gesetzliche Besprengung mit der heiligen Lauge der rothen Kuh stattfand, welche zum ersten Male nach dem Exil von Ezra wieder eingeführt sein soll (*Para* III, 5). Hierauf wurden die Häupter Juda's, die Priester und levitischen Musiker im Westen der Stadt in zwei großen

Chören (תּוֹדֹת[1]) und Processionen (תַּהֲלֻכֹת) aufgestellt: der eine Festchor, den die eine Hälfte der Fürsten geleitete und unter dessen Cohanim Ezra voranschritt, zog um die rechte Hälfte der Stadt, der andere um die linke, während das Volk von Mauern und Thürmen herab zuschaute. Auf der Ostseite der Stadt trafen beide Processionen zusammen und stellten sich im Tempel auf, wo unter Musik und Jubel die Festopfer dargebracht wurden.

Daß die Ps. 147—150 sämtlich bei dieser Einweihung der Mauern unter Nehemia gesungen worden seien (Hgst.), läßt sich nicht begründen, aber für Ps. 147, dessen Herkunft aus Nehemia's Zeit von den verschiedensten Seiten her (Keil; Ew. Dillmann; Zunz) anerkannt wird, ist die Beziehung auf das Mauer-Chanucca-Fest sehr wahrscheinlich. Er zerfällt in 2 Theile v. 1—11. 12—20., die sowol in Betreff des Mauerbau's (v. 2. 13) als in Betreff der Witterungsverhältnisse, von denen der D. Anlaß zum Lobpreise Gottes nimmt (v. 8 f. 16—18), einen Fortschritt darstellen — ein Doppelps., dessen 1. Theil beim Eintritt des November-Regens und dessen 2. Th. mitten im Regenwinter, als bereits die lauen Frühlingslüfte und Thauwetter in Aussicht standen, gedichtet zu sein scheint (Hitz.).

V. 1—6. Das Halleluja begründet sich wie 135,3 daraus, daß unseren Gott zu besingen (זַמֵּר mit Objektsacc. wie 30,13 u. ö.) eine auf uns selbst heilsam und wolthuend zurückwirkende Pflichterfüllung ist: „es ziemt Lobgesang" (aus 33,1) sowol in Ansehung der Preiswürdigkeit Gottes als der ihm schuldigen Dankbarkeit. Statt זַמֵּר oder לְזַמֵּר 92,2 heißt es זַמְּרָה, eine Form des *inf. Pi.*, die sich wenigstens noch durch לְיַסְּרָה Lev. 26,18 als möglich erweisen läßt. Die beiden כִּי stehen auf gleicher Linie und כִּי־נָעִים geht hier so wenig als 135,3 auf Gott, wie Hupf. annimmt, indem er v. 1 so umcorrigirt, daß er lautet: *Rühmet Jah weil er gut, spielet unserem Gott weil er lieblich.* Daß כִּי־טוֹב auch auf das Besingen gehen kann, zeigt 92,2; נָעִים aber von Gott ist wider Sitte und Geist des A. T., wogegen טוב und נעים auch 133,1 neutrische Prädicate eines infinitivisch dargestellten Subj. sind. In v. 2 beginnt der Lobpreis und zugleich die Begründung der wonnigen Obliegenheit. J. ist Erbauer Jerusalems, die Verstoßnen Israels (wie Jes. 11,12. 56,8) bringt er zusammen (כִּנֵּס wie bei Ezech. das jüngere Wort für אָסַף und קִבֵּץ); das Bauen Jerusalems ist also vom Wiederaufbau gemeint, der Diaspora Israels entspricht die in Trümmern gelegene h. Stadt. J. schafft, wie er an den Exulanten gezeigt hat, Genesung den Herzgebrochenen und legt Verband an ihren Schmerzen (16,4) d. i. schmerzenden Wunden; רָפָא, dem hier חִבֵּשׁ folgt, nimmt auch sonst sowol in activer als (Jes. 6, 10) impersoneller Verwendung Dativ-Obj. zu sich, für שְׁבוּרֵי לֵב aber sagt die ältere Sprache נִשְׁבְּרֵי לֵב 34,19. Jes. 61,1. Die Gedankenverknüpfung, die den D. nun auf die Sterne führt, erhellt aus der Grundstelle Jes. 40, 26 vgl. 27. Um menschliches Weh zu wissen und ihm abzuhelfen ist Demjenigen ein Leichtes und Kleines, der den für Menschen unzähligen Sternen (Gen. 15,5) Zahl zugetheilt d. i. sie in bewußter beliebiger Zahl

---

1) So wird das Wort schon von Menahem, Juda b. Koreisch und Abulwalîd verstanden, wogegen Herzfeld an Dankhekatomben denkt, welche den Anfang der beiden Festzüge gebildet hätten.

schöpferisch hervorgerufen hat (מֹנֶה das in Schilderungen des Schöpfers häufige *part. praes.*) und ihnen allen Namen zuruft d. h. sie alle bei Namen nennt, welche der Ausdruck ihres ihm, dem Schöpfer, wolbekannten wahren Wesens sind. Was Jesaia a. a. O. v. 26 mit מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ und v. 28 mit אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ sagt, kommt hier in v. 5 (vgl. 145,3) zur Aussage: groß ist unser Herr und vielvermögend (wie Iob 37,23 שַׂגִּיא כֹחַ), und seiner Einsicht ist keine Zahl d. h. sie ist ihrer Tiefe und Fülle nach durch keine Zahl bestimmbar. Welch ein Trost für die Gemeinde auf ihren oft labyrinthisch verschlungenen Wegen! Ihr Herr ist der Allweise wie der Allmächtige. Ihre Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen und reichen göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel gnädiger Liebe und gerechten Zorns. Sanftmütig Duldende (עֲנָוִים) stärkt Er (מְעוֹדֵד wie 146,9), böswillige Sünder (רְשָׁעִים) dagegen erniedrigt er bis zur Erde (עֲדֵי־אָרֶץ vgl. Jes. 26,5), die himmelan sich erhebenden tief zu Boden stürzend.

V. 7—11. Mit v. 7 nimmt das Lied einen neuen Aufschwung. עֱנוּ לְ bed. einem zu Ehren anstimmen Num. 21,17. Jes. 27,2.; das Obj. der Handlung ist in בְּתוֹדָה als Mittel derselben (vgl. z. B. Iob 16,4) gedacht. Die Partt. v. 8 f. sind in freier Weise an לֵאלֹהֵינוּ anknüpfende Attributivsätze. הַמֵּכִין bed. herrichten, beschaffen wie z. B. Iob 38,41 — eine Stelle, die der Psalmist bei v. 9 im Sinne hat. מַצְמִיחַ ist als Causativ eines *v. crescendi* mit doppeltem Acc. verbunden: „sprossen machend Berge (wohin kein menschlicher Landbau reicht) Gras", und der Fortgang zu dem Ged., daß Gott dem Viehe das Brot darreicht, dessen es bedarf, ist durch מַצְמִיחַ חָצִיר לַבְּהֵמָה der Musterstelle 104,14 veranlaßt, sowie das von den Raben-Jungen (den frühzeitig von ihren Müttern verlassenen und verstoßenen) gesagte nur andeutende אֲשֶׁר יִקְרָאוּ sich aus יְלָדָיו אֶל־אֵל יְשַׁוֵּעוּ Iob a. a. O. erklärt. Das V. קָרָא κράζειν (vgl. κρώζειν) ist für den Ruf des Raben κόραξ, sanscr. *kârava,* noch bezeichnender, als jenes שִׁוַּע; κοράττειν und κορακεύεσθαι bed. geradezu unablässig bitten, ohne sich abweisen zu lassen. Auf Ihn, den gütigen Versorger aller Wesen, sind die nach Futter krächzenden Raben (vgl. Lc. 12,24 κατανοήσατε τοὺς κόρακας) so wie die nach Regen lechzende Erde gewiesen. Er ist der Allesbedingende. Der Mensch, der das wissen kann was die vernunftlose Creatur unbewußt anerkennt, soll im Gefühl seiner Abhängigkeit Ihm und nicht sich selber vertrauen. An Allem, woran so leicht das gottentfremdete Selbstvertrauen des Menschen haftet, hat Gott keine Lust (יֶחְפָּץ Pausalform wie יֶחְבָּשׁ) und kein Gefallen, nicht an der Stärke des Rosses, dessen Reiter sich unbesiegbar und, wenn er fliehen muß, unerreichbar dünkt, nicht an des Mannes Beinen, auf denen er sich so fest dünkt, daß er nicht geworfen werden könne und die ihn, wenn er verfolgt wird, vermeintlich in sichere Ferne tragen. שׁוֹק ساق heißt das Bein vom Knie bis zum Fuße, v. سَاقَ √ سوق treiben, insbes. zum Lauf antreiben (wie *crus* nach Pott von √ *car* gehen). Nicht daß Rossesstärke und Muskelkraft nichts helfen, wenn Gott den Menschen verderben will 33,16 f. Am. 2, 14 f., ist hier gemeint, sondern nur daß Gott an Heldenroß und Athleten-

stärke keinen Gefallen hat. Die welche ihn fürchten d. i. in Erkenntnis der Ohnmacht aller creatürlichen Selbstmacht und in demütigem Vertrauen sich von seiner Allmacht abhängig fühlen — die sind es die er gern mag (רָצָה mit Acc.), diejenigen welche, allem fleischlichen Trotze und selbstzuversichtlichen Eigenwirken entsagend, auf seine Gnade harren.

V. 12—20. In LXX ist diese Gruppe ein Ps. (*Lauda Jerusalem*) für sich. Der Aufruf geht an die wieder auf dem Boden des Verheißungslandes um Jerusalem gescharte Gemeinde. Die h. Stadt hat sich wieder aus ihren Trümmern erhoben, sie hat nun wieder Thore, welche am lichten Tage offen stehen und bei einbrechendem Dunkel zur Sicherheit der erst im Anwachs begriffenen Bürgerschaft verschlossen und verriegelt werden können Neh. 7, 1—4. Der Segen Gottes ruht wieder auf den Kindern der h. Mutterstadt. Ihr Gebiet, welches alle Leiden des Krieges erlebt hat und früher von Waffengetös und Wehgeschrei und Zertrümmerung widerhallte, hat Gott nun aus einer Wahlstatt zu Frieden (Acc. der Wirkung und also anders als Jes. 60, 17) gemacht, und da das Land nun wieder in Frieden gebaut werden kann, so erfüllt sich die alte Verheißung 81, 17., daß Gott sein Volk, wenn es nur ihm gehorchen wollte, mit Weizenfett speisen würde. Der Gott Israels ist ja der allmächtige Gebieter der Naturwelt. Er ists der sein Machtgeheiß (אִמְרָתוֹ nach Art der וַיֹּאמֶר der Schöpfungsgeschichte vgl. 33, 9) erdwärts (אָרֶץ Acc. der Richtung) sendet; das Wort ist sein Bote (s. zu 107, 20), עַד־מְהֵרָה d. i. im höchsten Grade eilig läuft es, näml. um auszurichten wozu es gesandt ist. Er ists der Schneeflocken wie Wollflocken herabsendet, so daß das Gefilde mit Schnee wie mit einem weißwollenen wärmenden Tuche bedeckt ist.[1] Er streut Reif (כְּפוֹר v. כָּפַר überdecken) umher gleich der Asche, so daß Bäume, Dächer u. s. w. von dem feinen erstarrten Thau oder Nebel so übercrustet (candirt) werden, als ob sie mit Asche, die der Wind umhergeweht hat, gepudert wären. Ein ander Mal wirft er sein Eis[2] (קַרְחוֹ von קֶרַח oder n. a. LA. קָרְחוֹ von קֹרַח) wie Brocken כְּפִתִּים hernieder, näml. als Hagelkörner oder als Graupeln. Die Frage: vor seiner Kälte — wer kann bestehen? ist wie Nah. 1, 6 vgl. 130, 3 geformt. Es ereignet sich ferner, daß Gott sein Wort entsendet und sie (Schnee, Reif und Eis) zerfließen macht: er läßt wehen seinen Thauwind, es rinnen Wasser d. h. so wie das Eine geschieht, geschieht sofort auch das Andere. Dieser Gott nun, welcher durch sein Wort alle Dinge regirt und nach seinem Willen gestaltet, ist der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die an Israel gelangt ist und als deren Träger Israel die Ehrenstelle unter den Völkern einnimmt Dt. 4, 7 f. 32—34. Da der D. מַגִּיד und nicht הִגִּיד sagt, so denkt er nicht allein an die Tôra, sondern auch an die Profetie als die fortgehende Selbstbezeugung Gottes des Gesetzgebers. Das *Keri* דְּבָרָיו, durch die Plurale des Parallelgliedes veranlaßt, gibt eine unbegrenzte

1) Bochart im Hieroz. vergleicht hierzu eine Bem. von Eustathios zu Dionysios Periegetes: *τὴν χιόνα ἐριῶδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν*.

2) LXX (It. Vulg.) *κρύσταλλον* d. i. Eis v. √*κρυ* frieren, gefrieren (Hier. *glaciem*). *Quid est crystallum?* fragt Augustin und antwortet: *Nix est glacie durata per multos annos ita ut a sole vel igne facile dissolvi non possit.*

verschwimmende Vorstellung; man hat mit LXX. A. Th. V. VI. Hier. bei דְּבָרוֹ zu bleiben: das Wort, welches Gottes kosmisches Walten vermittelt, ist als Wort des Heils an Israel ergangen und hat, in Satzungen und Rechten sich entfaltend, dieses zu einem auf ein positives göttliches Recht, wie es kein heidnisches Volk besitzt, gegründeten Rechtsstaat erhoben. Das Halleluja frohlockt nicht darüber, daß diese anderen Völker ein solches positives göttliches Recht nicht kennen, sondern (vgl. Dt. 4, 7 f. Bar. 4, 4) darüber daß Israel in den Besitz eines solchen gesetzt ist. Daß dieser Besitz Israels nur ein Mittel sein soll, das Heil zu einem Gemeingute der Völkerwelt zu machen, wird anderwärts häufig bezeugt.

PSALM CXLVIII.

Halleluja aller himmlischen und irdischen Wesen.

HALLELUJA.

1 Lobet Jahve von den Himmeln her,
Lobet ihn in den Höhen.
2 Lobet ihn, alle seine Engel,
Lobet ihn, all sein Heer.
3 Lobet ihn, Sonne und Mond,
Lobet ihn, alle lichten Sterne.
4 Lobet ihn, ihr Himmel der Himmel
Und ihr überhimmlischen Wasser.
5 Loben mögen sie den Namen Jahve's,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
6 Und stellte sie hin auf immer auf ewig,
Ein Gesetz gab er und keines übertritt es.

7 Lobet Jahve von der Erde her,
Seeungetüme und alle Meerestiefen;
8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauchdampf,
Sturmwind, der sein Wort vollführt;
9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Cedern;
10 Du Wild und alles Zahmvieh,
Kriechthiere und geflügelte Vögel;
11 Könige der Erde und alle Völkerschaften,
Fürsten und alle Richter auf Erden;
12 Junge Männer und auch Jungfraun,
Greise samt Jünglingen —
13 Die mögen loben den Namen Jahve's,
Denn überschwenglich ist sein Name, Er alleine,
Seine Glorie über Erd' und Himmel.
14 Und er hat erhöht ein Horn seinem Volke,
Zu Lob allen seinen Frommen,
Den Kindern Israel, dem Volke seiner Nähe —

Halleluja.

Nachdem der Psalmist in dem vorigen Halleluja die gnadenreiche Selbstbezeugung Jahve's an dem Volke der Offenbarung im Zusammenhange mit dem allgemeinen inweltlichen Walten des Allmächtigen und Allgütigen zum Gegenstande des Lobpreises gemacht hat, ruft er in diesem Ps. alle himmlischen und irdischen Creaturen und insb. die Menschheit aller Völker und Stände und Geschlechter und Alter

zum concertirenden Lobpreis des Namens Jahve's auf, und zwar auf Grund der Macht und Ehre, welche er seinem Volke verliehn d. h. ihm wiederverliehn hat, jetzt wo es aus der Verbannung wieder gesammelt und Jerusalem aus dem Schutte der Zerstörung wieder erstanden ist. Eine Nachbildung dieses Ps. ist großentheils der in c. 3 des B. Daniel bei LXX eingeschaltete Hymnus der Drei im Feuerofen. In der liturgischen Sprache hat er unter den 20 *Psalmi alleluiatici* den bes. Namen *Laudes*, und alle drei den Psalter schließenden Ps. 148—150 heißen *αἶνοι*, syr. *schabchûh* (Lobet Ihn).

Das erhabenste Glaubensbewußtsein ist in diesem Ps. mit der großartigsten Weltanschauung vereinigt. Die Gemeinde erscheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiß, daß ihre Erlebnisse eine centrale und universale Bedeutung haben für das Gesamtleben der Schöpfung, daß die Gnade, die ihr widerfahren, werth ist, alle himmlischen und irdischen Wesen in freudige Erregung zu versetzen. Und nicht allein alles was im Himmel und auf Erden mit ihr in Gemeinschaft des Gedankens, des Wortes und der Freiheit steht ruft sie zum Lobe Gottes auf, sondern auch Sonne Mond und Sterne, Wasser Erde Feuer und Luft, Berge Bäume und Thiere, ja selbst solche Naturerscheinungen, wie Hagel Schnee und Nebel. Wie ist das zu erklären? Am leichtesten wenn man sagt, es sei eine Redefigur (Hupf.), aber diese Erklärung erklärt nichts. Greift die Aufforderung im Ueberschwange des Gefühls hier ohne Klarheit der Vorstellung über die Grenze des Möglichen hinaus? Oder meint der D., indem er diese leb- und bewußtlosen Dinge zum Lobe Gottes aufruft, daß wir ihrethalben Gott loben sollen, *ἀφορᾶν εἰς ταῦτα*, wie Theodoret sagt, *καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν καταμανθάνειν καὶ διὰ πάντων αὐτῷ πλέκειν τὴν ὑμνῳδίαν?* Oder geht das הללו in Bezug auf diese Naturdinge von der Voraussetzung aus, daß sie Gott loben indem sie zu Gottes Lobe gereichen, und hat es darin seine Berechtigung, daß der menschliche Wille in diesen willenlosen dinglichen Thatbestand eingeht und sich seiner bemächtigt und ihn in das engelisch-menschliche Concert hineinreißt? Alle diese Erklärungen befriedigen nicht. Die Aufforderung geht vielmehr aus dem Wunsche hervor, daß alle Creatur, indem sie je nach ihrer Weise zum Wiederhall und Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit wird, theilnehmen möge an der Freude über die Herrlichkeit, welche Gott seinem Volke nach tiefer Erniedrigung verliehen hat. Dieser Wunsch gründet aber zuletzt in der großen Wahrheit, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, den die Gemeinde geht, nicht allein die Verherrlichung Gottes an ihr selbst, sondern mittelst dieser Verherrlichung auch die Verherrlichung Gottes an aller Creatur und durch alle Creatur zum Endziel hat und daß diese, schließlich verklärt in die Gleiche der verklärten Menschheit, zum hellen Spiegel der göttlichen Doxa und zum leibhaftigen tausendstimmigen Hymnus werden wird. Auch die Aufforderungen Jes. 44, 23. 49, 13 vgl. 52, 9 und die Schilderungen Jes. 35, 1 f. 41, 19. 55, 12 f. gehen von der Anschauung aus, welche Paulus Röm. 8, 18 ff. auf neutestamentlich klaren Ausdruck bringt.

V. 1—6. Der Aufruf steigt nicht stufenweise von unten nach oben, sondern beginnt sofort von oben bei den höchsten und äußersten Sphären des Geschaffenen. Die Stätte, von woher vor allem der Lobpreis erschallen soll, sind die Himmel; er soll erschallen in den Höhen, näml. den Himmelshöhen (Iob 16, 19. 25, 2. 31, 2). Das מִן könnte zwar auch die Abstammung bez.: ihr von den Himmeln d. i. himmlischen Wesen (vgl.

68,27), aber das parall. בַּמְּרוֹמִים legt die unmittelbare Verbindung mit הַלְלוּהוּ näher. Wer dort J. loben soll, sagt v. 2—4: voran alle seine Engel, die Boten des Weltregenten — all sein Heer d.i. Engel und Sterne, denn צְבָאוֹ (*Chethib*) oder צְבָאָיו (*Keri* wie 103,21) ist der sowol Sterne (z.B. Dt. 4,19) als Engel (z.B. Jos. 5,14f. 1K. 22,19) befassende Name des lichtgewappneten himmlischen Heeres, welches Gott Zebaoth befehligt (s. zu Gen. 2,1); auch sonst (z.B. Iob 38,7) verknüpft die Schrift Engel und Sterne. Indem der Psalmist diese Lichtwesen auffordert, J. zu loben, drückt er nicht blos sein Wolgefallen aus an dem was sie ohnedem thun (Hgst.), sondern faßt die himmlische Welt mit der irdischen, die Gemeinde droben mit der Gemeinde hienieden zus. (s. zu Ps. 29. 103) und gibt dem Lobpreise jener eine besondere Richtung, indem er ihn zum Echo des Lobpreises dieser macht und beide harmonisch zusammenschmelzt. Himmel der Himmel heißen wie Dt. 10,14. 1K. 8,27. Sir. 16, 18 u.ö. diejenigen, welche über den am 4. Schöpfungstage geschaffenen Himmel der Erde hinausliegen, also die äußersten und höchsten Sphären. Die Wasser welche oberhalb der Himmel sind nach Hupf. „ein Erzeugnis der Fantasie wie die oberen Himmel und die ganze Bevölkerung des Himmels.“ Aber ist nicht überh. das Jenseits ein Begriff dem kein Sein entspricht, so kann dieser Begriff auch Dinge zum Inhalt haben, die über unsre Naturerkenntnis hinausliegen. Die Schrift bekennt vom ersten Blatte bis zum letzten das Dasein himmlischer Wasser, zu welchem sich die Regenwasser als aufwärts weisender Fingerzeig verhalten (s. Gen. 1,7). Alle diese der überirdischen Welt angehörigen Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn Er, der Gott Israels, ist es, durch dessen Machtgeheiß (צִוָּה wie אָמַר 33,9 [1]) die Himmel und all ihr Heer geschaffen sind (33,6). Er hat sie, die vorher nichtseienden, aufgestellt (הֶעֱמִיד wie z.B. Neh. 6,7., das Causativ zu עָמַד 33,9 vgl. 119,91), und zwar auf immer auf ewig (111,8) d.i. um auf ewig die Stellung im Schöpfungsganzen, die er ihnen verliehen, zu behaupten. Ein Gesetz (חֹק) hat er gegeben, wodurch jedem dieser himmlischen Wesen seine unterschiedliche Eigentümlichkeit aufgeprägt und der Natur und Wirksamkeit desselben in dem Wechselverhältnis aller eine feste Schranke gezogen, und keines überschreitet (individualisirender Sing.) dieses ihm gegebene Gesetz. So ist וְלֹא יַעֲבֹר nach Iob 14,5 vgl. Jer. 5,22. Iob 38,10. Ps. 104,9 zu verstehen. Hitz. macht den Schöpfer selbst zum Subj., aber dann hätte der D. wenigstens חק־נתן לָמוֹ sagen müssen, und übrigens ist aus Jer. 31,36. 33,20 zu ersehen, wie der Ged. daß Gott die Naturordnungen unverbrüchlich einhält *θεοπρεπῶς* ausgedrückt wird. Daß nicht mit Ew. Mr. u. A. nach LXX Syr. It. Hier. Kimchi das Gesetz selbst zum Subj. zu machen ist: ein Gesetz hat er gegeben und nicht vergeht es (ein unvergängliches), zeigt beispielsweise Jer. 5,22.: in Verbindung mit חֹק bed. עָבַר überall „überschreiten.“

V. 7—14. Der Aufruf zum Preise Jahve's wendet sich nun in der zweiten Versgruppe an die Erde und alles zu ihr Gehörige im weitesten

1) Von dort ist hier bei LXX das eingeschaltete Parallelglied *αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν* herübergenommen.

Umfang. Auch hier ist מִן־הָאָרֶץ wie v. 1 מִן־הַשָּׁמַיִם von dem Orte gemeint, von welchem aus das Lob erschallen soll, nicht nach 10,18 von den irdischen Wesen. Der Aufruf ergeht zunächst an die תַּנִּינִים (74,13) d.i., wie Pindar *Nem.* 3,23 f. es ausdrückt, *θῆρας ἐν πελάγει ὑπερόχους*, und an die Wasserschwalle תְּהֹמוֹת oberhalb und innerhalb der Erde; dann an vier vom Himmel herab und himmelwärts steigende Naturerscheinungen, welche 8ª nach dem Schema der Kreuzstellung so geordnet sind, daß Feuer und Qualm (קִיטוֹר), insbes. der Berge (Ex. 19,18), Hagel und Schnee in Wechselbezug stehen, und an den bei scheinbarer Ungebundenheit und Unbändigkeit Gottes Wort ausrichtenden Sturmwind (רוּחַ סְעָרָה appos. Verbindung wie 107,25). Was von diesem gesagt wird, gilt auch vom Feuer u.s.w.: alle diese Naturerscheinungen sind Boten und Diener Gottes 104,4. vgl. 103,20. Wenn der D. wünscht, daß sie alle mit den übrigen Wesen zum Lobe Gottes concertiren mögen, so sieht er davon ab, daß sie häufig zu strafrichterlichen Verderbensmächten werden und faßt nur ihre (zumal dem Palästinenser, der Hagel, Schnee und Eis seltener als wir zu sehen bekam, imponirende) Großartigkeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Schöpfungsganzen ins Auge, welches Gott zu verherrlichen und selbst verherrlicht zu werden bestimmt ist. Hierauf geht er zu den himmelanragenden Bergen und allen Höhen der Erde über, zu den Fruchtbäumen und zu den Cedern, den Königen unter den Bäumen des Waldes; zu dem Wild, welches חַיָּה heißt, weil es das regsamste kräftigste Leben in den Thierwelt darstellt, und allen Vierfüßern, welche, bes. die vierfüßigen Hausthiere, בְּהֵמָה heißen, zu den Kriechthieren רֶמֶשׂ, welche am Boden haftend sich fortbewegen, und zu den Vögeln, welche mit beschreibendem Beiwort geflügelte heißen (צִפּוֹר כָּנָף wie Dt. 4,17 vgl. Gen. 7,14. Ez. 39,17 statt עוֹף כָּנָף Gen. 1,21). Und wie der Aufruf in Ps. 103 zuletzt in der menschlichen Seele seinen Schwer- und Ruhepunkt findet, so ergeht er hier schließlich an die Menschheit und zwar, weil diese völkerweise lebt und unter das Gesetz staatlichen Gemeinwesens verfaßt ist, zunächst an deren Spitzen: die Erden-Könige d.i. die über die Erde länderweise herrschen, an die Fürsten und alle welche Rechtspflege und Regiment auf Erden innehaben, dann an die Menschen beider Geschlechter und jedes Alters. Alle die von v. 1 an genannten Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn sein Name, Er (der Gott dieses Namens) alleine (Jes. 2,11. Ps. 72,18), ist נִשְׂגָּב so hoch, daß kein Name an Ihn auch nur von ferne hinanreicht; sein Ruhm (seine ruhmreiche Selbstbezeugung) erstreckt sich über Erd' und Himmel (s. 8,2). כִּי führt, ohne daß man scheiden kann und soll, sowol Stoff als Grund des Lobpreises ein, und daß das Verlangen des D. in יְהַלְלוּ alle genannten Wesen zusammenfaßt, sieht man daraus, daß er von den näher Genannten auf die ferner Genannten zurückblickend אֶרֶץ וְשָׁמָיִם sagt (vgl. Gen. 2,4). In v. 14 setzt sich die Angabe des Gegenstandes und Grundes des Lobpreises fort. Der Beweggrund, aus welchem der Aufruf aller Creaturen zu Halleluja hervorgeht, näml. die neue Gnade, die Gott seinem Volke erwiesen, ist zugleich des Halleluja, welches erschallen soll, letzter Grund, denn die Gemeinde Gottes auf Erden ist der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der

Weltgeschichte und die Verherrlichung dieser Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung. Man übers. nicht: er hat erhöht das Horn seines Volkes, ebenso wenig als 132,17: ich werde sprossen machen das Horn Davids. Das Horn ist beidemal ein solches, welches der Genannte nicht schon hat, sondern welches ihm gegeben wird (anders als 89,18.25. 92,11 u. ö.). Das Israel des Exils hatte sein Horn d. i. sein Ansehn und seine Macht zu Schutz und Trutz verloren. Nun hat ihm Gott wieder ein Horn geschenkt und zwar ein hohes d. h. ihm wieder zu achtunggebietender Selbständigkeit unter den Völkern verholfen. In Ps. 132., wo das Horn ein Gegenstand der Verheißung ist, konnten wir darunter unmittelbar den Zemach verstehen; hier wo der D. aus seiner Gegenwart heraus redet, ist das wenigstens nicht der Sinn, den er mit den Worten verbindet. Was nun folgt, ist Apposition zu וַיָּרֶם קֶרֶן לְעַמּוֹ: er hat erhöht ein Horn seinem Volk — Lob (wir sagen: zu Lob vgl. neutest. *εἰς ἔπαινον*) allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem ihm nahe stehenden Volke. Andere, wie Hgst., nehmen תְּהִלָּה als zweites Obj., aber הֵרִים תְּהִלָּה läßt sich nicht sagen. Israel heißt עַם קְרֹבוֹ das Volk seines Nahen (neutr.) = seiner Nähe (Köster), wie Jerusalem Koh. 8,10 מְקוֹם קָדוֹשׁ für מְקוֹם קֹדֶשׁ (Ew. §. 287[ab]). Es konnte auch nach Lev. 10,3 gesagt werden עַם קְרֹבָיו das Volk derer die ihm nahe sind (wie Trg. übers.). Beidemal ist עַם Regens, wie wol auch גֶּבֶר in גֶּבֶר עֲמִיתִי Zach. 13,7., was nicht mit Rückgang auf die abstractive Grundbed. von עמית Mann meiner nahen Gemeinschaft zu bed. braucht, sondern auch nach Ew. a. a. O. (vgl. oben zu 143,10. 78,49) Mann meines Nächsten d. i. mein nächststehender Mann bed. kann. Die Hauptform von עם wird in der Regel עַם vocalisirt. Um so unnöthiger ists, mit Olsh. Hupf. die Verbindung als adjectivische für עם קרוב לו zu fassen; eher könnte man es mit Hitz. nach AE. als appositionelles (einem Volke seinem nahen d. i. dem ihm nahestehenden) ansehen. Wir haben hier aber ein Beispiel der im Hebr. weitgreifenden genit. Unterordnung statt appos. Beiordnung: *populo propinqui sui,* wobei *propinqui* auf *propinquum* = *propinquitas,* aber auch auf *propinquus* (gleichs. Volk von der Art eines ihm Nahen) zurückgehen kann. So heißt Israel nach Dt. 4,7. Im Bewußtsein der Hoheit, die in diesem Namen liegt, tritt das Volk des heilsgeschichtlichen Gottes in diesem Ps. als Chorag aller Creaturen auf und stimmt ein von Himmel und Erde nachzusingendes Halleluja an.

PSALM CXLIX.

Halleluja dem Sieges-Gotte seines Volkes.

HALLELUJA.

1 **Singet Jahve ein neues Lied,**
Seinen Lobpreis in der Gemeinde der Frommen.
2 **Es freue sich Israel seines Erschaffers,**
Zions Kinder mögen jubeln ob ihres Königs.
3 **Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen,**
Mit Pauk' und Cither ihm musiciren,

4 Denn Gefallen trägt Jahve an seinem Volke,
Schmücket Demütige mit Heile.
5 Es frohlocken Fromme in Herrlichkeit
Jauchzen auf ihren Lagern.

6 Hochgesänge Gottes füllen ihre Kehle
Und ein zweischneidig Schwert führt ihre Hand,
7 Zu vollstrecken Rache unter den Nationen,
Bestrafungen unter den Völkern,
8 Zu binden ihre Könige mit Ketten
Und ihre Vornehmsten mit Eisenfesseln,
9 Zu vollstrecken an ihnen geschriebenes Recht —
Glorie ists für alle seine Frommen,
Halleluja.

Auch dieser Ps. erklärt sich, wie wir schon zu Ps. 147 sahen, aus der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit. Das neue Lied, zu dem er aufruft, hat Israels über die Völkerwelt erlangte Obmacht zum Inhalt. Wie 148, 14 dies daß Jahve seinem Volke ein Horn erhöht hat תְּהִלָּה לְכָל־חֲסִידָיו heißt, so heißt hier 149, 9 dies daß Israel an den Völkern und ihren Machthabern Rache übt הָדָר לְכָל חֲסִידָיו — der Verf. beider Ps. ist der gleiche. Die Väter meinen, es sei hier profetisch von den maccabäischen Kämpfen und Siegen die Rede. Aber der Ps. erklärt sich sattsam aus dem neugestärkten nationalen Selbstbewußtsein der Zeit nach Cyrus. Der Standpunkt ist ungef. der des B. Esther. Die neutest. Geistesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttest. Volksgemeinde. In dem Wahne ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Ps. in seinem *Classicum belli sacri*, welches, wie Bakius* sagt, nicht mit Dinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Ps. den Bauernkrieg. Man sieht, daß der Christ sich einen solchen Ps. *nicht* unmittelbar aneignen kann, ohne die apostolische Mahnung τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά (2 Cor. 10, 4) zu verleugnen. Der christliche Beter wird also den Buchstaben dieses Ps. in den Geist des N. B. umsetzen, der christliche Ausleger aber hat den zeitgesch. Wortsinn des alttest. Schriftstücks zu ermitteln.

V. 1—5. Eine Zeit, in welcher die Gemeinde sich verjüngt und ihrer Endgestalt näher rückt, treibt mit innerer Nothwendigkeit auch neue Lieder hervor. Eine solche neue Zeit ist jetzt für die Gemeinde der Frommen, für das seinem Gotte und väterlichen Glauben treugebliebene Israel angebrochen. Der Erschaffer Israels (עֹשָׂיו Plur. mit Pluralsuff. wie עֹשָׂי Iob 35, 10. עֹשַׂיִךְ Jes. 54, 5 vgl. עֹשׂוֹ Iob 40, 19., nach Hupf. Hitz. vgl. Ew. §. 256[b] Ges. §. 93, 9 Sing., aber *aj, ajich, aw* sind überall wirklich Pluralsuff.) hat gezeigt, daß er auch Israels Erhalter ist und der König Zions, daß er Zions Kinder nicht auf die Dauer unter fremder Herrschaft lassen kann und das Seufzen der Exulanten erhört hat (Jes. 63, 19. 26, 13). Darum soll die von ihrem Gott und König von neuem angeeignete Gemeinde Ihn, dessen Name jetzt von neuem aus ihrer Geschichte hervorleuchtet, mit Festtanz, Aduffe und Cither feiern. Denn (wie nun der bisher nur angedeutete Anlaß ausgedrückt wird) J. hat Gefallen an seinem Volke, sein Zorn ist gegen seine Gnade nur wie ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 7 f.). Die folg. Futt. besagen gegenwärtig vor sich Gehendes.

עֲנָוִים ist, wie häufig, Bez. der *ecclesia pressa*, welche bisher geduldig duldend der göttlichen Selbstthat ihrer Erlösung entgegenharrte. Nun schmückt er diese mit יְשׁוּעָה Hülfe gegen, Sieg über die feindliche Welt, nun frohlocken Fromme, bisher geknechtet und geschmäht, בְּכָבוֹד in Ehren oder ob der Ehre, die ihnen vor aller Welt vindicirt und neuverliehen ist (בְּ des Grundes oder, was bei der Nacktheit des Ausdrucks wahrscheinlicher, des Zustandes und der Stimmung[1]), sie jauchzen auf ihren Lagern, auf denen sie bisher in Klagen über die Gegenwart (vgl. Hos. 7, 14) sich ergossen und sehnsüchtig nach einer besseren Zukunft schmachteten (Jes. 26, 8), denn das Nachtlager ist der Ort des Selbstgesprächs 4, 5., die da vergossnen Thränen 6, 7 sind für Israel in Jauchzen verwandelt.

V. 6—9. Der Blick richtet sich hier in die Zukunft. Das Volk der Gegenwart ist in seinem Gott wieder zu hohem Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein seiner Bestimmung, die ganze Völkerwelt dem Gotte Israels zu unterwerfen, gelangt. Angesichts der erlebten Wiedererhebung ist ihre Kehle voll Jahve erhebender Worte und Lieder (רוֹמְמוֹת Plur. von רוֹמָם oder nach a. LA רוֹמַם 66, 17) und als Knechte dieses Gottes, des Erbherrn aller Heiden (82, 8), halten sie in der Hand mehrmündiges d. i. mehrschneidiges Schwert (s. oben S. 540), um in den Kampf für die wahre Religion zu ziehen, wie es nicht lange nachher wirklich die Maccabäer thaten, *ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενοι* 2 Macc. 15, 27. Der Sinn von 9ª wird ein anderer, je nachdem man diese Zeile dem Vorigen bei- oder unterordnet. Untergeordnet würde sie den Vollzug des Blutgerichts an den Mitgeschleppten besagen und כָּתוּב bezöge sich auf maßgebende Thatsachen wie Num. 31, 8. 1 S. 15, 32 f. (Hitz.). Aber Hinrichtung der besiegten weltlichen Machthaber so unbedingt in Aussicht zu nehmen ziemte am wenigsten dem religiösen Lyriker. Ebenso wenig ist an das den cananäischen Völkerschaften zugeurtelte Vertilgungsgericht zu denken, welches aus bes. Grunde auf diese lautet. Faßt man 9ª als beigeordnet, so besteht das „geschriebene Recht" in dem Vollzug der Unterwerfung, und dies empfiehlt sich durch die vollgültige Parallele Jes. 45, 14. Indes hat der D. bei כתוב nicht diese oder jene Schriftstelle, sondern im Allgem. das Zeugnis des Gesetzes und der Profetie im Sinne, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen. Unterwerfung (und allerdings nicht unblutige) ist das schriftmäßige מִשְׁפָּט, zu dessen Vollstreckung sich J. seines Volkes bedient. Weil der Gott, der sich so zur Geltung bringt, Israels Gott ist, so ist diese Unterwerfung der Welt הָדָר Glanz und Glorie aller ihm in Liebe Ergebenen. Die Verherrlichung Jahve's ist auch die Verherrlichung Israels.

---

1) So (mit Prang, nicht „mit Heeresmacht") ist auch *μετὰ δόξης* 1 Macc. 10, 60. 14, 4. 5 gemeint, s. Grimm zu d. Stellen.

PSALM CL.

Schluss-Halleluja.

[1] **Halleluja,**

Lobet Gott in seinem Heiligtum,
Lobet ihn in seiner gewaltigen Veste!
2 **Lobet ihn in seinen Machtthaten,**
Lobet ihn nach der Fülle seiner Grösse!
3 **Lobet ihn mit Hörnerschall,**
Lobet ihn mit Harfe und Cither!
4 **Lobet ihn mit Pauk' und Reigen,**
Lobet ihn mit Saiten und Schalmei!
5 **Lobet ihn mit hellen Cymbeln,**
Lobet ihn mit schmetternden Cymbeln!

6 **Alles was Odem hat lobe Jāh,**
Halleluja.

Der Aufruf, Jahve בְּמָחוֹל וּבְתֹף 149,3 zu loben ergeht hier von neuem v.4., aber mit Herbeiziehung aller Instrumente, und nicht an Israel blos, sondern an jegliche Seele.

V. 1—5. Die Synagoge zählt nach Ex. 34,6f. dreizehn göttliche Attribute (שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִדּוֹת), denen nach Kimchi's Bemerkung das dreizehnmalige הַלֵּל dieses Ps. entspricht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß im Sinne des D. das von Halleluja's umfangene zehnmalige הַלְלוּ bedeutsam ist, denn die Zehn ist die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit, der erschöpften Möglichkeit. Die Ortsbestimmungen v. 1 verhalten sich attributiv zu Gott und bezeichnen den himmlischen, jenseitigen als Gegenstand des Lobpreises; קָדְשׁוֹ (dessen möglicherweise örtlichen Sinn קֹדֶשׁ und קֹדֶשׁ קָדָשִׁים des Stiftszelts und Tempels erweisen) ist hier der himmlische הֵיכָל und רְקִיעַ עֻזּוֹ die von Gottes Allgewalt ausgespannte und von Gottes Allgewalt (68,35) zeugende Veste nicht nach ihrer der Erde zugewandten Vorderseite, sondern nach der der himmlischen Welt, welche sie von der irdischen abgrenzt, zugewandten Kehr- oder Innenseite. Das 3. und 4. הַלְלוּ gibt zum Gegenstande zugleich den Grund des Lobpreises: die Erweisungen seiner גְּבוּרָה d.i. seiner allesüberwindenden Stärke und die Fülle seiner Größe (גֻּדְלוֹ = גָּדְלוֹ) d.i. seine absolute unendliche Größe. Das 5. und 6. הַלְלוּ zieht in das Concert zu Gottes Lobe das Widderhorn שׁוֹפָר, dessen Name misbräuchlich auch Name der metallenen חֲצֹצְרָה wurde (s. zu 81,4) und die zwei Arten der Saiteninstrumente (s. 33,2): Nabla (d.i. Harfe und Lyra) und Kinnor (Cither), das *ψαλτήριον* und die *κιθάρα* (*κινύρα*). Das 7. הַלְלוּ fordert zu Festreigen auf, dessen begleitendes Hauptinstrument das תֹּף (arab. *duff*, span. aus dem Maurischen *adufe*) oder Tambourin ist. Das 8. הַלְלוּ zieht Saitenspiel im weitesten Umfang מִנִּים (vgl. 45,9) v. מֵן, syr. *menîn*, und die Hirtenflöte עֻגָב (mit ג *raphe* = עוּגָב) heran, das 9. und 10. die zwei Arten von Castagnetten (צִלְצְלֵי Verbindungsform v. צֶלְצְלִים Sing. צִלְצַל): die klei-

neren hellklingenden und die größeren tiefer tönenden lärmenderen (vgl. *κύμβαλον ἀλαλάζον* 1 Cor. 13, 1), wie mit Schultens Pfeifer Burk Köster u. A. צלצלי שֶׁמַע (Pausalform v. שֵׁמַע = שֶׁמַע wie סָתֶר Dt. 27, 15 u. ö. v. סֵתֶר = סָתֶר) und צלצלי תְרוּעָה zu unterscheiden sein werden.

V. 6. Der Aufruf zum Lobpreis erging bisher an Unbenannte, aber wie die gehäuften Instrumentnamen zeigen vorzugsweise an Israel. Nun verallgemeinert er sich auf „die Gesamtheit des Odems" d. i. alle die Wesen, welche von Gott mit נִשְׁמַת חַיִּים begabt sind d. i. auf die ganze Menschheit.

Mit diesem volltönenden Finale endet der Psalter. Wie auf fünf Stufen emporgestiegen schwebt er in diesem Schlußpsalm auf der seligen Höhe des Endes, wo, wie Gregor von Nyssa sagt, alle Creatur, nachdem die von der Sünde angerichtete Zertrennung und Verwirrung hinweggethan, harmonisch zu Einem Reigen (*εἰς μίαν χοροστασίαν*) geeinigt und der Chor der Menschheit mit dem Engel-Chor concertirend zu Einer Cymbel göttlichen Lobes geworden und Gotte dem Triumfator (*τῷ τροπαιούχῳ*) das schließliche Epinikion zujauchzen wird. Einer besonderen Schlußberacha bedarf es nun nicht. Dieser ganze Schlußpsalm ist eine solche. Nicht einmal eines אָמֵן (106, 48 vgl. 1 Chr. 16, 36) bedarf es. Das הללויה schließt es in sich und überbietet es.

Excurse von J. G. Wetzstein.

I. Die Symbolik des Waschbeckens und des Schuhes.

Zu Ps. 60, 11 (S. 390 f.).

Die nächstliegende Erklärung der Worte *Moab ist mein Waschgefäss und auf Edom werfe ich meinen Schuh* scheint mir nach heutiger Anschauung in Syrien die zu sein: Moab ist das Gefäß, in dem ich Gesicht und Hände weiß wasche d. h. das Land und Volk, in dem ich mir (durch seine Besiegung) Glanz und Ruhm erwerbe, und Edom entwürdige ich zum Orte, wohin ich meine ausgezogenen Schuhe werfe[1] d. h. ich lasse Edom die demütigendste Behandlung, die eines Heloten, widerfahren. Der selbe Sinn bleibt, wenn sich der Dichter Edom als eine Person gedacht hätte, auf welche er zur Beschimpfung seinen Schuh wirft. Es ist wol nicht zweifelhaft, daß sich diese beiden ersten Versglieder auf eine — je nach der Auffassung des ganzen Psalms — entweder schon vollendete, oder als nahe bevorstehend gedachte Besiegung der zwei Völker beziehen, da von einer solchen mit Sicherheit das dritte Versglied bezüglich der Philister spricht, man mag nun התרועעי vom Feldgeschrei (wenn der Kampf bevorstehend) oder vom Rachegeschrei (nach der Besiegung) verstehen. — Der prägnanten Dichtersprache genügt die Erwähnung des Wasch-

1) Im Altarabischen ist נַעְל sowol Singular als Collectiv; so wird es auch im Hebräischen sein und das Vorkommen des Duals spricht nicht dagegen. Die neuere Sprache hat noch das *nomen unitatis* נַעְלָה, aber die Beduinen vermeiden gerne beide Worte wegen des Anklanges an das ihnen schreckliche לַעְנָה „Fluch“, doch brauchen sie jenes, wo sie dieses meinen und sagen *ʿalèh en-naʿala* „über ihn der Schuh!“ (oder das Hufeisen, denn auch dieses bedeutet *naʿăl*) im Sinne „über ihn der Fluch!“ Darauf basirt sich auch das Sprichwort: *el-weled el-charâ jegib li-ahèluh en-naʿăla* „das schmutzige Kind bringt den Seinigen den Schuh“ d. h. das schlechte Kind bringt über die Seinigen den Fluch (vgl. Tantawi's *Traité* p. 119). Den *Naʿăl* findet man heutigentags fast nur noch bei den Nomaden und den *Ḳarâwina* (Bewohnern der Wüstendörfer); er wird nebst den Riemen aus der frischen Haut eines geschlachteten oder gefallenen Kameels geschnitten, und noch feucht an den Füßen befestigt, damit er im Trocknen die Form derselben annimmt. Die syrischen Bauern tragen jetzt die eine Spanne hohe rothe oder gelbe *gezma*, eine Art Stiefel, und die ärmeren Städter die bis zum Knöchel reichende rothe *surmeia*, einen wirklichen Schuh, während die wolhabenderen den gelben Unterschuh (*ḳalśin*) und den rothen Ueberschuh (*bâbûga*, coll. *bâbûg* und *bawâbig*) tragen. Diese 4 Fremdworte lassen auf einen ausländischen Ursprung der Sache schließen; doch mag die einfache *Surmeia*, welche auch *merkûb* (מַרְכּוּב) heißt, in den syr. und paläst. Städten uralt sein. Daß man bei den Hebräern unter נַעַל auch den wirklichen Lederschuh begriff, ist nach Amos 2, 6. 8, 6 kaum zweifelhaft.

gefäßes zur Vergegenwärtigung des dem Semiten so geläufigen Bildes „sich weiß waschen“ d.h. sich Ansehen verschaffen. Bei den arabischen Dichtern ist die Metapher „sich im Blute der Feinde weiß waschen“ (بيّض وَجْهَه بدم الأعدا) nicht selten. In der Sprache des gemeinen Lebens ist der بَيَاض الوجه (*candor faciei*) ein weiter Begriff, denn alles Gute und Schöne, was der Mensch thut oder empfängt, macht sein Gesicht weiß (يبيّض وجهه). Da nun das Eine und Andere häufig ist, so hört man auch den Ausdruck sehr oft. Daß auch bei den Hebräern die bildliche Redensart des sich Weißwaschens eine weit ausgedehntere Anwendung fand, als es nach Ps. 51, 9 scheinen könnte, sieht man aus Jes. 1, 16–18. Iob 9, 30 und Spr. 30, 12., und eine Besiegung der Moabiter mußte wol einem israelit. Könige vor seinem Volke den بياض الوجه verleihen. Entgegengesetzt ist der سَوَاد الوجه (*nigror faciei*), welcher durch alles Böse und Häßliche, was man thut oder leidet, bewirkt wird. Da schon das Abschlagen einer Bitte, die mislungene Vermittlung zwischen Zankenden, die Nichtannahme eines Geschenks, ja die Nichterwiderung des Grußes das Gesicht des Bittenden, Vermittlers, Gebers und Grüßenden schwärzt (يسوّد وجهه), so kommt es, daß man dem Ausdrucke, wie den Geschwärzten selber in einer syr. Stadt fast täglich begegnet; vgl. Burckhardt, Arab. Sprüchw. (Weimar 1834) p. 48 u. 49. Freytag, *Prov. arab.* Bd. III p. 239 (No. 1435 und No. 1436)[2] und p. 534. — Das zweite Versglied anlangend, so ist der Schuh, als der gemeinste Theil der Bekleidung das Bild der Niedrigkeit und Verächtlichkeit und ebensowenig, wie das obscöne *charâ* „Koth“, erwähnt man den Schuh, ohne sich durch Hinzufügung der Worte: *agellak Allâh* „verherrliche dich Gott!“ dem Hörer gegenüber zu salviren. Das Sprüchwort *adall min en-na'l* „gemeiner als der Schuh“ findet sich bei Freytag, *Prov. arab.* Bd. I p. 514; damit gleichbedeutend ist: *adall min el-ḥidâ* ebend. p. 516. Zum ersten citirt Meidânî zwei Dichterverse; der eine heißt: „die Wange der Kulêbiten unterzieht sich leichter der beschimpfenden Berührung, als der Schuh“ (den die Füße in den Schmutz treten), der andere ist: „Gewöhnt an langjährige Schmach fügen sie sich leichter den Fußtritten, als der Schuh.“ Hierher gehört auch: *jâ ḥabbadâ el-munta'limûna ḳiâmâ* (bei Freytag Bd. III p. 513) „o wie schön ist es, sich die Schuhe stehend anzuziehn“ d. h. mit dem Pöbel zu verkehren, ohne sich selbst gemein zu machen.[3] Wenn es schon ein Schimpf ist, mit dem Schuh zusammengestellt zu werden, so ist es ein noch größerer, mit ihm geschlagen zu werden. Vor einem Feinde gewarnt, ruft der Araber, um die größtmögliche

2) Das Wort *Sawâd* hat Freytag hier irrig durch *opes* übersetzt. Das Sprüchwort heißt: Misgeschick über Misgeschick macht das Herz blind d. h. bricht den Lebensmut und die Thatkraft. In Damask sagt man: الطّفر يعمّى القلب „die Armut macht das Herz blind.“

3) Die von Meidânî hierzu gegebene Anekdote ist einer jener schlechten Witze, wie sie die Araber zu einer Menge ihrer Sprüchwörter haben.

Geringschätzung dieses Feindes auszudrücken: *bâbûgi ʿalâ ra'suh*[4] „mein Schuh auf seinen Kopf!" d. h. es bedarf nur einiger Schläge mit meinem Schuh, um seiner loszuwerden. Ein entlassener schlechter Diener läßt seinen Herrn um Wiederannahme bitten und dieser antwortet dem Vermittler: *jegi wa-ja'chod surmeiati ʿalâ ḳafâh* „er komme wenn er meinen Schuh auf den Kopf haben will", d. h. ich würde ihn auf die schimpflichste Weise wieder fortjagen. Der Chalife Mutewekkil ließ den Imân Ahmed (ibn Ḥanbal) ersuchen, für ein Mädchen seines Palastes zu beten, welches die fallende Sucht hatte; der Imâm zog den Schuh (*naʿl*) aus, gab ihn dem Boten und sagte: Geh, setze dich zu Häupten des Mädchens und sprich: „Ahmed läßt dich fragen, ob du aus diesem Mädchen fahren, oder mit diesem Schuh siebenzig aufgezählt haben willst?" Der Bote that, wie ihm gesagt und der böse Geist (*el-mârid*) antwortete durch den Mund des Mädchens: „Ich gehorche! Hätte mir Ahmed befohlen, den ʿIrâḳ zu verlassen, so würde ich es thun." Und er fuhr aus und floh und das Mädchen wurde gesund u. s. w. (HSS. der kön. Bibl. in Berlin, Sect. Wetzst. II. No. 355, Fol. 113a). Von einem schlimmen, durchtriebenen Menschen sagt man in Damask sprüchwörtlich: *ḍarab eš-Šeṭân alf bâbûga* „er schlug den Satan tausendmal mit dem Schuh" d. h. der Satan war sein Schüler, blieb aber seinem Meister gegenüber ein solcher Stümper, daß ihn dieser auf die verächtlichste Weise behandelte, durch die gemeinste Strafe heranzubilden suchte. Ein anderes damascener Sprüchwort heißt: *el-gehennam bên el-bawâbîg* „die Hölle ist unter (*inter*) den Schuhen." Das Empfangzimmer der städtischen Häuser ist zweitheilig: der bei Weitem größere Theil ist mit Teppichen und Diwanen belegt und hier sitzen die Gäste; der kleinere, *ʿataba* genannte Theil ist um eine bis drei Stufen niedriger und hier stehen die Diener, Sclaven und alle geringgeschätzten Leute, die sich nicht unterstehen hinaufzusteigen; hier stehen auch die Ueberschuhe der Obensitzenden. Das Sprüchwort bedeutet nun, daß das Gefühl, ungeehrt und verurtheilt zu sein, an dem Orte stehen zu müssen, wohin die Andern ihre Schuhe stellen, der Höllenpein gleichkommt.[5] Dieses Sprüchwort scheint mir die e r s t e der beiden oben als möglich bezeichneten Erklärungen von Ps. 60, 10b zu illustriren, während zu Gunsten der a n d e r n an jene Verfügung des *el-Ḥâkim bi'amr-Allah* erinnert werden kann, wornach in Syrien und Aegypten die Christen hölzerne Kreuze und die Juden Holzschuhe an ihre Hälse hängen mußten, die nicht einmal im Bade abgenommen werden durften. Daß es dabei einzig auf B e s c h i m p f u n g abgesehen war, geht aus den weiteren Punkten jener Verfügung hervor, nemlich daß beide Theile nur schwarze Turbane tragen, nicht auf Pferden sondern nur auf Eseln ohne Satteldecken reiten, keine moslemischen Dienstboten haben durften u. s. w. (HSS d. kön. Bibl. in Berl. Sect. Wetzst. II. No. 351, Fol. 167r). Die Annahme mehrerer Exegeten, daß unter dem Werfen des Schuhs

4) Statt *bâbûgi* sagt man auch *surmeiati*, und auf dem Lande immer *gezmati*. Diese prahlerische Phrase ist unter dem gemeinen Volke sehr häufig, doch habe ich sie niemals verwirklichen sehen.

5) Die Araber sind bekanntlich für nichts so empfindlich, wie sie es für äußere Auszeichnung sind, und die Worte des Dichters Abû Farrâs: „*lanâ eṣ-ṣadr au el-ḳabr* „wir verlangen den Ehrensitz oder das Grab" sind jedem Araber aus der Seele gesprochen.

auf Edom die Besitzergreifung desselben zu verstehen sei, halte ich für unrichtig. Hitzig bemerkt in seinen Psalmen (Bd. II p. 33) zu ihrem Gunsten: der Schuh gelte als Symbol der Sache, die einen Herrn hat, denn man sage von einer Geschiedenen: „sie war mein Schuh und ich zog ihn aus" (Burckhardt, Beduin. p. 91), ihn ausziehn bedeute also sich eines Eigentums begeben, laut Dt. 25, 9. Ruth 4, 7 f, und ihn auf Etwas werfen besage: davon Besitz ergreifen. Hier muß ich zunächst constatiren, daß das Citat aus Burckhardt eine Redensart ist, von welcher Variationen vorkommen. Das wegwerfende Bild des Schuhs braucht nur der Pöbel, und auch der nur dann, wenn er durch beleidigende Vorwürfe gereizt, oder von Haß gegen die Geschiedene oder deren Familie erfüllt ist. Der Hauranier sagt in diesem Falle Vorwürfen gegenüber: *ṭôbî wa-šalaḥtuh* „mein Hemde wars, und dieses habe ich ausgezogen." Ein Vater oder Bruder, der seine als Jungfrau verführte Tochter oder Schwester getödtet hat (was Landessitte ist), weist fremde Vorwürfe mit der stehenden Phrase zurück: *iṣba'î wa-ḳaṭa'tuh* „mein Finger wars, und den habe ich abgeschnitten", oder: *iṣba'i wa-'âb, ḳaṭa'tuh* „mein Finger wars, und dieser wurde schadhaft; ich schnitt ihn ab", d. h. es war mein Fleisch und Blut, kein fremdes, wozu also mich zur Rede setzen? Aber auch die beiden Bibelstellen sind jener Erklärung wenig günstig. In Dt. 25, 9., wo die verschmähte Wittwe ihrem Schwager den Schuh auszieht und ihm ins Gesicht speit, will sie ihn einfach beschimpfen. Ginge mit dem Schuh das Selbstbestimmungsrecht auf sie über, so mußte, da sie sich dasselbe nicht selber nehmen kann, der Akt des Schuhausziehens nicht von ihr, sondern von ihm geübt werden, und wenn der Mann von da ab der Barfüßler hieß, so würde dieser Beiname keine Brandmarkung mehr sein, was er doch augenscheinlich sein soll, sondern bedeutete weiter nichts als den Besitzlosen, was keinen Sinn hätte. Das Schuhausziehen will hier aber gewiß sagen: Wie du den verstorbenen Bruder und seine Wittwe verachtest, so müssest du jenen Verachteten und Elenden gleichen, denen das schlechteste Kleidungsstück, der Schuh, fehlt und die auf dem scharfen und erhitzten Gestein, in Schnee, Regen und Koth barfuß gehen müssen. Sehr verschieden von dieser Stelle ist Ruth 4, 7. 8. Hier überreicht ein Mann seinen Schuh einem andern Manne, allerdings zum Zeichen der Uebertragung einer Berechtigung, ohne daß jedoch der unreine Schuh als solcher das Symbol des Eigentums überhaupt wäre. Dafür werden sich keine Belege finden. Vielmehr ist seine Ueberreichung nur das sichtbare Zeichen des Aktes der Uebergabe und Uebernahme (des *teslîm* und *tesellum*), durch welche Verkauf, Tausch, Verzicht oder Schenkung eine zu Recht bestehende Thatsache wird (לְקַיֵּם כָּל־דָּבָר). Wählte man dazu ein Kleidungsstück, weil man sich damit eines wirklichen Besitzes scheinbar entäußerte, so konnte dies auch ein anderes Stück sein; darf man aber von dem einfachen Anzuge der heutigen Bewohner Haurans und des gesammten Ostjordanlandes auf den des bibl. Altertums schließen, so würde häufig, besonders auf dem Lande außer dem Schuh nur noch der Mantel disponibel geblieben sein, und auch diesen wird man in der heißen Jahreszeit nicht immer bei sich gehabt haben, abgesehen davon, daß für die Wahl des Schuhes noch seine Verächtlichkeit sprach, welche besagte, daß man sich von dem entäußerten Objekte leicht trenne und es dem Andern von Herzen gönne.

II. Ueber die *υἱοὶ Βαιάν* 1 Macc. 5, 4.

Zu Ps. 80 (S. 590. Anm. 1).

Die *υἱοὶ Βαιάν* waren ein kleiner Volksstamm, Namens בְּנֵי בְיָן. In den arabischen Geschlechtsregistern ist das Wort بَيَّان als Männername nicht selten, auch der *Ḳâmûs* hat unter بين einen ابو علي بن بَيَّان; seine appellative Bedeutung ist die der Eigennamen فَارُوق und فَيْصَل, nämlich *discernens seu ratione seu gladio*. — In Betreff der Wohnsitze der *Benî Baijân* läßt sich daraus, daß Judas für die ihnen wegen Straßenräubereien zugedachte Züchtigung die beste Gelegenheit fand, als er die Edomiter im ʿAraba-Thale überfallen und geschlagen hatte, der Schluß ziehen, daß sie in der Nähe frequenter Landstraßen beim ʿAraba-Thale hausten. Ein wichtiger Knotenpunkt der dortigen Straßen ist der wasserreiche und in den Annalen des Islam vielgenannte *Ġamr*-Brunnen (الغَمْر)[6] an der Westseite der *ʿAraba*, zwei Karawanenmärsche nördlich von *Aila* und gleichweit vom Ruinenorte *Ṣoġar* im SW. des todten Meeres abgelegen, denn hier schneidet die von Aila nach Hebron und Jerusalem führende Straße mit derjenigen, welche von Aegypten nach Petra und östlicher führte. Die von Aila nach *Ġazza* gehenden Karawanen berührten Ġamr zwar nicht, da sie, wie noch heutigentags, schon südlicher die westlichere Richtung einschlugen, aber sie mußten immer bei den Tränken des *Wâdî el-Laḥjâna* Halt machen, die kaum 10 Stunden SW von Ġamr liegen, blieben also gleichfalls innerhalb der Machtsphäre der Räuber, wenn diese das Gebirg bewohnten, welches zwischen Ġamr und jenem Wâdî liegt. Dieses Gebirge aber heißt *Ġebel el-Baijâna* (جبل البَيَّانة), was gleichbedeutend ist mit *Ġebel Benî Baijân*, denn seitdem die arabische Sprache für das *Gentile* den Plural auf *ûn* und *în* außer Gebrauch gesetzt hat, bildet man von البَيَّاني „der Baijânit" البَيَّانة „die Baijâniten"[7]. Burckhardt (Reisen in Syr. übers. v. Gesenius p. 735 f.), von ʿAin eṣ-Ṣâdiḳa am Nordende des ʿSerâh-Gebirgs nach Aegypten aufbrechend, passirte die ʿAraba südlich von Ġamr; seine hierher gehörige Mittheilung lautet: „Wir passirten das ʿAraba-Thal in $1\frac{1}{2}$ Stunde; der uns gegenüberstehende Berg schien der höchste der ganzen Kette zu sein, so weit ich nördlich und südlich sehen konnte. Er heißt

6) Gewöhnlich *Ġamr el-ʿArabât* genannt zum Unterschiede von einer andern gleichnamigen Tränke und Straßenstation zwischen *Maʿân* und *Têmâ*.

7) Am meisten liebt das Gentile bekanntlich den gebrochenen Plural z. B. الجَوابِرة (vom Sing. جابِريّ) „die *Benî Ġâbir*" (Burckhardt, Syr. p. 680), الصوالحة (v. Sing. صالحيّ) „die *Benî Ṣâliḥ*" (ebend. p. 744); vgl. dazu العَناطِكة, البَوارِتة, المَقادِسة die Jerusalemer, Beiruter, Antiochier. Analoger Weise erwartete man von البَيَّاني einen Plural البَيَايِنة; aber ein solcher ist aus phonetischen Gründen nicht möglich und deshalb nennt man auch die بني سَيَّال

Gebel Beyâne, جبل بيّانه, und ist von vielen breiten Wadi's durchschnitten; indessen ist jene Kette nicht halb so hoch, als die östlichen Berge. In 1½ St. erreichten wir den Gipfel der Hügel — —." Vor *Beyâne* fehlt bei Burckhart der Artikel; vielleicht wurde ihm das Gebirg von Einigen seiner Gefährten *G. Beyân* „Gebirg der (*Benî*) *Baijân*" und von Anderen *G. el-Beyâne* „Geb. der Baijâniten" genannt, so daß er die Artikellosigkeit des einen und die Wortbildung des andern für das Richtigere hielt. Einer jener breiten Wadi's, vielleicht der, an welchem die von Judas zerstörte Veste lag, heißt nach Robinsons Palaest. I p. 328 „der *Wadi* der *Baijaniten*" (وادي البيّانة). Hierher gehört auch eine Angabe im geographischen Lexicon des *Abû ʿObeid el-Bekri* († 487 der Higra), welche Juynboll in Bd. IV p. 416 seiner Ausgabe des كتاب المراصد leider unvollständig wie folgt mittheilt: بَيّان بالفتح والتشديد موضع مجاور للغمْر الح „*Baijân* mit doppeltem *a* und verdoppeltem Jod ist eine Oertlichkeit in der Nachbarschaft von *Ġamr* u. s. w." Wahrscheinlich stand in der von Bekri benutzten Originalschrift خربة بيّان oder جبل بيّان (die Ruine der Baijân, oder das Gebirg der B.); Bekri aber, in بيّان nicht den Eigennamen eines Volks, sondern den einer Oertlichkeit vermuthend, substituirte dem vorstehenden خربة oder جبل das einmal stereotyp gewordene مَوْضِع, mit welchem jene Compilatoren wo möglich Alles bezeichnen.

(einen Stamm in der Trachonitis) nur السَّيّالَة und nicht السَّيَائلة. Auch würde sich aus einem Plural بيّانة nicht mit Sicherheit auf einen Sing. بيّانيّ schließen lassen, da das ن der Endsilbe im Plur. fract. der Gentilia sehr oft Servilbuchstabe ist z. B. in اللَّيَائنة (vom Sing. اللَّيْثيّ) „die *Benî Leiṯ*" (Burckh. Syr p. 719), الغوارنة (v. S. الغَوْرِيّ) „die *Gôr*-Bewohner" (Burckh. p. 660); vgl. dazu الحَمَاصِنَة und الصَّوَارِنَة (vom S. الحِمْصِيّ und الصُّورِيّ) „die Einwohner von *Emesa* und *Tyrus*." Da die Form فَعّالَة ein sehr beliebtes Collectiv von فَعّال geworden ist (vgl. *ḥaṣṣâda* die Schnitter, *reggâda* die Einärnter, *derrâsa* die Drescher, *keijâla* die Getreidevermesser, *tarrâba* die Erdarbeiter, *lebbâna* die Ziegelstreicher u. s. w.), so liegt es nahe, dem Collectiv *Baijâna* einfach den Namen des Stammvaters Baijân als Singular unterzuschieben; doch ist diese Annahme unnöthig, da auch bei andern Wortbildungen das يّ der Nisba im Collectiv verschwindet; vergl. العَنَزَة, الحَسَنَة, السَّبَعَة, الفَرَجَة, Alles Namen von Wanderstämmen, deren Singulare عَنَزِيّ, حَسَنِيّ, سَبَعِيّ, فَرَجِيّ lauten.

III. Ueber den Vogelnamen דרור.

Zu Ps. 84, 4 (S. 525).

Saadia Gaon erklärt דְּרוֹר durch das arabische دُورِيَّة, ein Wort, an dessen Richtigkeit man gezweifelt hat. Es ist jedoch vollkommen richtig, denn in Syrien und Palästina heißt der gemeine Sperling دُورِيّ *dûrî*, wovon das *Nomen unit.* دُورِيَّة. Das Wort ist zurückzuführen auf دُور, den Plural von دَار „das Gehöfte" und bedeutet eigentlich „in den Gehöften befindlich oder wohnhaft"; so bringt der *Kâmûs* (unter دار) die Redensart ما بِهِ دُورِيّ (von einer verödeten Ortschaft gebraucht) „es ist kein Gehöfte bewohnendes Wesen drin", wo wir sagen würden „keine lebende Seele". In dieser Redensart wechselt es beliebig mit den synonymen دارِيّ, دَيَّار und دَيُّور, die gleichfalls Denominativa von دَار sind.

Das Wort *Dûrî* ist eine recht charakteristische Benennung des Sperlings, welcher in ungeheuren Völkern die Dörfer bewohnt, wo ihn das anstehende und auf den Tennen im Freien liegende Getreide die eine Hälfte des Jahres mästet, während er in der andern in den Höfen der Häuser Nahrung findet. Er nistet in den Wänden, indem er zwischen den Luftziegeln den Lehm herausgräbt. Weil diese Löcher den Mauern schaden, so werden sie alljährlich einmal verstopft, wobei die ausgenommenen Vögel immer eine reiche Mahlzeit geben, die einzige übrigens im Jahre, denn mit der Sperlingsjagd gibt sich Niemand ab.

Eine andere Frage ists, ob der *Derôr* auch wirklich dem *Dûrî* entspricht? Unmöglich wäre dies, wenn das in Ps. 84, 4 u. Spr. 26, 2 mit *Derôr* verbundene *Ṣippôr*, wie man annimmt, den Sperling bedeutet. Saadia muß also צִפּוֹר anders erklären. Aber ist denn צִפּוֹר der Sperling? Kann ein Wort, womit die Bibel fast alle Arten von Vögel bezeichnet, der Name einer besondern Species sein? Auch seine Zusammenstellung mit dem arabischen عصفور, von welchem es allerdings nur dialektisch verschieden ist, unterstützt jene Annahme nicht, denn dieses ist ein Collektivname für die ganze Masse der kleinen zwitschernden und singenden Vögel, neben welchem die einzelne Species noch ihren besonderen Namen haben muß. Daß man in Syrien selten von einem anderen *'Oṣfûr* als dem Sperlinge etwas sieht und hört, kommt daher, daß sich dieser dort übermäßig vermehrt hat, während das abgeholzte und mit Raubvögeln angefüllte Land an Singvögeln aller Art sehr arm geworden ist. Entspricht aber der *Ṣippôr* dem *'Oṣfûr* in diesem Sinne, so könnte der *Derôr* wol der *Dûrî* sein. Die Schwalbe, an welche man gewöhnlich denkt, hat ihren Namen, und die wilde Taube, welche Andere im *Derôr* vermuthen, paßt nicht zu Spr. 26, 2.

Die Etymologie des Wortes *Derôr* ist dunkel. Bedeutet es den Sperling, so wird es wol ein sogenanntes Primitiv sein, wenigstens liegt es dann näher, das syro-arabische *Dûrî* für ein durch spätere Unterstellung einer durchsichtigeren Etymologie verderbtes *Derôr*, als dieses für eine defectiv geschriebene und darum irrig punktirte פלעלל-Form (etwa wie פְּרִיר) von der Wurzel דור zu halten.

IV. Ueber die landwirthschaftliche Bedeutung des Wortes מענה.

Zu Ps. 129, 3 (S. 712) vgl. zu Ps. 65, 11 (S. 409 f.).

Das Wort מַעֲנָה, arabisch مَعْنَاة, bedeutet einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf Einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche beginnt. Die Länge der *Ma'nâh* ist mithin gleich der Länge der Furchen. Da der gewöhnliche palästinische Stier kleiner und schwächer als der unsrige ist, und unter dem Joche, das seinen Nacken beschwert und seinen Hals beengt, leicht ermüdet, so muß man ihn durch häufiges Ruhen wieder zu Kräften kommen lassen. Dies geschieht immer bei Beendigung einer Furche, wo der Bauer den ungefügen Pflug aus der Erde heben und umwenden, wo er mit dem *Jâbût* (יָאבּוּת, einem eisernen Schäufelchen am untern Ende des Ochsensteckens) die feuchte Erde abstreifen und die gelockerten Keile und Ringe wieder festklopfen muß, während dessen das Gespann ausruhen kann. Daher macht man auch die Furchen nicht lang. Ist der Acker unter 200 Schritte lang, so bildet er nur Eine *ma'nâh*; wenn sich aber in ebenen Gegenden die langen Parzellen (*sihâm* vom Sing. שָׂהם) der einzelnen Ackerbauern eines Dorfs oft fast ½ Stunde weit hinziehen, so ist der Pflüger genöthigt, seine Parzelle in mehrere معانى (מַעֲנוֹת) abzutheilen, deren jede für sich gepflügt wird. In die Breite lassen sich nämlich die Furchen nicht ziehen, weil die Parzellen meist allzuschmal sind und weil die schon bestellten Aecker der beiden Feldnachbarn dadurch geschädigt würden, denn die Feldgrenzen (*hudûd* vom Sing. חַד) werden nicht, wie bei uns, durch Ränge, d. h. durch breite Rasenstreifen gebildet, sondern nur durch vereinzelte Steinhaufen, von denen zwischen je 2 Feldern 2 größere liegen, welche *amâmî* (vom Sing. אַמֶּמָה „Mutter- d. h. Hauptrain") heißen und eine Anzahl kleinere, *ka'âkîr* (vom Sing. קַעְקוּר) genannt. Auch würde durch diese Rainsteine eine Querpflügung erschwert und der Pflug häufig sehr beschädigt werden. In meiner Sammlung hauranischer Bauernregeln findet sich folgende: „Ein Stier nützt dir so viel wie zweie und die Kürze der *ma'nâh* so viel wie ihre Länge" (يُغْنِيك عن ثورين ثور ويغنيك عن طول المعانى قصرها), wozu ich folgende Originalerklärung eingetragen habe: Wenn die größere oder kleinere *ma'nâh* am Ertrage des Feldes nichts ändert, bei der erstern aber die Pflugstiere schon nach halbem Tagewerke erschöpft sind, während sie bei der letztern den ganzen Tag arbeitsfähig bleiben, so ist es für den Bauer vortheilhafter, die *ma'nâh* recht kurz zu machen.

Das Wort מענה kommt nur noch 1 S. 14, 14 vor, wo es heißt, Jonathan habe mit seinem Waffenträger bei einem Angriff auf einen feindlichen Posten an 20 Mann getödtet und zwar auf der kurzen Strecke von etwa einer halben מענה, d. h. nicht auf einer längeren Verfolgung und allmählich, sondern in einem kurzen heißen Kampfe auf einem Walplatz von etwa 100 Schritten. In der Psalmstelle wird der Rücken als ein Acker gedacht, welcher in mehrere lange מענות getheilt ist. Für unsern Geschmack ist der Plural מענות unstreitig störend; der Vergleich des Rückens mit Einer langgestreckten מענה, die ja Hunderte von Furchen haben kann, ist einfacher und sein Eindruck mächtiger.

weshalb das *Kerî* den Sing. מַעֲנִית unterstellt, welcher als aramaisirende Nebenform des Sing. מענה gelten muß, denn bei Stämmen ל״ה sind Formen wie مصفاة, مصفايَة, مصفِيَة; مصفِيّة und مصفِيت meist nur idiomatisch verschieden.

Seiner Ableitung nach ist מענה (mit מ locale) vielleicht die vom Pflüger in Arbeit genommene Feldabtheilung von עָנָה arbeiten, oder mit Bezug auf die beiden Enden, innerhalb welcher gepflügt wird, die Furchenwende, *στροφή* von עָנָה wenden, oder die Zugstrecke von ענה anstreben, zu erreichen suchen, wovon das bekannte arab. Wort مَعْنَى (Masc. von מַעֲנָה) das Angestrebte, gewollte Objekt, dann speciell das durch die Rede Erzielte, die Tendenz (Bedeutung und Sinn).

Das arabische معناة findet sich mit dem größten Theile der agrarischen Terminologie nicht in den Originalwörterbüchern, weil man sie nicht für rein arabisches, sondern für nabatäisches und syrisches Sprachgut hielt. Man muß sie daher erst noch bei den Bauern sammeln. Vieles fand ich im *Merg*-Lande, wo ich meinen ländlichen Grundbesitz hatte, das Interessanteste aber im *Ḥaurân*, wo auch معناة noch der lebendigen Sprache angehört.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 7 letzte Zeile lies c. **15** — S. 14 Z. 14 v. u. l. Jes. 57, **21** — S. 23 Z. 6 l. **2** Chr. 5, 12 f. — S. 29. Daß der syr. Uebersetzer Christ war, zeigt sich auch an Ps. 68, 19 vgl. Eph. 4, 8., Jer. 31, 31 vgl. Hebr. 8, 8 — S. 40. Nur zu einigen Theilen des Talmud z. B. Traktat *Maccoth* haben wir keinen Commentar Raschi's — S. 67 Z. 11 l. Mi. 7, **14** — S. 77 Z. 20 l. 10, **13** — S. 79 Z. 1 v. u. l. S. **59** — S. 81 Z. 5 v. u. l. 1, **2** — S. 83 Z. 24 l. **2** Chr. — S. 85 Z. 12 v. u. l. 57, **2** — S. 108 Z. 21 l. bei v. **6** — S. 119 Z. 18 sind die Namen *Kerî* und *Chethîb* umzustellen — S. 137 Columnentitel l. Ps. **XIV**, 7 — S. 149 Z. 7 l. Dt. **30**, 15 — S. 183 Z. 16 l. Dt. 4, **32** — S. 203 Z. 4 l. 2 S. 22, **44** — S. 288 Z. 8 v. u. l. **Es schauens viele und scheuen** — S. 365 Columnentitel l. Ps. LV — S. 377 Z. 18 l. בְּמִשׁוֹר — S. 454 Z. 22 l. v. **8** — S. 639. v. Hofmann erklärt jetzt Ps. 110 profetisch-messianisch. Wir freuen uns, dies mit seinen eignen Worten hier nachtragen zu können: „Wie der Spruch eines Profeten, der Gottes Wort redet zu dem Angeredeten, beginnt der Psalm, und er ist dies dann durchweg, auch wo er nicht ausdrücklich wie v. 4 dem Angeredeten kundthut, was Gott ihm zuschwöre. Gott ist gewillt, ihm schlüßlich seine Feinde zu unterwerfen. Bis dahin, bis sein Siegestag da ist, soll er inmitten derselben eine Herrschaft üben, deren Scepter durch Gottes Beistand mächtig ist wider sie. Verbürgt aber ist ihm sein endliches Obsiegen durch das Wort Gottes, welches ihn als andern Melchisedek zu einem ewigen Priesterthum bestellt, das Aaron's Priesterthum ausschließt, und durch den Sieg, den Gott ihm schon gegeben hat an einem Tage seines Zorns.

Dies ist Bild eines Königs auf Zion, welcher dem noch entgegensieht, was Ps. 72, 8 ff. schon geschehen ist, eines sieghaften, mächtigen, aber noch inmitten von Feinden herrschenden Königs, also eines Königs, wie Jesus jetzt es ist, dem Gott den Sieg gegeben hat über das heidnische Rom, und dem er bei seiner Wiederoffenbarung in der Welt alle seine Feinde unterwerfen wird, derweilen er der königliche Priester und priesterliche König des Volkes Gottes ist. Der Profet, der dies spricht, ist David; der, welchen er als Herrn anredet, ist der König, welcher bestimmt ist, es so zu werden, wie ihn Ps. 72 schildert, also der, von welchem ihm nach 2 Sam. 23, 3 Gott geredet hat. David sieht ihn in einem Momente seines Herrschens, welchem sich der seines eigenen, in dem wir ihn 2 Sam. 11, 1 finden, vorbildlich vergleicht."

Einige Berichtigungen zu Jesaia.

S. XV Z. 13 l. נְבִיאִים — S. 108 Z. 7 v. u. „auf die Sehne", vielmehr: auf das Holz des Bogens — S. 137 Z. 18. 19 l. 1 Piaster = 1 Sgr. 9 Pf. — S. 124 Z. 4 l. נִלְחָם — S. 166 Z. 15 v. u. l. תִּפְאֶרֶת — S. 187 Z. 4 l. *Horch Getümmel* — S. 194 Z. 18 v. u. l. Gehetztsein — S. 199 Z. 13 Kn. (Knobel) l. Kn. in Ausg. 1.

Vorläufiges über יהוה

(s. Rückseite des Umschlagtitels der 1. Lieferung.)

Die Aussprache *Jahve* ist 1) die überlieferte und 2) die bildungs- und lautgesetzlich vorauszusetzende. Sie ist die überlieferte, denn Theodoret und Epiphanios umschreiben *'Ιαβέ*; die Sprechweise *'Αϊά* (nicht *'Ιαβά*) dagegen gibt die Namensform יה, die Sprechweise *'Ιαῶ* die Namensform יהו wieder, welche, obwol im A. T. nur in Zusammensetzung erscheinend, sichern Spuren nach ein selbständiges Dasein gehabt hat. Auch talmudische und nachtalmudische Zeugnisse fordern den Auslaut ֶה , und die entsprechende Selbstbenennung Gottes mit אֶהְיֶה steht authentisch für denselben ein. Nimmt man hinzu, daß יְהִי (woraus יְהוּ; analogen Verkürzungen nach nicht aus יִהְיֶה, sondern יַהְוֶה entstanden ist und daß die hebräische Sprache keinen Uebergang aus ֶה in ָה nachweist, der nicht zugleich Uebergang aus dem Masculinum ins Femininum wäre, so wird man einräumen müssen, daß die Aussprache *Jahve* als die ursprüngliche anzusehen ist. Die Sprechweise *Jehova* ist erst vor 300 Jahren aufgekommen; unser „*Jahavā*" war eine Neuerung — wir bekennen uns jetzt zu dem patristischen *'Ιαβέ* und hoffen was in dieser Vorbemerkung behauptet ist anderwärts ausführlich zu begründen.







